MIRIAM PILLAR GROSSI
SIMONE LIRA DA SILVA
IVI PORFIRIO
CAROLINE AMÁBILE VALE DOS SANTOS
GABRIEL DARÍO LÓPEZ ZAMORA
GABRIELA ALANO TERTULIANO
MARIA LUIZA SCHEREN
FILIPE TCHINENE CALUEIO
(Organização | Organization)

CONFERENCE PROCEEDINGS ANAIS

18TH IUAES WORLD CONGRESS
18º CONGRESSO MUNDIAL DE ANTROPOLOGIA

E – J

Florianopolis Brazil
July 16 - 20, 2018
Federal University of Santa Catarina (UFSC)

18th IUAES

WORLD (OF) ENCOUNTERS:
the Past, Present and Future of Anthropological Knowledge

Miriam Pillar Grossi
Simone Lira da Silva
Ivi Porfirio
Caroline Amábile Vale dos Santos
Gabriel Darío López Zamora
Gabriela Alano Tertuliano
Maria Luiza Scheren
Filipe Tchinene Calueio
(Organização | Organization)

CONFERENCE PROCEEDINGS ANAIS

18TH IUAES WORLD CONGRESS
18º CONGRESSO MUNDIAL DE ANTROPOLOGIA

E – J

TRIBO DA ILHA EDITORA
Florianópolis, 2018

18th IUAES World Congress – Scientific Committee/ Comitê Científico

Antonio Augusto Arantes
(Ex-presidente ABA / Universidade de Campinas – Brasil)

Antonio Carlos Souza Lima
(Ex-presidente ABA / Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil)

Bela Feldman Bianco
(Ex-presidente ABA / Universidade de Campinas – Brasil)

Faye Harrisson
(President IUAES / Universidade de Illinois – USA)

Gustavo Lins Ribeiro
(Vice-President IUAES / Universidade de Brasília – Brasil and México)

Junji Koisumi
(Secretary IUAES / Osaka University – Japan)

Lia Zanotta Machado
(Presidenta ABA / Universidade de Brasília – Brasil)

Miriam Pillar Grossi
(Vice-President IUAES / Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil)

Mugsy Spieguel
(Treasurer IUAES / Cape Town University – South Africa)

Rajko Mursic
(Vice-President IUAES/ Ljubljana University – Slovenia)

Ruben Oliven
(Ex-presidente ABA / Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil)

Subhatra Chana
(Vice-President IUAES / Delhi University – India)

Projeto Gráfico e Diagramação | *Graphic Design and Layout*
Rita Motta – http://editoratribo.blogspot.com

Arte da capa | *Cover design*
Yuri Brah

I92c IUAES World Congress (18.: 2018: Florianópolis, SC)
Conference Proceedings = Anais [recurso eletrônico on-line]/ 18th IUAES Word Congress = 18º Congresso Mundial de Antropologia; Miriam Pillar Grossi, Simone Lira da Silva [et al] (organização/ organization) - Florianópolis: Tribo da Ilha, 2018.

Inclui referências bibliograficas
ISBN: 978-85-62946-96-7
Modo de acesso: https://www.pt.iuaes2018.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=766
https://www.iuaes2018.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=767
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge

1. Antropologia – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Congressos.
2. Antropologia – História. 3. Antropologia social. I. Grossi, Miriam Pilar. II. Silva, Simone Lira da.

CDU: 391/397

Catalogação na publicação por: Onélia Silva Guimarães CRB-14/071

APRESENTAÇÃO

É com grande satisfação que disponibilizamos aqui os Anais Eletrônicos do 18th IUAES World Congress, com 459 artigos apresentados durante o congresso.

Os Anais do 18º Congresso Mundial de Antropologia estão divididos em 4 volumes .

Organizamos os trabalhos, tal como já havíamos feito no Caderno de Resumos do Congresso e seguindo o modelo brasileiro de autoria, em ordem alfabética do primeiro nome dos/das autores/as (e não pelos sobrenomes como é de praxe em outros contextos culturais).

O Volume 1 contempla artigos cujo primeiro nome do/da autor/a principal inicia com as letras A a D. O primeiro artigo é de Adiles Savoldi e o último é de Douglas Ferreira Gadelha Campelo .

O Volume 2 contempla artigos cujo primeiro nome do/da autor/a principal inicia com as letras E a J. Este volume começa com o artigo de Ednalva Maciel Neves, senso o último de Junko Iida.

O Volume 3 contempla artigos cujo primeiro nome do/da autor/a principal inicia com as letras K a O. O primeiro artigo é de Kaori Amp Miyachi e o último é de Otilia del Carmen Puiggros.

O Volume 4 contempla artigos cujo primeiro nome do/da autor/a principal inicia com as letras P a Z. Este volume começa com o artigo de P.K. Choudhary e finaliza com o de Zirui Guo.

O anais eletrônicos são interativos. Para acessar um artigo basta clicar no título do artigo.

A elaboração destes Anais contou com uma dedicada equipe de bolsistas de graduação da UFSC: Ivi Porfirio, Caroline Amábile Vale dos Santos, Gabriel Dário López Zamora, Gabriela Alano Tertuliano, Maria Luiza Scheren e Filipe Tchinene Calueio (que receberam bolsas de extensão da UFSC e da ABA para as tarefas de apoio ao congresso) sob a supervisão da pós-doutoranda Simone Lira da Silva (que contou com apoio de bolsa PDJ do CNPq para o desenvolvimento de pesquisa sobre a organização do Congresso Mundial de Antropologia no Brasil) e com nossa responsabilidade acadêmica pelo resultado final.

Esperamos que nosso esforço e entusiasmo com a riqueza, qualidade e amplitude mundial destes artigos seja compartilhado por quem os está consultando.

Florianópolis, dezembro de 2018.

Miriam Pillar Grossi
Coordenadora Geral do 18th IUAES World Congress

PRESENTATION

by Professor Dr. Miriam Pillar Grossi

It is with great satisfaction that we announce the 18th IUAES World Congress electronic Proceedings where you can find 459 of the articles presented during the Congress. The 18th IUAES World Congress Congress Proceedings are divided into four volumes. We organized the papers in the same system of our Abstract Book, following the Brazilian authorship model, with the authors' first name placed in alphabetical order (and not the last name, common in other cultural contexts).

The first volume is made up of articles whose leading author's first name starts with the characters A to D. The first article is by Adiles Savoldi, and the last one is by Douglas Ferreira Gadelha Campelo.

The second volume is made up of articles whose leading author's first name starts with the characters E to J. This volume begins with an article by Ednalva Maciel Neves and closes with Junko Lida's article.

The third volume is made up of articles whose leading author's first name starts with the characters K to O. The first article is by Kaori Amp Miyachi and the last one is by Otilia del Carmen Puiggros.

The fourth volume is made up of articles whose leading author's first name starts with the characters P to Z. This volume opens with an article by PK Choudhary and closes with one by Zirui Guo.

The document is interactive, to access an article simply click on its title.

The Congress Proceedings elaboration counted with the effort of a dedicated team of UFSC undergraduate scholarship holders: Ivi Porfirio, Caroline Amábile Vale dos Santos, Gabriel Dário López Zamora, Gabriela Alano Tertuliano, Maria Luiza Scheren, and Filipe Tchinene Calueio (who received scholarship grants from UFSC and ABA) and our academic responsibility towards the excellence of the final result. The team worked under the supervision of the postdoctoral scholar Simone Lira da Silva (supported by a CNPq PDJ scholarship, granted to develop her research during the 18th IUAES World Congress organization in Brazil). We expect to share our effort and enthusiasm with those consulting these abundant and vast works.

Florianópolis, December 2018.

Miriam Pillar Grossi,
General Coordinator of the 18th IUAES World Congress.

SUMÁRIO

PROFISSÃO EM SAÚDE E GENÉTICA: NOTAS SOBRE O ENSINO DA GENÉTICA NOS CURSOS DE GRADUAÇÃO NA ÁREA DA SAÚDE E SUAS REPERCUSSÕES SOBRE A FORMAÇÃO PROFISSIONAL 1688
Ednalva Maciel Neves
Nádja Silva dos Santos
Luciano Patrick Dias Gomes

CHANGES IN GLOBAL MEANINGS AND PROCESSES ABOUT SUSTAINABLE DEVELOPMENT AND THE ENVIRONMENT 1709
Edward Sankowski

FROM DEVICE TO RATIONALITIES: THE HOUSEHOLD AND FAMILY BUDGET IN BRAZIL 1726
Elaine da Silveira Leite

PARTEIRAS TRADICIONAIS E POLÍTICAS CULTURAIS: RECONHECIMENTO, HIERARQUIA DE SABERES E DESCONSTRUÇÕES PERTINENTES 1740
Elaine Müller
Júlia Morim de Melo

HUMAN ANIMALS AND OTHER PRIMATES: REFLECTIONS ON THE CRITIQUE OF DUALISMS IN CONTEMPORARY ANTHROPOLOGY 1756
Eliane Sebeika Rapchan

CAPUCHIN MONKEYS AS PLAGUE AND AS DISEASE: CONFLICTS BETWEEN HUMAN AND MONKEYS IN NORTHWEAST OF PARANÁ STATE (BRAZIL) 1769
Eliane Sebeika Rapchan

RURAL YOUTH: IDENTITY CONSTRUCTIONS, POLITICAL ACTION AND SOCIAL REPRESENTATION 1785
Elisa Guaraná de Castro

DISCURSOS MÉDICOS SOBRE ANORMALIDAD Y PELIGROSIDAD CRIMINAL: ESTRATEGIAS Y DISPOSITIVOS MEDICALIZADORES A COMIENZOS DEL SIGLO XX EN EL URUGUAY 1798
Elizabeth Ortega Cerchiaro
María José Beltrán Pigni
Myriam Raquel Mitjavila

PANOPTISMO AMBIENTAL E POLICIAMENTO. CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS NO RIO TROMBETAS (PA) E RIO JAU (AM) 1809
Emmanuel de Almeida Farias Júnior

WHICH TASTES IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION? TASTES AS ETHNIC AND SOCIAL IDENTITY MARKERS AMONG MAIJUNA AND NAPURUNA COMMUNITIES IN PERUVIAN AMAZON 1823
Emmanuelle Ricaud Oneto

GEOMETRIC AND ALGORITHMIC PRACTICES IN ORAL TRADITION SOCIETIES: THE CASE OF SAND DRAWINGS AND STRING-FIGURES FROM VANUATU 1834
Eric Vandendriessche

PUBLICLY PRIVATIZED: INTERPRETING RELATIVE CARE SUPPORT SERVICES IN FINLAND AND THE NEOLIBERAL REFORM OF NORDIC WELFARE STATES 1850
Erika Takahashi

DIEUREUDIEUF SERIGNE TOUBA! ALIMENTAÇÃO E RELIGIOSIDADE ENTRE A COMUNIDADE SENEGALESA EM PORTO ALEGRE 1856
Evelize C. Moreira

FOTOGRAFIAS-ÓRFÃS: ATLAS, IMAGINAÇÃO E CONHECIMETO EM ANTROPOLOGIA 1872
Dra. Fabiana Bruno

ALIANÇAS COSMOPOLÍTICAS ENTRE OS MBYÁ GUARANI NO BRASIL E NA ARGENTINA: RELAÇÕES POLITICO-CULTURAIS NO CONTEXTO DE AUTODEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA TEKOÁ MIRIM 1883
Fábio do Espírito Santo Martins

GRAFFITI E PERCEPÇÃO DA CIDADE: UMA ETNOGRAFIA COM GRAFITEIROS NA CIDADE E PELOTAS/RS – BRASIL 1896
Fabricio Barreto

STORYTELLING TRANSLATION FROM SOUTHERN NIGERIA BY ELPHINSTONE DAYRELL 1905
Fabrício Henrique Meneghelli Cassilhas

REAPRENDER COM A DEFICIÊNCIA: LIÇÕES PARA AS CIÊNCIAS SOCIAIS 1912
Fagner Carniel

THE MADNESS HOTEL: ETHNOGRAPHY OF A PUBLIC MENTAL HEALTH POLICY IN THE MUNICIPALITY OF RIO DE JANEIRO 1925
Felipe Magaldi

OCUPAR, RESISTIR E APRENDER 1940
Fernanda Stroher Barbosa

ALBARRADAS: RELEVANCE OF ANCESTRAL KNOWLEDGE VS THE COLONIALITY OF DEVELOPMENTALISM 1958
Fernanda Vallejo

CADERNO DE IMAGENS: ENTRE O DESENHO E A FOTOGRAFIA 1973
Fernando Monteiro Camargo

ANTHROPOLOGY OF GAMBLING: ETHNOGRAPHIC RESEARCH AND ANALYSIS OF PUBLIC POLICIES 1983
Filippo Lenzi Grillini

REFLEXÕES SOBRE O PAPEL DOS PROFESSORES INDÍGENAS NA CONSOLIDAÇÃO DA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA ENTRE OS TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA A PARTIR DE NARRATIVAS AUTOBIOGRÁFICAS 1996
Flávia Cristina De Mello
Cinthia Creatini da Rocha

UMA COLEÇÃO EM PROCESSO: DESAFIOS PRESENTES NA ETNOBIOGRAFIA VISUAL DO ARTISTA HÉLIO RÔLA 2012
Flávia Fernanda Fernandes
Kadma Marques Rodrigues

STONE FIELDS, PLAIN FIELDS: OUTLINES 2026
Flávia Rieth

EFFECTS OF CULTURAL APPROPRIATIONS IN THE LIGHT OF ETHNOMUSICOLOGY: THE CASE OF THE ROOTS DISC OF THE BAND SEPULTURA 2044
Flávio Garcia

FORMAÇÃO ECOLÓGICA ATRAVÉS DE PRÁTICAS DE BEM-ESTAR: UM ESTUDO EXPLORATÓRIO DAS COMUNIDADES DEVOCIONAIS E RELIGIOSAS DO RECÔNCAVO DA BAHIA 2056
Francesca Bassi
Sílvia Michele Macedo de Sá

O CANTO CREPUSCULAR, PORTA ENTRE MUNDOS NA MITOLOGIA E NO XAMANISMO KADIWÉU 2068
Francesco Romizi

MATERNIDADES ENTRE OS POVOS GUARANI: REVISITANDO A LITERATURA ANTROPOLÓGICA BRASILEIRA (2013-2018) 2077
Francine Pereira Rebelo

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO PIAUÍ 2089
Francisca Verônica Cavalcante

JUVENTUDES, PRECARIEDADES E ESTETIZAÇÃO: MOBILIDADE, TRABALHO E ESTILOS DE VIDA 2097
Frank Marcon

ENTRE 'ENCANTADOS' E A 'BESTA-FERA': MUDANÇA SOCIAL E RITOS DE RESISTÊNCIA AOS GRANDES PROJETOS NO QUILOMBO SANTA ROSA DOS PRETOS (MA) 2109
Gabriela Fernandez

O CARNAVAL MULTICULTURAL DO RECIFE: REFLEXÃO SOBRE AS ESTRUTURAS DISPONIBILIZADAS PARA AS APRESENTAÇÕES DOS GRUPOS DE CULTURA POPULAR 2131
Gabriela Pimentel de Araújo

BETWEEN GOD AND BIOMEDICINE: GENETIC DISEASES IN A RURAL AREA OF NORTHEAST OF BRAZIL 2142
Gabriele Grossi

ENCONTROS, PERFORMANCES E SOCIABILIDADES: UM ESTUDO DOS CIRCUITOS URBANOS DAS ESCOLAS DE SAMBA E DO CARNAVAL CAPIXABAS 2152
Geovana Tabachi Silva

THE PHARMACEUTICAL GARDENEXPERIMENTING WITH MEDICINAL PLANTS IN VIETNAM AND JAPAN 2165
Gergely Mohácsi

DONATION, POPULAR CLASSES AND GOVERNANCE: APPROPRIATION OF THE GIFT 2180
Gerliani Mendes

SOMOS O QUE COMEMOS? CONSUMO, CULTURA E HÁBITOS ALIMENTARES DE JOVENS ALAGOANOS 2194
Gessika Cecília Carvalho
Carlos Alexsandro de Carvalho Souza

TRANSFORMAÇÕES GERACIONAIS NAS PRÁTICAS ALIMENTARES DE FAMÍLIAS EM ASSENTAMENTOS DE ALAGOAS 2206
Gessika Cecília Carvalho
Carlos Alexsandro de Carvalho Souza

SOBRE AS CALÇADAS: A PRÁTICA DO SKATE NAS NOVAS CENTRALIDADES PAULISTANAS 2217
Giancarlo Marques Carraro Machado

MAKING THE ANTHROPOLOGY STRANGE: LEARNING WITH AMERINDIAN 2229
Gicele Sucupira

DIYBIO: ABOUT THE WAYS TO BECOME AN ANTHROPOLOGICAL CYBORG OR ON THE WAYS TO PLAY AN ANTHROPOLOGICAL CYBORG BLUES 2236
Gil Vicente Nagai Lourenção

DIZER O "PATRIMÔNIO CULTURAL": VARIAÇÕES E DERIVAÇÕES DO CONCEITO NA PRODUÇÃO CIENTÍFICA BRASILEIRA DISPONÍVEL NO PORTAL SCIELO NO PERÍODO DE 1988 A 2014 2250
Giovanna Benassi

A DIALOGUE WITH NATURE: A TRANSNATIONAL CASE STUDY OF CANDOMBLÉ BETWEEN BRAZIL AND ITALY 2260
Giovanna Capponi

DE SATANIZAR A TURISTIZAR EL PATRIMONIO INDÍGENA: EL "JUEGO DE LOS DIABLITOS" DEL PUEBLO BRUNCA DE COSTA RICA 2277
Giselle Chang Vargas

ANTROPOLOGIA DA DANÇA NO BRASIL: GENEALOGIAS, CONTRIBUIÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS, PESQUISAS RECENTES 2291
Giselle Guilhon Antunes Camargo

LIVING THE BORDER: PARADOXES, RELATIONSHIPS AND PROFESSIONALISM IN HUMANITARIANISM BETWEEN ITALY AND BRAZIL 2313
Giulia Nistri

ASPECTOS DO VESTIR NA FESTIVIDADE DE SÃO BENEDITO DE BRAGANÇA (PA) 2326
Graziela Ribeiro Baena
Wladilene de S. Lima (Wlad Lima)

"LET'S SHOW THE GLAMOR": ART AND POLITICAL MILITANCY BETWEEN TRANSVESTITES AND TRANSSEXUAL WOMEN IN MACEIÓ 2336
Guadalupe do Nascimento Ferreira

A RÁDIO XIBÉ E A TECEDURA DE REDES COMO DESCOLONIZAÇÃO 2353
Guilherme Gitahy de Figueiredo

CRISE VIVIDA, CRISE NARRADA: TEMPORALIDADES DO "FIM" DA PROFISSÃO FERROVIÁRIA NO SUL DO BRASIL 2358
Guillermo Stefano Rosa Gómez

TEACHING ANTHROPOLOGY OVER FIRST SEMESTERS AT UNIVERSITY: DIVERSITY EXPERIENCES, MORAL DEVELOPMENT, AND CURRICULUM IN A SOCIAL SCIENCES UNDERGRADUATE DEGREE PROGRAMME 2376
Guillermo Vega Sanabria

THE UNIVERSALITY OF RIGHTS AND THE RIGHTS OF THE VICTIM IN THE CRIMINAL JUSTICE SYSTEM 2392
Guita Grin Debert

IMIGRAÇÃO HAITIANA: PROCESSO DE DESLOCAMENTO PARA O BRASIL 2401
Günter Bayerl Padilha

SOBRE ECTOPLASMAS E PARA CIRURGIAS: A ASSISTÊNCIA TERAPÊUTICA ENVOLVENDO ESPÍRITOS E CIENTISTAS 2413
Gustavo Ruiz Chiesa

RELIGION AS A "TREMPE" (TRIPOD): TABAJARAS INDIGENOUS RELIGIOSITIES IN PIRIPIRI, PIAUI, BRAZIL 2430
Hélder Ferreira de Sousa

REFLECTIONS ON "RESISTANCES EXISTENCES, 'THERE IS GAMBLED, TII!!'": RECOGNITIONS AND IDENTIFICATIONS OF TABAJARAS AND TAPUIAS NATIVES IN PIRIPIRI, PIAUÍ, BRAZIL 2450
Hélder Ferreira de Sousa

METODOLOGIA E ÉTICA NA INVESTIGAÇÃO COM CRIANÇAS DO SUL-GLOBAL: O CASO DE MOÇAMBIQUE 2470
Hélder Pires Amâncio

MAKING WORLDS: THE WAYS OF THE YUHUPDEH 2489
Henrique Junio Felipe

DE BALEEIRAS PESQUEIRAS ÀS ESCUNAS PIRATAS: PRÁTICAS, IMAGINÁRIOS E OS MERCADOS DO TURISMO NA ILHA DE SANTA CATARINA 2497
Herbert Walter Hermann

ENCANTARIA EM SÃO JOÃO DE PIRABAS: A FESTA DO REI SABÁ 2515
Hermes de Sousa Veras

UMA HERANÇA GENÉTICA ANALISADA POR UMA ANTROPOLOGIA 2525
Heytor de Queiroz Marques
Ednalva Maciel Neves

ASUN TUNTUN: SEPARAÇÃO, COMIDA RITUAL E ORAÇÕES PELOS MORTOS ENTRE OS FON DA REPÚBLICA DO BENIM, ÁFRICA 2538
Hippolyte Brice Sogbossi
Tatiana Aigba

THE SACRED IN CUBA, BRAZIL AND BENIN REPUBLIC: ASPECTS OF A LINGUISTIC AND CULTURAL DIALOGUE./ O SAGRADO EM CUBA, BRASIL E BENIM: ASPECTOS DE UM DIÁLOGO LINGUÍSTICO-CULTURAL 2548
Hippolyte Brice Sogbossi
Tatiana Aigba

DEATH AND KINSHIP: TWO RITUAL EXPERIENCES AMONG THE FON IN THE REPUBLIC OF BENIN AND BRAZILIAN CANDOMBLE PRACTITIONERS 2561
Hippolyte Brice Sogbossi
Tatiana Aigba

"ÉTICA TAMBÉM É MÉTODO": UMA ANÁLISE DOS DESAFIOS ÉTICOS E METODOLÓGICOS DO FAZER ETNOGRÁFICO EM COMITÊS DE ÉTICA EM PESQUISA (CEP) E A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO ANTROPOLÓGICO 2576
Hully Guedes Falcão

A ACONERUQ E O MOQUIBOM: DILEMAS, POSSIBILIDADES E COMPLEMENTARIDADE DAS LUTAS QUILOMBOLAS NO MARANHÃO/BRASIL 2595
Igor Thiago Silva de Sousa

THE SPIRIT OF DEVELOPMENT 2615
Inácio Dias de Andrade 2609

SOCIABILIDADE NO CLUBE DE MALHA MAUÁ: SIGNIFICADOS ATRIBUÍDOS POR JOGADORES DE MALHA A SUA PRÁTICA ESPORTIVA 2620
Ingrid Ferreira Fonseca

O "ABUSO SEXUAL INFANTOJUVENIL" EM MÚLTIPLOS CONTEXTOS 2633
Irlena Maria Malheiros da Costa
Marcelle Jacinto da Silva

THE NEW CINEMA REVOLUTION ACCORDING TO GLAUBER ROCHA 2653
Irma Maria Viana Da Silva

DISTANCE IS (NOT) NECESSARY: THE AFFECTIVE IMPLICATIONS OF RESEARCH ON HUMAN RIGHTS, PUBLIC SECURITY AND CRIMINAL JUSTICE 2667
Isaac Palma Brandão

FERRAMENTAS DIGITAIS PARA A PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS: ESTUDO DE CASO NO CANAL DRAG-SE DO YOUTUBE 2682
Isabel de Souza Acker

PRÁTICAS ARTÍSTICAS EM COMUNIDADES HETEROGÊNEAS EM SÃO PAULO: CONVIVÊNCIA E PRODUÇÃO DE POLÍTICAS DO COMUM 2701
Isabela Umbuzeiro Valent

REORGANIZATION 'FAMILY' TO KEEP SECURITY AND PURSUIT LIVELIHOODS IN EXILE: THE CASE OF SOUTH SUNDANESE REFUGEES IN UGANDA 2715
Isao Murahashi

RECIPROCIDADE, COSMOPOLÍTICA E IMAGENS KAIOWÁ E MBYA: A CONVIVÊNCIA ENTRE VISUALIDADE E NÃO-VISUALIDADE 2733
Iulik Lomba de Farias

YOUTH STRATEGIES FOR AN ETHNOGRAPHY OF YOUTH: TRYING TO GRASP YOUTH CULTURAL LOGICS IN A SOUTHERN BRAZILIAN HIGH-SCHOOL 2742
Ivan Paolo de Paris Fontanari

PALAVRAS (EM) CANTO: FORMA E INTENÇÕES DE USO DA PALAVRA KAIOWÁ E GUARANI NO RAP DOS BRÔ MC´S 2758
Jacqueline Candido Guilherme

MR. MÚSCULO CONTRA A SIMETRIA DE GÊNERO: COMO A PUBLICIDADE PODE REFORÇAR A CONSTRUÇÃO DA DESIGUALDADE 2763
Jadna Rodrigues

THE UN DECLARATION ON THE RIGHTS OF INDIGENOUS PEOPLES: AN ASSESSMENT 2780
James S. Phillips, JD

THE ABNORMALITY IN SEARCH OF A PLACE IN THE EMERGENCY MEDICAL SERVICES: CHALLENGES OF MEDICAL CARE TO THE PATIENT WITH CHRONIC SEQUELAE ACQUIRED" 2804
Janaína Aredes

'BARÇA OU BARSAK': APONTAMENTOS SOBRE AS MIGRAÇÕES DE SENEGALESES E SENEGALESAS PARA FLORIANÓPOLIS 2821
Janaina Santos

A EXPERIÊNCIA DE UM EMPREENDIMENTO SOLIDÁRIO DE MULHERES EM FORTALEZA, EM NARRATIVAS BIOGRÁFICAS 2839
Janainna Edwiges de Oliveira Pereira

THE POWER OF THE DRUM: STORY ABOUT THE PERMANENCE INTO 'TERRITÓRIO NEGRO' AT BRAZILIAN SOUTHWEST 2857
Jane Seviriano Siqueira

AMARN – NUMIÃ KURÁ: FORJAR UMA NOVA COMUNIDADE DE PRÁTICA 2871
Janet Chernela
Jenniffer Simpson

LA INVISIBILIZACIÓN.REFLEXIONES SOBRE LA ESCOTOMIZACIÓN ESTADÍSTICA DE LA POBLACIÓN TRANS EN ARGENTINA 2878
Javier Andres Paez

FULANI MEDICINE IN NORTHERN CAMEROON 2888
Jean Paulin Mengue Me Ndongo

O CORTEJO DA RAINHA POMBAGIRA: RELAÇÕES ENTRE A UMBANDA E A CIDADE 2904
Jean Souza dos Anjos
Jânia Perla Diógenes de Aquino

COMMUNITY CARE AS SOCIAL EXPERIENCE TO BECOME WOMAN AND HEALERS IN WESTERN-CENTER, PARANÁ, BRAZIL 2915
Marcia Denise de Lima Dias
Tauana Aparecida de Oliveira
Jefferson Olivatto da Silva

COURTING AND CURSING EXCAVATOR EXTRACTION 2927
JesseJonkman

NOTAS SOBRE FRONTEIRAS DE EXPANSÃO NA AMAZONIA MARANHENSE: BURITI, CUPUAÇU, UM PROJETO DE COLONIZAÇÃO E A CIDADE 2955
Jesus Marmanillo Pereira

PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIÓN DEL PCI EN EL CONTEXTO DE LA SOCIEDAD RED 2976
Jesús Mendoza Mejía

O GAÚCHO QUE ERA ÁRABE E NÃO SABIA: NOTAS SOBRE GAÚCHOS E BEDUÍNOS E O TRÂNSITO DAS IMAGENS (E DAS ROUPAS) 2995
Joana Bosak de Figueiredo

A RECONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO NOKE KOE - O XAMANISMO COMO DEPOSITÁRIO 3006
João Batista Simões Pires Neto

O POVO DA RUA E OS CAMINHOS DE UMA ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA (DA)NA RELIGIÃO DE LINHA CRUZADA 3012
João Daniel Dorneles Ramos

A NETNOGRAFIA DE UM DESASTRE: UMA INTERPRETAÇÃO DOS COMENTÁRIOS SOBRE O CRIME AMBIENTAL DA MINERAÇÃO NO RIO DOCE 3034
João Francisco Alves Mendes
Sérgio Luís Boeira

CRÔNICAS: NOTAS SOBRE EXPERIÊNCIAS DE ENSINO EM EX-COLÔNIAS 3045
João Martinho Braga de Mendonça
Caio Nobre Lisboa

GENDER EQUALITY OR CLIMATIC CHANGES? SOME TRANSFORMATIONS IN A PARTNERSHIP PROJECT BETWEEN NORWEGIAN FUNDERS AND BRAZILIAN INDIGENOUS PEOPLES 3059
Joaquim Pereira de Almeida Neto

UMA DOENÇA RARA NOS SERTÕES DO RIO GRANDE DO NORTE: ASSOCIATIVISMO, EMOÇÕES E GENÔMICA EM RELAÇÃO À SÍNDROME DE BERARDINELLI 3073
Jociara Alves Nóbrega
Carlos Guilherme do Valle

MORADOR DE RUA ENQUANTO CATEGORIA NATIVA EM DISPUTA: REFLEXÕES ACERCA DAS FORMAS DE AUTONOMEAÇÃO ENTRE MORADORES DE RUA DE FORTALEZA, CEARÁ 3090
Jorge Garcia de Holanda

POVOS INDÍGENAS, COMUNIDADES TRADICIONAIS E POLÍTICAS DE DESENVOLVIMENTO NO ALTO JURUÁ: UMA ANÁLISE DA ETNOPOLÍTICA DOS ASHANINKA DO RIO AMÔNIA 3097
José Antonio Vieira Pimenta

INTERAÇÕES ESTÉTICAS NA RUA, OU A CIDADE E AS SUAS IMAGENS 3104
José Duarte Barbosa Júnior

TRANSFORMATIONS AND TRANS-BORDER SUBJECTIVITIES 3124
José Exequiel Basini Rodriguez

GRAFITE E PRÁTICAS DE LEGALIZAÇÃO: CIDADE, GLOBALIZAÇÃO E ARTIFICAÇÃO EM UMA PESQUISA ETNOGRÁFICA COM GRAFITE EM PORTO ALEGRE/RS 3133
Jose Luis Abalos Junior
Leonardo Palhano Cabreira

QUEM SUJOU AS MÃOS DE TINTA? O TEMPO DO MUNDO E O TEMPO VIVIDO EM UMA EXPERIÊNCIA DE PESQUISA ETNOGRÁFICA COM GRAFITE EM PORTO ALEGRE/RS 3145
José Luís Abalos Júnior

A LUTA PELO RECONHECIMENTO ÉTNICO DOS KOKAMA NA TRÍPLICE FRONTEIRA BRASIL/COLÔMBIA/PERU 3161
José Maria Trajano Vieira

MEMÓRIAS DOS CINEMAS NO VALE DO MAMANGUAPE-PB 3173
José Muniz Falcão Neto

BODY RITES AMONG THE SOUTH NACIREMA – I WORLD INDIGENOUS GAMES – BRAZIL, 2015 3191
José Ronaldo Mendonça Fassheber

REINVENTING THE LANDSCAPE FROM BELOW, WHO IS OVERDUE IN THE TEMPLATE FOREST PROTECTION IN CHILE? 3199
Juan Carlos Skewes

A BIBLIOTECA-MUSEU DA UNESCO NO HAITI DOS ANOS 1940: SABERES ARTÍSTICOS E ANTROPOLÓGICOS EM CIRCULAÇÃO 3210
Júlia Vilaça Goyatá

GORDOFOBIA ANIMAL: A REPRODUÇÃO DO ESTIGMA ENTRE ESPÉCIES 3223
Juliana Abonizio
Eveline Baptistella
Maria Luisa Jimenez Jimenez

A GANGORRA DO AMOR: PARADOXOS E SINGULARIDADES EM DISCURSOS NA INSTITUIÇÃO MADA (MULHERES QUE AMAM DEMAIS ANÔNIMAS) 3240
Juliana Ben Brizola da Silva

GENEALOGICAL CORPUS AND GENEALOGIES: CONSTRUCTION OF THE THEORETICAL AND POLITICAL OBJECT 3259
Juliana Caruso

"A TESTEMUNHA DE HOJE É A VÍTIMA DE AMANHÃ": REFLEXÕES ETNOGRÁFICAS SOBRE A CONSTRUÇÃO DOS DEPOIMENTOS DAS TESTEMUNHAS NO TRIBUNAL DO JÚRI DE NITERÓI 3266
Juliana Coelho de Almeida

É A GUERRA"! UMA BREVE ANÁLISE SOBRE O MASSACRE NA PRISÃO DE ALCAÇUZ/RN E O FORTALECIMENTO DE COLETIVOS CRIMINOSOS NO ESTADO 3278
Juliana Melo

OS SENTIDOS DA MORTE ENTRE OS CIGANOS CALON EM BELO HORIZONTE (MG- BRASIL) 3293
Juliana Miranda Soares Campos

DIASPORA AND MOBILITY: THE AFRICAN STUDENTS IN THE BRAZILIAN UNIVERSITY – UFSC 3303
Juliana Okawati

ACOLHIDA DAS CRIANÇAS EM EVENTOS: FEMINISMO, POLÍTICAS E DE PRÁTICAS DE CUIDADO 3313
Juliane Di Paula Queiroz Odinino

ACOLHIDA DAS CRIANÇAS EM EVENTOS: FEMINISMO, POLÍTICAS E DE PRÁTICAS DE CUIDADO 3330
Juliane Di Paula Queiroz Odinino

FOOTBALL AND INTERNATIONAL POLITICAL ECONOMY: REPRODUCTION OF COLONIALITY FROM A MODERN WORLD-SYSTEM PERSPECTIVE AT THE FIFA CLUB WORLD CUP (2000-2017) 3347
Juliano Oliveira Pizarro
Carmen Silvia de Moraes Rial

FROM THE STRUGGLE TO DEMOCRATIZE ACCESS TO THE ARTS TO THE DISPUTE FOR INCLUSIVE, DEMOCRATIC AND PARTICIPATORY CULTURAL POLICIES. THE CASE OF CIRCUS ARTISTS IN BUENOS AIRES, ARGENTINA 3361
Julieta Infantino

INTERACTION AFFECTING AND AFFECTED BY PHARMACEUTICALS: PERSONHOOD OF AN END-OF-LIFE PATIENT IN PICTURE LETTERS (ETEGAMI) 3378
Junko Iida

ÍNDICE DE AUTORES 3386

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 012. Anthropology and anthropologists, borders, interlocutions and anthropological making in health

PROFISSÃO EM SAÚDE E GENÉTICA: NOTAS SOBRE O ENSINO DA GENÉTICA NOS CURSOS DE GRADUAÇÃO NA ÁREA DA SAÚDE E SUAS REPERCUSSÕES SOBRE A FORMAÇÃO PROFISSIONAL

Ednalva Maciel Neves
Universidade Federal da Bahia

Nádja Silva dos Santos
Universidade Federal da Paraíba

Luciano Patrick Dias Gomes
Universidade Federal da Paraíba

Resumo

Este trabalho traz elementos para pensar as repercussões que a ausência do conhecimento genético, sobretudo doenças genéticas específicas – como a Doença Falciforme –, tem sobre a formação de profissionais na área da saúde no estado da Paraíba e, em particular, sobre o cuidado ofertado aos adoecidos e suas famílias. Trata-se de uma reflexão oriunda de atividades realizadas como bolsista de iniciação científica, a partir das quais me aproximei da antropologia da saúde, mais especificamente da genética, enquanto área de conhecimento e campo de atuação de profissional. Metodologicamente, realizei um mapeamento sobre as disciplinas da genética nos cursos de graduação na área da saúde, das universidades públicas da Paraíba. Neste, pude perceber a baixa incidência de grupos de pesquisa, laboratórios voltados para os estudos em genética humana, bem como a oferta de disciplinas de genética. Dessa forma, observo que embora o conhecimento genético desde o início do Projeto Genoma Humano em 1970 tenha estado em crescente evidência, o interesse em aprofundar o conhecimento nos cursos na área da saúde aparenta ser reduzido, haja vista que em sua maioria estuda-se apenas uma disciplina introdutória sobre o tema, geralmente no início da graduação. Nesse sentido, intento compreender quais são os impactos que esse tipo de contato com a genética, ainda na graduação, tem na formação de profissionais na área da saúde.

Palavras-chave: genética; formação profissional; antropologia da saúde

PROFESSION IN HEALTH AND GENETICS: NOTES ABOUT TEACHING GENETICS IN THE GRADUATION COURSES OF THE AREA OF HEALTH AND ITS EFFECTS ABOUT THE PROFESSIONAL FORMATION

Abstract

This paper considers elements to think on the effects that the absence of genetical knowledge have, specially on specific genetic illness – such as the Sickle Cell Disease-, on the professional formation in the area of health of the State of Paraiba, focusing on the care offered to the sick people and their families. It is a reclection which its origins come from activities done from the scholarship of scientific iniciation, in which there was a proximity with health anthropology and genetics as an area of knowledge and field of professional action. Methodologically, it was made a maping of the genetic disciplines offered in the graduation courses in the area of health in the public universities of Paraiba. Then, it was possible to realize that there is a low occurrence of research groups, laboratories focused to the studies on human genetics as well as the offering of genetic related disciplines. Therefore, it was observed that, even though the genetical knowledgewas installed since the beginning of the Human Genome Project in 1970 has been in growing evidence, the interest to deepen the knowledge in the courses of the area seems to be reduced, considering that in its majority there is only one introdutory discipline regarding this subject, usually studied in the beginning of the graduation. In spite of this, it is necessary to understand what are the effects that this type of contact with the genetics has, still in the graduation, in the formation of health professionals

Keywords: genetic, professional formation, health anthropology.

INTRODUZINDO O TEMA: UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

O presente trabalho é produto de discussões e pesquisas realizadas enquanto atividades do programa institucional de iniciação científica (PIBIC), do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Estando vinculada ao plano de trabalho intitulado "Novos adoecimentos e práticas profissionais em genética médica no estado da Paraíba"[1], foi que tive os primeiros contatos com o âmbito da pesquisa científica. Cujo objetivo consiste em investigar as interligações entre adoecimento genético, formação profissional e oferta de cuidado em saúde na Paraíba. Isso, no sentido de problematizar as interconexões entre biomedicina e genética, objetivando entender o estado atual de desenvolvimento da genética no Estado, bem como as suas implicações na definição do adoecimento genético e na oferta de cuidados aos adoecidos genéticos.

Nesse sentido, é importante não perder de vista que a proposta de investigação na iniciação científica objetiva estudar um tema considerado próprio das ciências biológicas e da biomedicina a partir de uma perspectiva antropológica, mais precisamente através das

[1] O plano de trabalho integra os estudos relativos ao projeto de pesquisa intitulado "Biomedicina e adoecimento genético: estudo sobre o desenvolvimento e práticas profissionais da genética no estado da Paraíba, Brasil", sob coordenação da profa. Ednalva M. Neves (PPGA/DCS/UFPB).

lentes da Antropologia da Saúde. Este trabalho segue uma linha de raciocínio semelhante. Embora o objeto de estudo do projeto seja multifacetado, ou seja, transponha as barreiras disciplinares por sua complexidade, enquanto fenômeno social e humano, não se pode ignorar a fragmentação disciplinar existente, própria ao campo científico, que divide os fenômenos do corpo dos fenômenos sociais como sendo objetos de estudo exclusivos e por excelência das ciências biológicas e das ciências sociais, respectivamente. De acordo com Sarti (2010), os olhares lançados sobre um mesmo objeto de estudo por áreas do conhecimento diferentes tem o poder de transformar esse objeto radicalmente, isso ocorre em função de cada área se fundar em referências epistemológicas distintas. São essas referências que distinguem os campos dos saberes, bem como são as diferenças nas abordagens que contribuem para que o olhar sobre um determinado objeto se amplie e atinja outras dimensões.

No entanto, algumas dificuldades podem surgir ou serem impostas pelo campo ao longo da pesquisa. Algumas dessas dificuldades podem se traduzir em obstáculos epistemológicos, ou seja, em dificuldades que surgem a partir do processo de conhecer, sofrendo este com lentidões e conflitos (Bachelard, 1996). Além disso, os espaços, muitas vezes institucionais, nos quais se realiza a pesquisa antropológica na área da saúde são considerados espaços de poder, nos quais os saberes das ciências biológicas são encarados socialmente como as referências legitimas, de maneira que, pesquisas desta natureza consistem em pesquisas realizadas em campo up. "Este termo foi posto por Nader (1969) para consolidar e categorizar um campo que se firma a partir de instituições, grupos sociais e práticas que reproduzem relações de dominação determinadas socialmente. (NADER, 1969 apud MAUX, 2017, p. 23)". Isso implica dizer que, dependendo do campo escolhido para realizar a pesquisa antropológica na área da saúde, podemos nos deparar com uma série de problemas que se estendem desde a entrada no campo até ao estabelecimento de um diálogo profícuo com os interlocutores. Assim, se faz necessário observar essas problemáticas para que possamos criar estratégias a fim de viabilizar a produção de conhecimento pela Antropologia da Saúde.

Com a finalidade de compreender a configuração atual dos estudos em genética[2] na Paraíba, realizei um mapeamento centrado na oferta de disciplinas voltadas para o ensino de genética nas universidades públicas do Estado. A partir disso, pude levantar dados que me fizeram refletir acerca das implicações que o ensino de genética tem na formação dos profissionais da área da saúde e nas repercussões que a sua atuação profissional pode ter na vida dos adoecidos genéticos e de suas famílias, sendo este o mote do meu trabalho.

[2] O termo "genética" que se apresenta no título se refere a uma modalidade contemporânea do conhecimento/desenvolvimento da genética, atualmente designada como nova genética. Segundo Acero (2011:811), "[por] nova genética, entende-se o conjunto de novas biotecnologias moleculares aplicadas à saúde, e diferentes da genética clássica".

Contudo, me preocupa o fato das inovações no campo da genética não conseguirem ter o mesmo alcance para as diferentes doenças hereditárias, ou seja, "não tem oferecido o mesmo aporte político e de cuidado em certos casos de adoecimento, como é o caso da anemia falciforme (NEVES, 2017, p.2)".

Assim, este artigo além de analisar os dados que foram coletados a partir do mapeamento, buscando compreender seus significados e impactos no contexto local do Estado da Paraíba, também reflete sobre o processo de construção de alteridade em relação ao tema, a partir da minha aproximação com ele que se deu através da experiência adquirida pela participação no PIBIC. E, concomitantemente, como este processo contribui para a minha formação enquanto cientista social, uma vez que a experiência de pesquisa proporcionada pela iniciação científica tem se revelado produtora de diálogos com outros campos de saber, anteriormente desconhecidos, e produtora de conhecimento científico, ainda que incipiente, indo na contramão da mera reprodução de teorias clássicas, nem um pouco incomum no âmbito universitário. Por isso, esses estudos se inspiram um pouco nos estudos sobre a ciência, pensando a nova genética e a antropologia como campos de interlocução, em particular os efeitos da não "competência" sobre famílias e sobre modos de vida.

LEVANTANDO INFORMAÇÕES: PRIMEIRAS INVESTIGAÇÕES DE UMA APRENDIZ EM ANTROPOLOGIA

Do ponto de partida da minha inserção na iniciação científica, pode-se dizer que um universo novo se abriu, em termos de possibilidades, a partir disso. A genética, que antes não passava de uma palavra com significado nebuloso, se tornou uma das minhas principais áreas de interesse e, por consequência, de estudo. Não os seus aspectos biológicos, em relação aos quais pouco conheço ou compreendo, mas sim no que diz respeito as implicações sociais que a difusão do conhecimento em genética tem, ou deixa de ter quando pouco explorado, na formação dos profissionais da área da saúde. De maneira que, se possa avaliar que tipo de repercussões o uso desse conhecimento, ou a ignorância em relação a ele, tem na vida dos ditos pacientes, mais especificamente daqueles que vivem com alguma doença genética.

Em relação à minha formação, nunca havia problematizado a possibilidade de realizar uma tal investigação que envolvesse diferentes disciplinas /saberes e profissões a partir da perspectiva antropológica. Por outro lado, o estudo sobre formação, profissão e suas repercussões também reverbera sobre a formação em ciências sociais, sobre práticas de pesquisa e hierarquias de poder no trabalho de campo.

Assim, uma vez inserida no meio científico percebi que não raro o fazer ciência exige de nós um olhar minucioso no que diz respeito aos aspectos cotidianos da vida social de um determinado grupo, em alguns casos, mas também em relação as idiossincrasias, por vezes manifestas em sutilezas, de um dado objeto de estudo. Por essa razão, ou seja, pela necessidade de procurar apreender os detalhes, por vezes tão óbvios que tendem a passar despercebidos, que se faz mister encarar o fazer ciência enquanto um processo contínuo, que pode ocorrer a partir e durante a vida acadêmica. Nesse sentido, a ideia de construir conhecimento científico como sendo uma atividade quase artesanal, apresentada por Wright Mills (1969), começa a se delinear.

De acordo com Wright Mills (1969) o conhecimento científico é produto de um processo chamado por ele de "artesanato intelectual", que consiste em construir um arquivo com anotações que sejam capazes de conectar as experiências pessoais de um cientista com o que ele está fazendo e estudando academicamente num dado momento da sua vida. O autor acredita que fazer ciência implica em atentar para os acontecimentos cotidianos e ser capaz de ver neles questões passíveis que serem estudadas cientificamente. Tais questões podem trazer elementos novos para a pesquisa em desenvolvimento, ou vir a ser mote de pesquisa futura, e devem ser colocadas e trabalhadas no arquivo que o autor recomenda que se tenha.

Foi observando atentamente as discussões levantadas por autores como Brandão (2007), Bachelard (1996), Wright Mills (1969) e Löwy (1994) resgatando o trabalho de Fleck que comecei a orientar o meu olhar para questões ignoradas pela maioria, seja por sua aparente obviedade, – ou naturalização isso –, seja por sua aparente pequenez comparada a outras questões, consideradas maiores e mais relevantes socialmente[3]. A leitura desses autores, todavia, me desafiou a direcionar o meu olhar e meus esforços em outra direção, mas a principal responsável por conferir tais sentidos a essas leituras que realizei foi a poesia de Manoel de Barros, ele foi o primeiro autor que conheci a exortar as miudezas, os pormenores da vida cotidiana, conferindo a estes valores até então desconhecidos. Assim sendo, ao longo do desenvolvimento do projeto de pesquisa do qual faço parte fui tomada por algumas inquietações, a partir delas fui refletindo sobre o campo da genética na Paraíba e da necessidade de estudos que versem sobre essa temática, tanto que este trabalho é produto disso.

Com esta perspectiva, parto do pressuposto de que o contato com a genética nas graduações da área da saúde na Paraíba é demasiado reduzido, isso se levarmos em conta a relevância que o conhecimento genético tem para a biomedicina, haja vista que a partir

[3] Este é um ponto importante para pensar antropologicamente, visto que diz respeito ao que a sociedade e seus grupos definem/estabelecem como temáticas relevantes, envolvendo uma grande complexidade visto que é mobilizado por diferentes esferas da vida social com seus interesses e ideologias.

dele novas modalidades de adoecimento têm sido "criadas" ou "descobertas". Além disso, o ensino da genética em cursos da área de saúde aparentemente tem impactos diretos e indiretos na construção de conhecimento, no desenvolvimento de novas pesquisas e na "criação" de tratamentos adequados as especificidades de cada doença – melhor dizendo, parece ser esse o impacto da nova genética para a biomedicina, tendo em vista a sua popularização[4]. Ou não apresentam tais impactos quando o conhecimento em genética é subexplorado. Essa hipótese foi formulada a partir de uma breve avaliação dos dados que foram reunidos através da pesquisa que realizei, consistindo esta em um mapeamento.

A distribuição e recorrência de disciplinas voltadas para os estudos em genética nos cursos de graduação da área de saúde, sendo 10 cursos da UFPB, 5 da UFCG e 5 da UEPB, foram observadas ao longo do mapeamento que realizei junto às páginas das instituições de ensino superior e públicas da Paraíba. Os cursos que figuraram no mapeamento foram os seguintes: Medicina, Enfermagem, Odontologia, Fisioterapia, Fonoaudiologia, Ciências Farmacêuticas ou Farmácia, Educação Física, Nutrição, Terapia Ocupacional e Biomedicina. Nestes, pude levantar a quantidade de disciplinas cujo conteúdo era dedicado aos estudos em genética existentes em cada curso da área da saúde. Também observei a existência ou inexistência de departamentos voltados para os estudos em genética, registrando quem são os docentes que estudam o tema nos respectivos cursos.

Todo o mapeamento foi realizado exclusivamente por meio da internet, para isso visitei os sites de cada um dos cursos da área da saúde, bem como dos departamentos aos quais estes se encontram vinculados. A despeito da maioria desses sites apresentarem problemas consideráveis em termos de organização, em termos de clareza das informações, se encontrando dispersas e, por vezes, de difícil acesso, estando não raro sem atualização há alguns anos, foi reunindo os dados dispostos neles que construí o mapeamento supracitado. Destarte, a busca constituiu no exame visitei das grades curriculares de cada curso, sistematizada a partir de: primeiro, identificar se havia alguma disciplina voltada para os estudos em genética e, em seguida, caso houvesse, se ela era a única ou se outras disciplinas afins eram ofertadas. Por fim, procurei nos sites por departamentos, isso em relação a cada curso, e Centro Administrativo, ao qual este é vinculado, voltados para os estudos em genética, assim como, no caso de existir algum departamento, quais são os docentes vinculados a estes.

Levando em conta que uma das particularidades da pesquisa consiste no fato de ter sido realizada exclusivamente em ambiente virtual, as suas implicações merecem ser levadas em consideração. Como por exemplo, a impossibilidade de acessar certos dados

[4] Não é incomum o leitor encontrar uma literatura sobre a genética, veja-se, por exemplo, O polegar do pianista.

por não estarem disponíveis online. Isso significa dizer que diferente de uma pesquisa de campo, que se caracteriza por usualmente lançar mão do método etnográfico, e a partir disso realizar a pesquisa antropológica, que consiste em descrever e analisar práticas socioculturais com o intuito de compreendê-las, sendo assim um instrumento usado pela Antropologia que enquanto ciência interpretativa busca compreender os significados dos fenômenos que estuda (Geertz, 1978); a pesquisa antropológica realizada na e através da internet, que será aqui chamada de netnografia (Polivanov, 2013), consiste em uma adaptação do método etnográfico no que tange a análise, a coleta de dados e as questões éticas, apesar disso tem as suas especificidades, como o afastamento físico do objeto de estudo e a mediação realizada pela tecnologia entre pesquisador e pesquisado ou objeto de estudo.

De acordo com a literatura acerca de etnografia realizada virtualmente, Polivanov (2013) afirma que a principal dificuldade apontada pelos autores em relação a essa modalidade de pesquisa é a mudança recorrente característica dos espaços virtuais, tal como a facilidade e rapidez em que a mudança ocorre. A despeito dessa característica supracitada relativa as pesquisas realizadas online a minha maior dificuldade foi justamento o seu oposto. Ou seja, ao invés da mutabilidade constante dos espaços virtuais, com atualizações e reconfigurações frequentes de sites, blogs e afins, se constituírem na principal dificuldade do processo de pesquisa, foi justamente a ausência de atualização das informações e dados, bem como do refinamento destas, que se revelou um entrave ao desenvolvimento da minha pesquisa. De maneira que, não consegui obter alguns dados que considero importantes, como quem são os docentes que ministram as disciplinas de genética em cada curso.

No que diz respeito aos estudos em genética no estado da Paraíba, consegui levantar os seguintes dados sobre a situação de tais estudos nas universidades públicas do Estado. Na UFPB os principais departamentos envolvidos com os estudos genéticos são o Departamento de Pediatria e Genética do Centro de Ciências Médicas (CCM) e o Departamento de Biologia Molecular do Centro de Ciências Exatas da Natureza (CCEN) – este último oferece a maioria das disciplinas voltadas a genética que são estudadas nos cursos da área da saúde, inclusive, o departamento foi criado para isso. Os cursos para os quais o Departamento de Biologia Molecular ministra disciplinas de genética são os seguintes: Ciências Farmacêuticas, Enfermagem, Fonoaudiologia, Odontologia, Terapia Ocupacional e Biomedicina. Em um momento posterior, no qual fui a campo e tive contato com um dos quatro profissionais reconhecidos como referência na área da genética na Paraíba, isso segundo Maux (2017), o interlocutor afirma que há um Ambulatório de Genética no Hospital Universitário Lauro Wanderley (HULW), localizado na UFPB.

De acordo com os dados que consegui acessar, na UFCG não há nenhum departamento voltado aos estudos genéticos, no entanto, tem como docente uma profissional cujo currículo na área está associado a uma especialização específica, vinculada ao Centro de Ciências Biológicas e da Saúde (CCBS). Além dessa característica, é a única médica com o título de especialista em genética reconhecida pela Sociedade Brasileira de Genética Médica e Genômica (SBGM), na Paraíba.

Já na UEPB identifiquei a existência do Laboratório de Genética e Biologia Molecular (LGBM), este é vinculado ao centro de Ciências Biológicas e da Saúde (CCBS), localizado no Campus I, em Campina Grande. Há também o Núcleo de Estudos em Genética e Educação (NEGE) que é vinculado ao Programa de Pós-graduação em Saúde Pública (PPGSP-UEPB), localizado também no Campus I.

No que tange a oferta de disciplinas que versam sobre a genética, observa-se que o número de disciplinas obrigatórias, nos cursos da área da saúde sobre o tema, é mais ou menos o mesmo tanto na UFPB quanto na UFCG e na UEPB. Isso significa dizer que, em média uma disciplina que trata sobre genética é ofertada em toda a graduação, enquanto disciplina obrigatória, nos cursos da área da saúde nas três instituições. Essa disciplina, geralmente, compõe o chamado "ciclo básico" do curso, este corresponde ao período inicial dele, ou seja, os dois primeiros anos de graduação. A disciplina integra as disciplinas definidas como "obrigatórias". A única exceção é o curso de Biomedicina da UFPB, que oferece duas disciplinas sobre o assunto. Além dessas duas, existem outras não obrigatórias.

Embora tenha sido possível levantar quais docentes estudam "genética", como comumente é chamada, em cada curso da área da saúde, através da análise dos seus respectivos currículos Lattes, não obtive êxito semelhante ao buscar levantar quem são os docentes responsáveis por ministrar as disciplinas sobre genética nos cursos que pesquisei. Em parte, acredito que a dificuldade em localizar esses docentes está no fato dos dados encontrados nos sites dos cursos e departamentos serem demasiado dispersos e, por vezes, imprecisos dado o tempo que estão sem atualização. Outra problemática, que diz respeito a situação da UFPB especificamente, é o fato da maioria das disciplinas sobre "genética" serem ministradas por professores de outro departamento, ou seja, o Departamento de Biologia Molecular, e não o próprio departamento ao qual o curso é vinculado.

As tabelas abaixo ilustram os dados citados anteriormente.

Tabela 1 – Distribuição por instituição, cursos de graduação, disciplina, profissional

Instituição	Cursos	Disciplina(s)	N° de Profissionais
UFPB	Medicina	Doenças Genéticas Prevalentes	1
	Odontologia	Genética e evolução	Docente vinculado ao DBM*
	Ciências Farmacêuticas	Genética aplicada a Farmácia	Docente vinculado ao DBM
	Enfermagem	Genética molecular e humana	Docente vinculado ao DBM
	Fisioterapia	Genética e Evolução	0
	Fonoaudiologia	Fundamentos de Genética	Docente vinculado ao DBM
	Educação Física	Não há disciplina	-
	Nutrição	Genética e evolução	0
	Terapia Ocupacional	Tópicos de genética	Docente vinculado ao DBM
	Biomedicina	Genética molecular e humana; Tópicos em genética aplicada	Docente vinculado ao DBM

Fonte: pesquisa de campo, 2017
*Departamento de Biologia Molecular (DBM)

Tabela 2 – Distribuição por instituição, cursos de graduação, disciplina, profissional

Instituição	Cursos	Disciplina(s)	N° de Profissionais
UFCG	Medicina	Genética médica	1
	Odontologia	Genética e Evolução	1
	Farmácia	Genética geral	0*
	Enfermagem	Genética	1
	Nutrição	Genética	0*

Fonte: pesquisa de campo, 2017
*Não foi identificado o docente que ministra a disciplina

Tabela 3 – Distribuição por instituição, cursos de graduação, disciplina, profissional

Instituição	Cursos	Disciplina(s)	N° de Profissionais
UEPB	Educação Física	Não há disciplina	-
	Odontologia	Genética Humana	0*
	Farmácia	Genética	0*
	Enfermagem	Citologia e Genética	0*
	Fisioterapia	Genética Humana	0*

Fonte: pesquisa de campo, 2017
*Não foi identificado o docente que ministra a disciplina

Esses dados nos ajudam a refletir sobre o estado atual dos estudos em genética na Paraíba. Assim sendo, Maux (2017) traz alguns elementos que nos ajudam a pensar

acerca do desenvolvimento da Genética no Estado. De acordo com Gilberto, um dos interlocutores de Maux, aquele que ela nomeia de interlocutor-chave (Brandão, 2007), observa-se que a genética, enquanto área de conhecimento e especialização, não está entre as principais áreas de interesse dos estudantes de medicina, por exemplo. É importante levar em consideração que esse interlocutor é professor de genética há quarenta anos no ensino superior. A partir do seu relato é possível reunir algumas pistas sobre quais são as "razões" que fazem da genética uma área e carreira de pouco interesse para os discentes de medicina, mas também para os discentes dos demais cursos da área da saúde.

Algumas dessas pistas dizem respeito a ausência de investimentos para o desenvolvimento da genética na Paraíba; as dificuldades de inserção profissional, uma vez que a genética não é uma especialidade incorporada pelo Sistema Único de Saúde (SUS); as representações sobre a genética como sendo uma área "difícil", pela associação com a complexidade tecnológica, também é outro fator de "repulsão"; a ausência da perspectiva de um retorno financeiro que compense a especialização e atuação na área, na Paraíba.

No meu primeiro contato com esse interlocutor, chamado por Maux (2017) de Gilberto a fim de preservar a sua identidade, ele forneceu as seguintes informações: considera como entrave ao desenvolvimento da Genética o fato de ser esta uma área de estudo contínuo, portanto, exige um tipo de dedicação especial por parte do profissional, o desinteresse do Estado em relação a Genética, refletido na ausência de investimentos para fomentar a pesquisa seria outro fator. E a despeito de todas as dificuldades mencionadas pelo interlocutor, ele acredita que ter vocação é condição necessária para atuar na área, bem como para ministrar aulas sobre o tema.

Ademais, Gilberto aponta para características relativas a prática clínica do geneticista que podem figurar entre as razões pelas quais a Genética não se constitui numa área de especialização e atuação tão atraente quanto as outras áreas. Segundo ele, faz parte do ofício do geneticista atender não só o paciente, mas também a sua família, saber ouvir, procurar compreender o contexto social do adoecido e comprometer-se com o paciente. Ou seja, é uma especialidade que demanda um tipo de dedicação ao ofício, bem como a cada paciente e sua família, bastante específica. Nesse caso, não basta diagnosticar a doença, prescrever um tratamento e acompanhar a evolução do paciente, se faz necessário buscar compreender os fenômenos sociais relativos e produzidos pelo adoecimento.

Isso implica dizer que as doenças genéticas demandam uma compreensão contextual da doença por parte do profissional que atende o adoecido e a sua família, uma vez que existem fenômenos, geralmente fenômenos sociais, relacionados ao adoecimento que "extrapolam" a genética, expressão esta usada por Gilberto. E é aí que entram os estudos realizados pela Antropologia da Saúde. De acordo com Navon (2011), as Ciências Sociais estão cada vez mais encontrando elementos de inserção entre a Genética e os fenômenos

sociais. Isso significa que a partir de um fenômeno geralmente tomado como apenas biológico, os cientistas sociais estão tentando superar a dicotomia natureza-cultura ao buscar conexões entre o adoecimento genético e as implicações sociais deste, bem como buscando compreender a rede de atores sociais implicados nesse processo.

Um exemplo disso é o estudo realizado por Aureliano (2015) no Rio de Janeiro com duas famílias que vivem e convivem com a Doença de Machado Joseph (DMJ) há pelo menos duas gerações. O desenvolvimento da nova genética e da biomedicina se revelam importantes no sentido de conferir um significado ao adoecimento, justificar a necessidade de afastamento das atividades laborais dos indivíduos afetados severamente pelos sintomas de doenças como a DMJ e ajudar as pessoas com histórico familiar, mas assintomáticas, a tomarem decisões importantes em suas vidas, como ter ou não filhos. No entanto, a despeito do avanço tecnológico, há pessoas que escolhem não realizar o teste preditivo para saber se tem ou não a doença, pois acreditam que não faria sentido descobrir portar a doença antes dela manifestar os primeiros sintomas, haja vista que não existe cura.

Embora as famílias estudadas por Aureliano (2015) tenham histórico familiar de doença hereditária rara, conheçam o diagnóstico da doença, assim como os sintomas e risco relativos a esta, isso não significa dizer que a lógica da saúde reja as suas vidas, escolhas e relações, existem outros valores que mediam a experiência da doença dos indivíduos. "O que tenho observado, e outros estudos etnográficos também (Lock 2008; Weiner 2011; Chilibeck et al. 2011), é que a genética tem muita importância, mas não se torna um determinante para a construção de projetos relacionados à família e sua reprodução (AURELIANO, 2015, p.16)". Nesse sentido, a experiência familiar da doença pode fazer com que os genes sejam reinterpretados a partir da história familiar e não que a história familiar dos indivíduos seja mudada radicalmente em função da genética. De acordo com a autora, pesquisas etnográficas na área da saúde têm revelado que as subjetividades relacionadas ao corpo e à doença não são estáveis tampouco homogêneas, bem como variam as concepções acerca do uso das tecnologias biomédicas.

REFLETINDO SOBRE A EXPERIÊNCIA: RELAÇÕES ENTRE ANTROPOLOGIA, ANTROPOLOGIA DA SAÚDE E OUTRAS CIÊNCIAS – APRENDENDO DIFERENÇAS

Historicamente a Antropologia é conhecida por se debruçar sobre saberes oriundos de lugares e grupos socialmente desautorizados e conferir a eles a categoria de saber científico, isso a partir da autoridade que o antropólogo constrói junto com seu objeto de estudo. Essa é uma das questões problematizadas pela Antropologia na contemporaneidade,

ou seja, o lugar a partir do qual o antropólogo vê, escuta, fala e escreve, problematizando o antropólogo como autor, que foi colocada nos termos de James Clifford (2008) como o problema da "autoridade etnográfica".

Nos estudos realizados pela Antropologia da Saúde, porém, o antropólogo passa por uma situação singular que é partir de um lugar desautorizado – e é partindo desse lugar que o antropólogo se situa no campo – para dialogar com os seus interlocutores, bem como para produzir conhecimento sobre o campo estudado representado pela área da saúde e da "genética". "Ao contrário do que geralmente ocorre com seus pares, ele tem que se enfrentar com o fato de que o lugar de autoridade, no campo interdisciplinar da saúde, não é o do saber antropológico, mas o das ciências biomédicas (SARTI, 2010, p.80)." Nesse sentido, é necessário levar em conta os conhecimentos produzidos pelas ciências biológicas e pelo saber biomédico, assumindo o lugar de "mais verdade" que ocupam na sociedade ocidental, para que a Antropologia possa estabelecer um diálogo, que deve se refletir em sua perspectiva teórica e metodologia de pesquisa, com esses saberes.

Em pesquisas realizadas em campo up existe uma tensão implícita entre os sujeitos que são considerados as autoridades legítimas daquele campo e o antropólogo que se propõe a estudar uma área que não é "a sua". Afinal, a Antropologia tradicionalmente se caracterizou por estudar a cultura de povos longínquos. Essa tensão, porém, pode ser expressa das mais variadas formas, um exemplo disso é o silêncio omisso de administradores ou indivíduos que precisam autorizar, em alguma medida, o desenvolvimento da pesquisa, mas não o fazem ou fazem sem estabelecer os limites que consideram apropriados e definir a sua perspectiva sobre aspectos importantes da pesquisa e que implicam em seu desenvolvimento. Situações como essa são muito bem ilustradas pelo trabalho de Nascimento (2010), quando fala sobre a pesquisa que deu origem a sua tese de doutorado e os desafios que enfrentou durante tal empreitada. Essa atitude omissa, relatada por Nascimento, em relação à pesquisa antropológica desenvolvida na área da saúde pode indicar um comportamento que em última instância objetiva minar o andamento da pesquisa, porém, não explicitamente, por parte das autoridades desse campo. Isso caracteriza o que significa ocupar um lugar desautorizado enquanto antropólogo que se propõe a estudar a área da saúde.

Curiosamente, como aponta Nascimento (2010), mas também Da Matta (1978), a formação acadêmica em Ciências Sociais e/ou Antropologia não nos prepara para enfrentar as situações de tensão e dificuldade não só comuns, mas largamente conhecidas, que se fazem presentes na pesquisa de campo. No caso de Nascimento (2010), o autor aponta para a necessidade não só de falar sobre essas tensões, mas também de encará-las de forma direta a fim de poder realizar a pesquisa refletindo constantemente sobre

as questões e problemáticas inesperadas que inevitavelmente acabam surgindo, sendo algumas delas consequência de pesquisar em espaços de poder ou tomá-los como objeto de estudo.

Relacionando essa reflexão a minha experiência estudando a área da saúde, posso dizer que a preparação na graduação em Ciências Sociais é bastante limitada para o que é estar "em campo", ainda que tenha estado nele por um período de tempo relativamente curto e o foco desse trabalho seja uma netnografia (Polivanov, 2013), acredito que vale a pena uma ou duas palavras sobre a experiência de pesquisa em campo up.

Trabalhos como os de Da Matta (1978) e de Pires (2011), nos dão ideia do que implica estar em campo, bem como ajudam a nos preparar psicologicamente para situações que ocorrem com certa frequência durante a feitura de uma pesquisa. Ambos os autores fornecem elementos que nos ajudam a compreender os aspectos "extraordinários" que emergem nas situações de pesquisa a partir dos relacionamentos humanos travados entre pesquisador e interlocutor. Isso no intuito de mostrar que tanto o medo do desconhecido antes de entrar no campo (Pires, 2011) quanto o afloramento da subjetividade do pesquisador no campo (Da Matta, 1978) fazem parte a prática etnográfica. Sentimentos estes que são muito mais comuns do que a literatura clássica aponta. Além do mais, estes trabalhos tem a função de nos alertar para o que nos espera ao sairmos de nossa zona de conforto. Algo que tive a oportunidade de vivenciar a partir de duas experiências de campo marcantes até então, a primeira ocorreu em uma ida a um hospital pediátrico, em João Pessoa e a segunda se deu na UFPB.

A primeira experiência ocorreu em um hospital pediátrico, em meados de novembro de 2017. Estive lá com o objetivo de observar um evento organizado por parte da equipe do hospital a fim de apresentar uma equipe multiprofissional, composta por médica, assistente social, fonoaudióloga, psicóloga e dentista, que intentam atender pacientes com a doença falciforme para promover uma melhoria na qualidade de vida dessas pessoas e de suas famílias. Um ponto importante é o fato dessa médica, que trabalha no hospital pediátrico, ser uma das referências no campo da genética na Paraíba, inclusive, é vinculada a uma universidade pública do Estado, embora seja hematologista atua também na área da genética realizando diagnósticos laboratoriais, segundo o seu Lattes, e da pediatria. Além desse momento de apresentação da equipe e da realização de uma palestra sobre a doença falciforme, houve um momento anterior de diálogo entre as mães de pacientes do hospital, onde elas compartilharam algumas de suas vivências relativas a doença falciforme, dentre elas a experiência de conviver com a "ignorância" da maioria dos profissionais de saúde sobre a doença e da população em geral.

A sensação ao estar fazendo pesquisa nesse lócus foi de estranhamento quase que constante, tanto da minha parte enquanto pesquisadora e cientista social em formação,

quanto das pessoas que lá estavam, fossem profissionais ou parentes dos pacientes, que me olhavam com um aparente questionamento nos olhos, qual seja: "o que será que ela está fazendo aqui?". Ora, uma vez que não me assemelhava nem um pouco com uma profissional da área da saúde, aquele lugar não parecia ser meu. Apesar disso, consegui transitar pelo espaço que corresponde ao hospital sem grandes dificuldades, provavelmente por ser um dia de evento e por estar acompanhada por uma pesquisadora já conhecida pelos indivíduos que lá trabalham e frequentam.

Já a segunda experiência se deu na UFPB. Por seu turno, se a primeira experiência foi marcada pelo estranhamento, esta segunda foi permeada por uma tensão implícita entre a autoridade do campo, diante da qual estávamos, e nós – além de mim havia outros dois pesquisadores, mais experientes do que eu. Nesse encontro o interlocutor fez uso de linguagem biomédica ou técnica quase que o tempo todo. O diálogo que se estabeleceu era basicamente um diálogo entre pares – haja vista, que uma das pesquisadoras presentes é médica de formação, embora também seja antropóloga –, que foi travado por esses dois indivíduos, socializados a partir do saber biomédico.

O diálogo foi conduzido e controlado pelo interlocutor, que parecia querer colocar o discurso biomédico no centro da discussão que estava sendo travada, reservando para a antropologia um lugar secundário, quase que margeando a discussão. Foi como se o nosso papel ali consistisse em nos colocar a disposição do saber biomédico para produzir conhecimento, a partir da antropologia da saúde, sobre aquilo que ele entendia que remetia ao "social", enquanto um conjunto de características demográficas e de classe, condições que "normalmente' não são estudadas pelos profissionais da saúde, talvez por não ser "próprio" da sua área de estudos. Ou seja, o lugar ocupado pela antropologia da saúde nesse cenário é o de conhecimento residual, que tem por função subsidiar o saber biomédico, justamente pela insistência em se dividir os fenômenos do corpo e da saúde dos fenômenos sociais e culturais. De maneira que, é como se o conhecimento produzido pela biomedicina estivesse fora do alcance da análise cultural (Sarti, 2010), como se não fosse perpassado pelo tempo histórico e por construções socioculturais, tal como outros saberes e aspectos da vida em sociedade.

Nesse sentido, há uma dimensão política a ser enfrentada, que vem à tona nos estudos antropológicos realizados dentro da área da saúde. Essa dimensão política está relacionada com a necessidade de interlocução, em alguma medida, da Antropologia frente ao saber biológico e biomédico, se colocando enquanto área capaz de produzir conhecimento sobre a área da saúde em seus próprios termos e com valor heurístico equivalente a produção de conhecimento das ciências biológicas. É nessa perspectiva de interlocução entre os saberes antropológico e biomédico que a noção de interdisciplinaridade se delineia, esta implica na "separação" das áreas do conhecimento, no sentido de reconhecer as suas diferenças e,

portanto, sua alteridade. De maneira que, "O primeiro movimento em direção ao diálogo é o da separação, para que o passo seguinte leve ao encontro possível (...) (SARTI, 2010, p.78)".

Destarte, o estudo antropológico sobre a genética, no sentido das suas implicações na formação e prática profissional em genética médica e clínica, na oferta de cuidados aos adoecidos e na criação de novos padrões de adoecimento, se encontra dentro desse universo de disputas entre os campos científicos. Dessa forma, a minha iniciação no âmbito da pesquisa e nos domínios da genética enquanto campo empírico e epistemológico foi marcada pela inserção dessas questões e problemáticas sobre o fazer ciência, bem como sobre as disputas e conflitos a partir dos quais os campos se constroem e se definem.

O que percebi é que, desde o início do Projeto Genoma Humano (PGH), executado a partir das décadas de 1970/1980, ocorreu uma crescente popularização do conhecimento sobre "genética", a partir disso observa-se uma mudança gradativa no que diz respeito as interpretações conferidas ao adoecimento e a saúde. De maneira que, não raro em conversas corriqueiras características relativas ao adoecimento e/ou à saúde são atribuídas a "genética" das pessoas. As influências do conhecimento genético deste lado do globo se verificam nos mais diversos aspectos da vida cotidiana, um exemplo de tais influências são as contribuições que a genética tem dado em diagnósticos de doenças congênitas ainda no período pré-natal, como é o caso das aneuploidias dos cromossomos sexuais (ACS). Desde a década de 1970 um conjunto de exames médicos: sanguíneos, imagéticos, do líquido amniótico, tem convergido para a detecção relativamente precoce de determinadas "anomalias" (Löwy, 2011). Com efeito, pode-se dizer que a genética não só faz parte como incide diretamente na vida cotidiana na contemporaneidade.

A despeito da relevância científica e dos impactos que os conhecimentos em "genética" têm causado na detecção de novas doenças e na oferta de cuidados específicos em saúde aos adoecidos genéticos, observa-se que as pesquisas voltadas a "genética", bem como a oferta de disciplinas que versem sobre o tema não têm tanta ênfase nos cursos da área de saúde, nas universidades públicas do estado da Paraíba. Assim sendo, surgiu o questionamento acerca de quais impactos o conhecimento sobre genética têm, ou deixa de ter, na formação dos profissionais da área da saúde.

A experiência de indivíduos que vivem e de seus familiares que convivem com a doença falciforme é um dos pontos de partidas possíveis para nos ajudar a pensar sobre as questões anteriormente citadas. A aproximação com a doença falciforme, que consiste em uma doença que altera o formato das hemoglobinas e, portanto, dificulta o transporte do oxigênio pelo o organismo, e foi identificada em 1910 pelo médico James Herrick (Diniz e Guedes, 2007), contribuiu para reflexão sobre os impactos que o conhecimento em genética usado pelos profissionais de saúde, ou a ausência deste, tem na vida daquelas

pessoas que vivem e convivem com a doença. Isso, porque esses indivíduos precisam de acompanhamento médico sistemático a fim de reduzir a morbidade e melhorar sua qualidade de vida, no entanto, de acordo com os relatos que foram presenciados em campo se observa considerável dificuldade dos adoecidos receberem o tratamento que necessitam, ao menos na Paraíba. O que pode ser consequência da não implantação do Programa de Anemia Falciforme do Ministério da Saúde – PAF-MS no Estado, mas também pode ser produto do pouco interesse em estudar e se especializar em Genética, que acaba incidindo na oferta de cuidados em saúde.

Falar sobre essas questões a partir de uma perspectiva antropológica nos permite visualizar aspectos relativos a área da saúde, a formação profissional, os impactos desta na vida das pessoas e a vivência de indivíduos que são portadores de alguma doença "de longa duração", trazendo um enfoque diferenciado para os estudos nesse campo, maximizando questões e atores sociais que não são usualmente abordados nos estudos sobre a área da saúde. A esse respeito Sarti (2010) diz o seguinte:

> A questão ética e epistemológica que está posta para o antropólogo, no que se refere ao estatuto do saber antropológico, é a de buscar o lugar possível de reconhecimento e legitimidade para o discurso de seu "objeto" transformado em sujeito, atribuindo-lhe um estatuto de saber, pensando o discurso como estrutura que inscreve não apenas o sentido da palavra enunciada, mas também o das práticas e das relações nas quais se enuncia. *Essa questão é particularmente relevante no campo da saúde, pelo não reconhecimento do discurso do doente pelo discurso biomédico*. (SARTI, 2010, p.80) (Grifo meu)

O QUE DIZEM AS INFORMAÇÕES RECOLHIDAS

O desenvolvimento da pesquisa, de certa forma, comprovou o que Maux (2017) apontou no seu trabalho, embora este tenha por foco a formação profissional do geneticista, e não o desenvolvimento de estudos sobre genética, existem pontos de convergência entre os dois objetos de estudo que podem ser relacionados. Em relação ao campo empírico paraibano, Maux (2017) o considera frágil e de difícil acesso. Objetivar levantar dados sobre estudos em genética na Paraíba, a partir de uma netnografia, mostrou o quão inacessível esse campo de estudos pode ser, afinal, não consegui acessar alguns dados que me propus a levantar. Atribuo essa lacuna no meu trabalho ao método de pesquisa que usei, no entanto, me pergunto se teria, de fato, obtido um resultado diferente caso tivesse ido a campo com a finalidade de questionar funcionários e/ou administradores dos centros e departamentos aos quais cada curso da área da saúde é vinculado sobre certas questões que eu pretendia sanar. Coloco isso em xeque por duas razões: primeiro pelo fato de pesquisas realizadas na área da saúde, a partir de uma perspectiva antropológica,

consistir em pesquisas em campo up (Nader, 1969), portanto, perpassadas por relações de poder que tendem a dificultar, ou no mínimo tornar tenso, o desenvolvimento das pesquisas e segundo por ser eu uma mulher, jovem e em processo de formação acadêmica em Ciências Sociais, talvez um perfil de pesquisadora que inspire pouca credibilidade para os meus interlocutores hipotéticos.

No entanto, as informações reunidas a partir do mapeamento nos ajudam a ter uma noção do andamento dos estudos em genética nas universidades da Paraíba. Uma vez que é no âmbito da graduação que, muitas vezes, temos os primeiros contatos com determinadas áreas de estudos e temáticas, considero que a baixa oferta de disciplinas sobre genética nos cursos da área da saúde um dado sintomático. Isso, tomando como exemplo a medicina, pois "O início da formação nas escolas médicas proporciona ao indivíduo, além de sua experiência de socialização e formação conjunta, a escolha da especialidade em que o mesmo vai vivenciar um outro universo social cada vez mais voltado para a valorização do conhecimento especializado (MAUX, 2017, p.40)." Segundo Gilberto, referindo-se aos discentes de medicina, estes não valorizam suficientemente os estudos em genética, apesar do interlocutor considerar que a genética é o futuro da medicina. E isso, muito provavelmente, deve se refletir na escolha ou não da genética enquanto área de especialização.

A socialização dos profissionais de saúde, em especial dos médicos, num modelo de conhecimento determinado, ou a ausência de socialização, está relacionada com uma forma de governo específica sobre as pessoas. Isso implica dizer que a forma como os médicos estão sendo socializados enquanto profissionais da saúde irá incidir no controle sobre os corpos e, em última instância, sobre as vidas das pessoas. Essa socialização, porém, tende a mudar ao longo do tempo, de acordo com as descobertas científicas, com o estilo de pensamento que os profissionais seguem, com as demandas de cada época e sociedade.

Nesse sentido, "O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio–política. A medicina é uma estratégia bio–politica (FOUCALT, 1979, p.47)." Esse tipo de controle exercido sobre as pessoas e populações tende a se intensificar de acordo com o aumento do consumo médico. Segundo Boltanski (1989), o aumento do consumo médico pela população em geral – deixando, em certa medida, de configurar um privilégio das classes "altas" – se justifica pela mudança na "cultura somática" das pessoas, motivada pela diminuição do uso do corpo nas atividades laborais, que tem como consequência o estabelecimento de uma relação mais consciente e sensível das pessoas com o próprio corpo, provocando o aumento no consumo médico.

Isso ocorre em virtude do estabelecimento de uma consciência corporal mais aguçada, de maneira que necessidades corporais inéditas passam a ser percebidas pelo indivíduo, fazendo com que sua satisfação exija o consumo de uma série de bens e serviços. Outros fatores convergiram para o aumento do consumo médico, quais sejam: a instituição de uma economia de mercado e o aumento da escolaridade da população, ambos os fenômenos contribuíram para reconhecer e legitimar a figura do médico como detentor do monopólio do conhecimento por excelência sobre o corpo, a saúde e a doença.

Um fato apontado por Boltanski que é digno de nota é que a produção dos serviços médicos produz a necessidade do usufruto desses serviços, uma vez que produzem tanto a doença quanto o doente, fazendo com que as pessoas sintam que precisam consumir tais serviços. Ademais, fornecem categorias a partir das quais as pessoas identificam os sintomas psicológicos e/ou físicos que indicam a doença e, portanto, a necessidade de consultar um médico. Dessa forma, a necessidade de acesso aos serviços médicos é algo que passa pelo âmbito social e cultural, de maneira que o aumento das demandas por tais serviços vai ser alimentado pelas demandas da sociedade em que se vive, um exemplo disso é a exigência dos trabalhadores, quando doentes, levarem para a empresa onde trabalham atestados médicos para comprovar o seu estado de saúde. Esta é apenas uma das muitas situações em que os corpos dos indivíduos são controlados pela figura do médico na contemporaneidade.

O controle sobre os corpos exercido pelos médicos, todavia, é uma atividade secular. Isso fica claro a partir da exposição de Foucault em "A microfísica do poder" sobre o surgimento da medicina social na Europa e como esta possibilitou o controle dos corpos das pessoas. Principalmente daquelas mais pobres, portanto, mais suscetíveis a contraírem doenças, dadas as condições precárias em que viviam e falta de recursos para cuidarem da sua saúde e doença, e a proliferarem doenças contagiosas em virtude da grande circulação que essas pessoas tinham pelas cidades, executando os mais diversos trabalhos. O controle dos seus corpos era realizado com o intuito, mas também sob o pretexto, de preservar a saúde da população em geral e, sobretudo, proteger a elite de doenças e pestes.

Diante de tudo isso, pode-se dizer que a especialização em genética na Paraíba não se constitui em uma área de interesse e atuação prioritária para os estudantes da área da saúde, em especial para a classe médica, isso em relação as demais especialidades. Embora exista demanda, ou seja, pessoas que vivem com doenças genéticas, afinal, nem todas as doenças genéticas são necessariamente doenças raras, que necessitam de atendimento especializado, faltam profissionais. A ausência de interesse em genética também é expressa no fato de ter sido abertos quatro editais para médico geneticista na Paraíba, para atuar como docente de uma instituição de ensino superior, e nenhum desses editais obteve inscritos para pleitear as vagas disponíveis (Maux, 2017).

À GUISA DE CONCLUSÃO

Considero que o desenvolvimento e situação atual dos estudos em genética na Paraíba é um campo de pesquisa que ainda tem muito a ser explorado pelas Ciências Sociais e especialmente pela Antropologia da Saúde. O trabalho que está sendo realizado na iniciação científica, por exemplo, é um ponto de partida importante no sentido de alertar para a possibilidade de realizar pesquisas nesse campo e da necessidade de estudos mais aprofundados sobre o desenvolvimento da Genética na Paraíba. Inclusive, a fim de subsidiar a criação de estratégias para fomentar a pesquisa e, quem sabe, ampliar a oferta de serviços especializados, quase inexistentes no Estado atualmente. Além do mais, há outros aspectos dos estudos em genética, da prática dos profissionais da saúde e da oferta e acesso de cuidados médicos aos adoecidos que, a meu ver, merecem ser investigados.

Ademais, "Existe uma gritante falta de dados sobre os profissionais capacitados a exercer a atividade de geneticista e sobre os profissionais que efetivamente trabalham como geneticistas, nas universidades, consultórios, convênios médicos e instituições públicas de saúde." (NOVOA e BURNHAM, 2011, p.62) Os dados levantados por essas autoras indiciam a necessidade de estudos que versem sobre essa temática, haja vista que se verifica poucos estudos que se conduzem no sentido de reunir dados sobre o estado atual das pesquisas em genética no país, da oferta de serviços em genética médica e de levantar a quantidade de profissionais capacitados para oferecer serviços especializados nessa área. Outrossim, os trabalhos realizados tomando essa temática como objeto de estudo releva certa precariedade no que tange aos dados disponíveis para acesso, indicando que este é um campo ainda em desenvolvimento no país e em relação ao qual há a necessidade de estudos mais detalhados a fim de compreendê-lo em profundidade. Dessa forma, este trabalho consiste em uma pequena contribuição para esse campo de estudos que foi viabilizado pela participação no PIBIC.

A iniciação científica se revelou um espaço de investigação assaz profícuo e tem se convertido em uma atividade complementar a graduação, a partir da qual tenho visualizado certos fenômenos que antes sequer sabia que existiam e, muito provavelmente, não teria observado com a atenção e criticidade que merecem caso não os tivesse conhecido nesse espaço de pesquisa e formação que é o PIBIC. Como é o caso dos estudos sobre genética, as suas implicações na formação dos profissionais da saúde e os seus impactos na oferta de serviços em saúde.

Assim, as discussões levantadas pela iniciação científica, que contribuíram para a confecção desse trabalho, chamaram a minha atenção também para a experiência da doença daquelas pessoas que vivem com alguma doença genética. Isso no sentido de procurar compreender quais são as principais dificuldades enfrentadas por esses indivíduos

no acesso de cuidados em saúde, enquanto usuários do Sistema Único de Saúde (SUS), em especial no que tange as pessoas que vivem com a doença falciforme. Uma vez que no Brasil tratar dos acometidos por essa doença é uma questão de saúde pública, dada a sua prevalência, atingindo cerca de 10% da população brasileira, majoritariamente pessoas negras (Carneiro, 2003). Todavia, apesar da criação do Programa de Anemia Falciforme do Ministério da Saúde – PAF-MS, apenas em Minas Gerais o programa foi implantado integralmente e em alguns poucos municípios do país. O que denota certo descompromisso por parte do Estado em relação a implantação desse programa em todo o território nacional, fazendo do PAF, de certa forma, "letra morta".

Essas são situações que compõem o cenário relativo ao âmbito da saúde no país, acredito que estudos realizados a partir de uma perspectiva interseccional, fazendo um recorte de classe e raça, e fazendo uso de um olhar antropológico, talvez nos ajudem a compreender o Sistema Único de Saúde, em termos de atendimento das demandas dos seus usuários, e quais são as razões que justificam a não implantação de programas como o PAF em todo o território nacional, por exemplo.

REFERÊNCIAS

AURELIANO, W. A. Os Valores da Herança: A construção de sentidos para a doença genética rara. In: V REA/XIV ABANNE, 2015, Maceió-AL. V REA/XIV ABANNE, 2015.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. *Sociedade e Cultura*, V. 10, N. 1, jan./jun. 2007, p. 11-27.

BOLTANSKI, L. *As classes sociais e o corpo*. 3.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1989.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, n.49, v.17, p. 117-132, 2003.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos (Org.). *A experiência etnográfica antropológica e literatura no século XX*. 3.ed. Rio de Janeiro: Editora Ufrj, 2008. p. 16-58.

DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter "anthropological blues". In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 21-35.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GUEDES, C. e DINIZ, D. Um caso de discriminação genética: o traço falciforme no Brasil. *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 17(3):501-520, 2007.

LOWY, Ilana. Detectanto más-formações, detectando riscos: dilemas do diagnóstico pré-natal. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre/RS, ano 17, n.35, p. 103-125, jan/jun, 2011.

MAUX, Anatil. **"***Veia científica"***:** um estudo sobre a profissão do geneticista médico na Paraíba/PB. 2017. 63 f. TCC (Graduação) – Curso de Ciências Sociais, Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

MILLS, Charles Wright. Do artesanato intelectual. In: MILLS, Charle Wright. *A imaginação sociológica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1969. p. 211-244.

NASCIMENTO, Pedro. Alguns comentários sobre a mesa "Antropologia em campo up". In: SHUCH, Patrice; VIEIRA, Miriam Steffen; PETERS, Roberta (Org.). *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Florianópolis: Ufsc, 2010. Cap. 5. p. 71-84.

NAVON, D. Genomic designation: How genetics can delineate new, phenotypically diffuse medical categories. In: *Social Studies of Science*, 2011. Disponível em: http://sss.sagepub.com/content/41/2/203. Acesso 24 jan. 16.

NEVES, Ednalva Maciel. *Biomedicina e adoecimento genético*: estudo sobre o desenvolvimento e práticas profissionais da genética no estado da Paraíba, Brasil. Projeto de Pesquisa – PIBIC/CNPq/UFPB/PRPG/GRUPESSC, João Pessoa, maio, 2017.

NOVOA, Maria Concepción; BURNHAM, Teresinha Fróes. Desafios para a universalização da genética clínica: o caso brasileiro. *Rev Panam Salud Publica*, p.61–68, 2011.

PIRES, Flávia Ferreira. Roteiro sentimental para o trabalho de campo. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 20, p.143-148, 2011.

POLIVANOV, Beatriz**.** Etnografia Virtual, Netnografia ou Apenas Etnografia? Implicações dos Termos em Pesquisas Qualitativas na Internet. In: Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 36, 2013. Manaus-AM. *Anais*...Manaus: UFAM, 2013. p.1-15

SARTI, Cynthia. Corpo e doença no transito de saberes. *Revista Brasileira De Ciências Sociais* – VOL. 25 N° 74, p. 77-90, Outubro/2010.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 032. Anthropology, Sustainable Development, and the Environment

CHANGES IN GLOBAL MEANINGS AND PROCESSES ABOUT SUSTAINABLE DEVELOPMENT AND THE ENVIRONMENT

Edward Sankowski
University of Oklahoma, USA

Abstract

This paper is new work added to research in the book, Some Problems and Possibilities for Sustainable Development (SANKOWSKI, HARRIS, HERNIK, 2016). Cultural anthropology of +sustainable development ("SD" for short) is stressed. The classical account of SD is Our Common Future, 1987, The Brundtland Report. The Report concerns shared global problems about economic and societal development, and treats development as requiring care for the environment. In this IUAES 2018 paper, the importance for SD is underlined of global mostly post-1989 transformations in political economy and culture, notably changes in so-called command and market economies. Both SD (now including its 2015 version) and post-Cold-War events need to be interpreted together. Widely shared problems about the environment (e.g., energy issues) continue into a period often called one of global marketization. But what might be regarded as "cultural" aspects of SD increasingly affect a market-defined environment, and vice versa. Cultural norms always have been crucial for markets. Rules change, (political, economic, and cultural), that constitute market arrangements, so variable around the world. "Climate change", but conjoined with other issues now less intensively acknowledged (by some) as environmental, will be re-defined, as cultures and markets, themselves in flux, modify perspectives on priorities about the environment. Anthropology of SD, post-1989, is vital for understanding this.

Keywords: sustainable development, markets, atmosphere, land use

1 INTRODUCTION

This paper is new work added to research in the book, Some Problems and Possibilities for Sustainable Development. (SANKOWSKI, HARRIS, HERNIK, 2016) In this paper, cultural anthropology of sustainable development (here, "SD" for short) is stressed. Anthropology, as well as other disciplines, such as environmental engineering and philosophy, played a role in the aforementioned book as well. Anthropology does not exclusively own the idea of culture. But arguably as of now this discipline (especially one of its four or more fields, socio-cultural anthropology) is still central to further elaboration

of the notion of culture, in interpretive and explanatory activities, and to public advocacy (notably, here, about sustainable development).

2 LET US IDENTIFY VARIED TYPES OF ENVIRONMENTAL ISSUES, BUT ALSO (AS NECESSARY) PRIORITIZE AND (AS NECESSARY AND POSSIBLE) COMBINE TYPES OF ENVIRONMENTAL ISSUES (E.G., CLIMATE CHANGE AND LAND USE ISSUES): SUSTAINABLE DEVELOPMENT DEMANDS ALL THESE OPERATIONS. SUSTAINABLE DEVELOPMENT DEMANDS ALL THESE OPERATIONS, AND ATTENTION TO VARIABLE CULTURAL CONTEXTS, IN ORDER TO ENGAGE VARIED GROUPS AND POPULATIONS.

In this paper, I follow up on various positions in the book, e.g., to take one, that sustainable development covers such a complex web of issues that identification of a variety of issues, prioritization among the issues, and focus on select types of issues (sometimes in combination) is necessary for decision-making (prioritization often differing from society to society, or depending on more local issues, from community to community). The economist and philosopher Amartya Sen has also observed the need for identification of a variety of environmental challenges, beyond global warming, in his view. He advocates, in a subdued way, against what he seems to deem over-concentration on global warming. This seems, moreover, to be associated for him with an attempt to re-negotiate attitudes about "sustainable development", perhaps to transcend it (while absorbing its lessons) as an ideology and set of practices. This seems, for Sen, to be argued for partly with the aim of emphasizing the importance of economic development in poorer parts of the world, even at some cost to "the environment". Then too, a notable article in which he expresses such ideas is in a political magazine intended for circulation to a generally educated public readership (not solely a specialist scholarly readership). Sen aims to reason about the environmental challenges we face, but he also aims to persuade the public, or parts thereof, about his views. Sen is a proponent of rationality and reasoning, scientific and ethical. But persuasion requires rhetoric as well as rationality and reasoning, as usually understood. (SEN, 2014)

Distinguish and prioritize environmental issues, but combine such issues too: analysis and holism, so to speak, are needed. I argue here that there must be connective reasoning and actions, so that even a highly prioritized set of issues is acknowledged to have implications for (linkages with) somewhat less-immediately prioritized but still important issues. Sometimes seeing the connections will rightly foster a re-formulation of how to see and articulate the primary set of environmental issues. My illustrative sets of types of environmental issues are about the atmosphere (including climate change and global warming, and often pollution), and land use.

In order to persuade a public (local or global) in rational but also emotionally and practically effective ways, there must be reasoning but also emotional power. This suggests that we should be ready to consider shifts in our depiction of what we take to be the central environmental problems for sustainable development.

My main illustration here, as I have mentioned, refers to two large, fuzzily demarcated, indeed often empirically connected, sometimes overlapping, and internally multifarious sets of sustainability issues: atmospheric problems (e.g., climate change, global warming, etc.); and land-use environmental problems.

3 THREE FRAMEWORKS FOR VIEWING DEVELOPMENT, AND A DISTINCTION BETWEEN EXPLANATION AND PERSUASION ABOUT ENVIRONMENTAL PROBLEMS

In Some Problems and Possibilities for Sustainable Development, we referred to three frameworks, political (governmental), economic, and cultural, for framing issues about economic and societal development. (SANKOWSKI, HARRIS, HERNIK, 2016, pp. 47-51) We avoided any overly simplified, deterministic or reductive ideas about economic factors causing the other two types of phenomena, or political, or cultural factors causing the other two. In fact, the three frameworks often overlap, and their roles are assigned in an interest-relative though potentially non-arbitrary way, so it would make little sense to make one of the frameworks causally basic (or most basic in an explanatory/interpretive or in some other sense) for all purposes. Rather, we assumed a pragmatic, interest-relative concept of explanation (etc.) Markets, it may be noted, require elements to be invoked from all three frameworks in order to be characterized as markets.

It is perhaps worth maintaining a distinction, between causal explanation and pragmatic societal persuasive power. This distinction matters in all three frameworks. Even if it were the case (as we do not know) that political and economic factors (perhaps especially economic factors) predominate in causing environmental problems, it may be the case (and I suspect it is) that culturally charged re-interpretations of environmental problems lend themselves more readily to producing some popular changes in consciousness, that can generate progress in sustainable development progress on environmental issues.

4 CULTURE IN SUSTAINABLE DEVELOPMENT

We also argued in the book that as a point about how sustainable development ideology and processes have unfolded over the years since 1987 (the year of the Brundtland

Report), explicitly "cultural" aspects of development, and sustainable development, have become more prominent, especially in recent years. One example is far more attention in the UN and the EU to "cultural landscapes" as environmentally important, landscapes admirable or even degraded. Academic literature on cultural landscapes, and also varied official public pronouncements, indicate that the focus on cultural landscapes is significant, including implications for sustainable development.

Thus: "In 1992 the World Heritage Convention became the first international legal instrument to recognise and protect cultural landscapes…

"The term 'cultural landscape' embraces a diversity of manifestations of the interaction between humankind and its natural environment. Cultural landscapes often reflect specific techniques of sustainable land-use, considering the characteristics and limits of the natural environment they are established in, and a specific spiritual relation to nature. Protection of cultural landscapes can contribute to modern techniques of sustainable land-use and can maintain or enhance natural values in the landscape. The continued existence of traditional forms of land-use supports biological diversity in many regions of the world. The protection of traditional cultural landscapes is therefore helpful in maintaining biological diversity." (UNESCO World Heritage Convention website, section on "History and Terminology": https://whc.unesco.org/en/culturallandscape/#1. Accessed July 26, 2018.) Note the attention to sustainability.

It is also worthwhile to observe that in the 2015 UN re-formulation of sustainable development, the highest level goal is poverty elimination, and some of the highest-level goals among seventeen goals are more directly connected with what are primarily land use issues such as food production and distribution, whereas climate change is further down the list at Goal 13. (UN Sustainable Development Knowledge Platform, especially section on "Sustainable Development Goals and targets" and its subsection on "Sustainable Development Goals" at https://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transformingourworld. Accessed July 26, 2018.) Whether this is a substantial change from the 1987 Brundtland Report is not clear, since the Brundtland Report itself, though it mentions atmospheric problems including global warming, also pays lots of attention to land use (and other) problems. (UN-BRUNDTLAND, ET AL., 1987. http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf. Accessed July 26, 2018.)

5 SUSTAINABLE DEVELOPMENT-UN STATEMENTS, 1987, 2015

The classical account of SD is, as mentioned above, Our Common Future, 1987, The UN sponsored Brundtland Report. The Report concerns shared global problems about

economic and societal development, and treats sustainable development as requiring care for the environment, as well as "equity" (justice) of various types. Poverty elimination is placed at the top of the agenda for sustainable development in 2015. In this paper, the importance for SD is underlined of global, particularly post-1989 transformations in political economy and culture, notably changes in so-called command and market economies. Both SD (now in 2018, including its 2015 UN-revised version, and numerous other offshoot versions, and post-Cold-War events need to be interpreted together. The offshoot versions of SD, tributary to 1987 and/or 2015 SD, are defined in a very wide variety of socio-cultural institutional contexts, including the World Bank, the Chase Manhattan Bank, the University of California, the European Union, the People's Republic of China, the Russian Federation, etc.

6 AN ANALYSIS OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT IN ITS BRUNDTLAND REPORT FORMULATION

But what is (or was) sustainable development? The most salient features of the Brundtland Report account of sustainable development are as follows. (BRUNDTLAND, ET AL., 1987, Chapter 2, Para. 1)-A key definition is quoted here below; there is much more on sustainable development elsewhere in the Report. What follows is one of the main and much-quoted formulations of a definition.

"Sustainable development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs. It contains within in two key concepts:

"The concept of 'needs', in particular the essential needs of the world's poor, to which overriding priority should be given; and

"The idea of limitations imposed by the state of technology and social organization on the environment's ability to meet present and future needs."

There is a large variety of topics touched on in the Brundtland Report. These include specific items in different logical categories, including the atmosphere, land uses, agriculture, oceans, biodiversity, energy, military spending, and so on.

However, certain fundamental general ideas or topics stand out as especially salient. I do not exactly extract and identify these in the same way as the wording of the definition in the report itself identifies its key ideas.

I find particularly salient:

(1) An obvious assumption that "development" is meaningful as a concept, and useful for thinking and doing, about (better and worse) societal activity as a cooperative whole.

(2) An assumption that individual and collective choices are possible (and presumably associated ideas about freedom and responsibility).

(3) A global perspective, including the notion that globalization is increasingly important.

(4) Attention to both governmental and economic arrangements (including corporations), and in tandem with each other.

(5) Distributive justice or equity or fairness issues as regards contemporaries ("the present"), with special priority for the worst off.

(6) Distributive justice (etc.) issues as applicable to global and intra-nation-state issues.

(7) Distributive justice or equity issues among present and future generations.

(8) The explicitly noted interest in technology, and the implied possibility of deliberate improvements in technological resources for certain goals.

(9) The implied possibility of different forms of "social organization", some assumed in the report to be better than others.

(10) The environment as a focus of concern.

(11) The concept of "needs" as central.

7 WHAT ABOUT MARKETS, ESPECIALLY SINCE 1989?

In moving beyond what was previously called the Cold War, the world has in many ways absorbed much institutional variety in social formations into many of its ideas and practices about "markets". This process will continue, unpredictably in detail. So much is this the case that the notion of markets, while perhaps not quite meaningless, may have come close to becoming vacuous in some respects, or highly ambiguous, or vague; or at least seriously misleading, a source of theoretical and practical errors. This applies not only to political rhetoric, or the jargon of the financial industry, but also to professionalized, often academic economics. Or less insultingly put, "market" requires for intelligibility extensive interpretation and explication, especially as to associated institutional realities, as used in many contemporary politically, economically or culturally influential contexts. A somewhat different way to look at this situation is that the concept of markets may be subject to extensive revision and innovation, significant departures from past uses.

Discourse invoking the idea of markets will not cease, of course. Far from it; market talk is increasingly elaborated. Nor is such talk always to be condemned, of course. But it would perhaps be better if language about "market(s)" was always met with some

questioning, even skepticism, and regarded as in need of analysis, or at least interpretation and explication, requiring at least some clarification of what set of institutions is being presupposed, probably what geography is assumed, and what norms are implied in language used about a market. Strikingly, the ambiguous and vague, problematic nature of much market discourse poses difficulties not only for advocates of "markets", but also for critics of markets. Obviously, among the norms for discourse about markets would presumably often be included some rules about exchange, buying and selling, and about property. But such rules also require explication of culture for their meanings to be intelligible.

Explication/interpretation of "market" should include an account of evaluative and emotive aspects of meaning, as well as factual aspects. During the Cold War period, it was common in the US especially for the term "markets" to suggest the ethos of a free society, as contrasted with the oppressively compulsory ethos of a society based on a command economy. Whatever might or might not be true about the realities, market discourse, so used, was and is intended to advocate and persuade, not solely to state plain facts, "the truth". Possibly there is some more academic and professionalized discourse that escapes these emphatically persuasive functions, but if so, that is not obvious.

In matters of linguistic meaning, it is often the case that the meaning of some words is to an extent clarified by what they are contrasted with in use. One peculiarity of market discourse these days is that as regards economic systems, increasingly market discourse has been employed to characterize many distinguishable types of reasonably successful or at least influential political economic systems, so that the real-world contrastive function of market discourse has been diluted and sometimes confused.

Market discourse has also been used, it should be recalled, in psychologically oriented and metaphorical ways, e.g., to talk about markets in romantic partners, potential spouses, etc. Rather than this signifying the depth and fruitfulness of market discourse because of its broad applicability, it may be a symptom of overextension and dilution of meaning. It may also be a continuation of a persuasive or ideological function that market discourse has periodically (maybe always) played, e.g., in Western liberal democracies during the Cold War period. By this is meant that the very pervasiveness of market discourse in social life may evoke the confused attitude that the market in some rather particular form is inevitable. If so, this is to be regretted, and it undermines the potential vitality of choice among various uses of markets. Anthropology can help here by elucidating the cultural variations in different "market societies".

Sustainable development came into influential usage in an era of increasingly more widespread market discourse and accompanying processes was taking shape in many influential places. Reaganism and Thatcherism had already yielded many "market"

oriented results. While Reagan preached limited government, his policies of necessity required an extensive role for government in support of markets, e.g., through funding and use of an extensive military apparatus. Arguably, such a combination of free market, limited-government discourse and building up of centralized state resources (in this context, dedicated to military power) is one rather common example of misleading "market" discourse, one type of ideology. In our own day, the growing financialization of many societies also generates an extensive, complicated (if often inconsistent and ineffective) bureaucracy, governmental or corporate, even as there is widespread preaching about the merits of "free markets". The Chinese government, especially by way of Deng Xiaoping's influence, and subsequently, was and is interested in furthering "markets" and the conduct of business, but explicitly under the direction of the Chinese Communist Party, thus requiring a powerful centralized state. Gro Harlem Brundtland, a leader in the formulation of the Brundtland Report, was herself a social democratic politician from Norway, the originating country of Statoil (now Equinor, and looking into energy options including renewables), which is mostly government-owned, but also competes fiercely in global operations as a "capitalist" "market"-focused entity. The Brundtland Report appears to attempt diplomatically to avoid taking sides too overtly on the question of "market" versus "command" economies (a sign of the historical circumstances and the regimes involved), but it acknowledges the influential reality of multi-national corporations (which obviously typically presuppose markets in some form).

Widely shared problems about the environment (e.g., energy issues, climate change/global warming, and land use issues) continue into a period often called one of global marketization. But what might plausibly be regarded as "cultural" aspects of SD increasingly affect a market-defined environment, and vice versa. Cultural norms always have been crucial for markets, both in defining and causally explaining markets. Rules change, (political, economic, and cultural), that constitute market arrangements, so variable historically and around the contemporary world. "Climate change", but conjoined with other issues (such as land use topics) somewhat but as of now in many contexts less prominently acknowledged as environmental, will be re-defined, as cultures and markets, themselves in flux, modify perspectives on priorities about the environment.

Amartya Sen has emphasized, (e.g., in an article referred to previously in this paper), in The New Republic, in 2014, the variety of challenges beyond global warming about the environment that are presented by development. As an economist/philosopher, however, Sen arguably does not focus much on cultural matters as such as a central concern for development (development as sustainability or not). Moreover, Sen's focus on a surprisingly under-examined notion of markets is evident in his praise of an account of development proposed by another Nobel Prize winning economist, Robert Solow. When I

say that Sen does not sufficiently examine the concept of a market, it may seem outrageous to claim this about Sen. But still, at a basic Socratic level, Sen is not puzzled enough about the concept of a market, and his advocacy elsewhere of a position that downplays, indeed rejects what he calls "transcendental institutionalism" suggests that he is insufficiently historical and insufficiently attentive to cultural variations about the notion of markets, as if the notion is stable over long periods of time and in different contemporaneous societies (e.g., from US slavery to contemporary capitalism in the US and elsewhere) particularly in the modern world. (SEN, 1999, pp. 6-7, and SEN, 2009, pp. 5-8) I reject this picture of the conceptual stability of the notion of "the market", or "markets", and I assert the importance of shifting institutional (typically cultural) background in giving an account of the shifting meanings of "markets".

Anthropology of SD, post-1989, is vital for understanding all this.

8 ATMOSPHERIC PROBLEMS (E.G., CLIMATE CHANGE, GLOBAL WARMING), AND LAND USE PROBLEMS: TWO DISTINCTIONS QUALIFIED.

In this paper, I argue that climate change/global warming as a challenge also needs to be better understood in conjunction and combination with land use issues. Indeed, land use environmental problems deserve attention as intrinsically important, and not only as part of an interpretive or causal story that begins with an over-arching problem of climate change (as hugely important as that problem is).

One hopes that this does not appear to be (what it certainly is not) mainly a deflection of attention from global warming and climate change (a deflection, such as might be preferred by those heavily invested in fossil-fuel interests, as can be evidenced by many examples). My approach is rather a re-formulation that may result in a preferable mindset about sustainable development. Both of these (atmosphere and land use) are areas needing combined attention, for environmental policy and practices to be conceptualized intelligently and with emotive force for the sake of sustainable development.

I also argue that there is no quite general epistemologically or metaphysically fundamental sharp distinction between command economies (or central planning) and market economies, just as such. In specific comparisons, significant distinctions can be drawn. But the idea that there is a general fundamental distinction that can be drawn as usually drawn is an illusion. Planning and command are much in evidence in our increasingly self-styled global "market economy". There are, however, obviously continuing sometimes violent quarrels about the rhetoric and real-world control of societal arrangements that may be phrased (misleadingly) in terms of a shorthand vocabulary referring (often) to governments and markets, or command and market economies.

9 MARKET DISCOURSE

The concept of a market (or even, as it is often expressed, "the" market) has become increasingly volatile. It is not simply nor accurately that the market, or markets, as a well-defined category is/are often volatile. It is that what counts as a market and what rules and processes govern (or should govern) market-based thinking is increasingly indeterminate (or perhaps better put, increasingly requires cultural re-interpretation). Thus (1) and (2) as described above in the immediately prior section are conceptually interconnected. Global warming and climate change (or somewhat more broadly, studies of the atmosphere) have often rather indirect but also often vitally important implications about the societal options for land use (and vice versa).

One obvious example is the interconnection between continuing reliance on oil and gas, which has consequences for the atmosphere and climate change/global warming, and fracking which has direct implications about climate but also about land use. E.g., the New York Times carried a story on May 31, 2018, about controversies in Colorado concerning increasing fracking activity and schools, as well as growing population centers. Even with reported local public support for fracking, and thus by implication, fossil fuel market-related activities, there is also popular concern about land use arrangements, such as the location of fracking sites near schools and population centers. (New York Times, TURKEWITZ, 2018, https://www.nytimes.com/2018/05/31/us/colorado-fracking-debates.html. Accessed July 26, 2018.)

Societal rules about land use, while in flux, seem more directly and readily linked with matters of wealth, property, and markets, as well as personal and cultural identity. Thus, it is suggested here, gains in clarity and understanding (as well as enhanced environmentalist motivation) are likely to result from framing issues about global warming in tandem with (in combination with) land use issues, as much as with atmospheric formulations of environmental issues. This seems to be consistent with the spirit of the 1987 Brundtland Report on SD. That Report was concerned with agriculture, desertification, deforestation, etc., as well as with the ozone layer and global warming. Arguably, the Report's emphasis on holistic problem-solving seems consistent with what is advocated in this paper.

The approach taken here is primarily about relationships between normative issues concerning global warming as climate change and land use. My approach here is not primarily about causal interactions as such between (say) the atmosphere and land use, or vice versa, though these are of course often quite interesting and may have suggestive implications about normative issues and motivational goals. My approach here focuses on how markets, property, money, and so on, can or cannot be conceived in relation to climate change and land use. Markets, property, money, and so on can only be adapted

for normative uses in our changing circumstances by taking into mutually influential consideration both issues arising from climate change and land use (land degradation as well as enhancement, changes in meanings inscribed in the land-based environment, etc.) These are both often usually mutually re-enforcing and occasionally competing approaches to taking sustainable development seriously.

It might be objected that there is in fact extensive attention already given, in regard to sustainability, both to climate change/global warming (to "atmosphere", more generally, we might say) and to land use. So my advice may seem unnecessary. Which aspect of the environment is to be highlighted, and in what way, however, depends on more specific features of societal arrangements relevant to choices about sustainability. Delving into an atmospheric (e.g. climate change/global warming) or a land use perspective will sooner or later require some attention to the other perspective. Sometimes, however, arguments about how to further sustainable development will encounter conflicts by conjoining the two approaches. Nonetheless, combining these perspectives (in the sense of seeing how they fit together, but also seeing when they do not, but generate conflicts) is preferable from both the point of view of knowledge and from the point of view of formulating (rationally and emotionally) persuasive motivations for the sake of environmental preservation or improvement.

"Markets", moreover, as we have seen, can mean many different types of societal "choice architecture" (to take a phrase from Richard Thaler and Cass Sunstein, famous for their idea of supposedly market-friendly "nudges"). (THALER, SUNSTEIN, 2008) To use market arrangements, as much current parlance would express it, in service of sustainable development, it seems preferable to connect (in a thorough-going and optimally combined way) issues about the atmosphere with issues about land use.

If a better vocabulary and set of practices emerges than market discourse in its current form, we may be able to use that to implement sustainable development (or a successor environmentalist value). There has been such a vocabulary, offered through liberal democratic politics and its auxiliary cultural manifestations. But as we know, this seems to be (or at least to be widely felt to be) under attack, in retreat, especially in recent years. Possibly that liberal democratic discourse and associated practices will survive or be supplemented in order to deal with the problems that sustainable development values have been intended to address.

10 WHAT ON EARTH ARE WE DOING? HEAVEN HELP US!

In some respects, I have argued what is in a sense (but not entirely) obvious in certain texts and official pronouncements. Sustainable development ideology, in theory and practice, has been about both land use problems and atmospheric issues such as

climate change/global warming. There are causal interactions between these classes of problems. To some extent, this interconnection is already referred to in environmentalist theory and practice, including sustainable development ideology.

I have also stressed the relevance, for interpreting sustainable development (as expressed in the Brundtland Report, 1987), of increasing marketization of collective thought and action before but especially since 1989. What has been less often fully recognized in the period since 1989 was the change not only in former "command" political economies, but also in the "Western" world of liberal democracies that had been engaged in a Cold War with communism. Both regimes (and their allies, e.g., some in what was called The Third World) had contributed extensively to environmental degradation. (This is not to take sides here about which of the two rival power systems was worse as regards the environment). Sustainable development was arguably addressed as an ideology to elements in both systems.

11 SOME POINTS GOING BACK TO 1989

Our prior work in Some Problems and Possibilities for Sustainable Development took a global perspective on sustainable development. However, much of it was situated by taking into account a country that had formerly been a somewhat refractory member of "the Soviet bloc", (i.e., Poland). Krakow for example had been a city afflicted with environmental damage, e.g., in air pollution from the Stalinist project of Nowa Huta steelworks. Poland (and other Central European countries, such as then Czechoslovakia, now Czech Republic and Slovakia, and Hungary) had been arguably in some respects colonialist victims of the USSR, particularly Russia. But also these countries were troubled places, lands subject to actual and further possible land based invasions; after 1945, especially from the East. This is still the case, and currently motivates some of these governments to desire NATO protection against possible Russian military intervention. In the case of Poland, the environmental damage from WWII and from USSR colonial projects was substantial, and such issues have continued, though ameliorative efforts have been pursued, especially since Poland's accession to the EU in 2004, and Poland's consequently increasing acknowledgment of the requirements of sustainable development and the need for renewable energy. Damage to the environment in Poland has been and is both atmospheric and land-use-based. Indeed, as in atmospherically conducted damage to Krakow's built environment, and with the Krakow population's (now apparently improving) use of home heating fuels that have too often polluted the air, and with coal mining in such areas as Silesia, there has been two-way causal interaction of atmospheric and land use negative externalities. Poland also has both a large commitment

to agriculture, and a problematic but still economically important commitment to coal, e.g., in Silesia. The affection for forests in Poland (sometimes somewhat in conflict with affection for agriculture as such) is a sign of attachment to land use environmentalism, as is the interest in potential uses of forest biomass as a renewable energy source that might also as is recognized assist with meeting the challenge of climate change and global warming, not to mention EU directives. The sympathy with coal culture in Poland is great enough to cause some popular annoyance even with the environmentalist message, critical of fossil fuels, of Pope Francis, even in very Catholic Poland. See a recent news story dated June 9, 2018 about Pope Francis's advocacy for sustainable development, directed to oil executives representing worldwide organizations. (New York Times, POVOLEDO, 2018, https://www.nytimes.com/2018/06/09/world/europe/pope-oil-executives-climate-change.html. Accessed July 26, 2018.) Moreover, Poland's commitment to other fossil fuels beyond coal (oil and gas) is not only a remainder of former relationships with what was previously the USSR, but is also a product of recent co-planning and co-operation with Western countries, including Norway.

Now marketization of thought and action arguably requires the extension of various interrelated norms and concepts to the environment. Some will argue, plausibly, that to the extent that proponents of sustainable development attempt to work in a marketizing mindset and through "free-market"-driven societal processes, sustainable development may be unavoidably sidelined in dealing with crucial environmental problems. To me, this depends in part on how flexible marketization can be to accommodate cultural and possibly political demands outside the usual current market viewpoints. Recent political developments worldwide give grounds for interest, but much uncertainty about this.

What might be contributed (for the sake of sustainable development) by the injunction to more closely connect and combine than heretofore atmospheric and land use issues, and to give land use issues their due attention? In a period of politically and culturally troubled marketization (sometimes called neoliberalism, especially by critics), a down to earth focus on the contradictions of land use problems (and their potentially violent expressions) may be more definite and motivational than the improving but still somewhat nebulous economics of atmospherically-focused environmental problems. This obviously does not suggest that we should ignore the values and motivations within sustainable development ideology of concerns about hugely important climate change and global warming (and air pollution, etc.) It does however suggest that ideas about individual and collective property in land, nationality, geography, cultural identity, and so on, may be more readily connected in some cases in group psychology (including manifestations in group ethical outlook) with land use issues, and that land use issues should be, though certainly not primary for all purposes, one prominent way of grounding

or rooting arguments and political movements about atmospheric environmental issues, or environmental issues generally. Obviously, the most highly prioritized environmental problems and possibilities need not and should not be regarded as requiring an exclusive either-or as to atmospheric and land use issues, respectively. Rather, we should understand that how these types of problems are represented in relation to one another (or combined) will have real world implications about the nature and success or failure of society's pursuit of sustainable development goals.

12 CONCLUDING REMARKS

In this paper, I have marked and relied on certain distinctions, and I have sought to undermine other distinctions, deliberately blurring what is sometimes sharply distinguished.

Thus, I continued to rely on rough-and-ready distinctions among political, economic, and cultural frameworks for discussions of sustainable development.

But I denied a sharp fundamental (contemporary) distinction between what have been called command and market economies. An important part of the basis for my denial rests on appeals to ever-shifting historical and cultural aspects of markets.

I denied a sharp distinction between rational argument about environmental issues and persuasive accounts about what should be done for the sake of sustainable development. Cultural anthropology of course has contributions to make in both ways (e.g., through public anthropology).

I denied a sharp distinction between atmospheric environmental problems and land-use environmental problems. Perhaps this distinction is less often obviously affirmed. Thus I run the risk of being accused of attacking a strawman in my aiming to undermine this distinction. But it does seem to me that in the language of rational persuasion of the public about sustainable development in relation to the environment, there is sometimes (admittedly, not always) a detectable tendency to inadequately combine atmospheric and land use problems in sustainable development theory and practice. The hugely looming challenge of climate change has unfortunately sometimes resulted in downplaying emphasis on a land use focus in sustainable development theory and practice.

A few more words on the blurring of this last distinction may be helpful. When distinguishing atmospheric from land use environmentalism may be justifiable, as it may sometimes be, that will typically be because of more local or regional or otherwise more specifically cultural contextual features of public attitudes about options for sustainable development. E.g., when a largely agricultural country with a history of destructive

military invasions by threatening neighbors, and facing a demanding transition in its political economy, focuses on threats to land uses that it values, so long as it acknowledges atmospheric problems, and moves to deal with them, (as in the case of Poland), that focus on land use may be excusable or even justifiable (for a while). That land use focus may even be constructive in building public sentiment in support of sustainable development. Eventually, however, there will be a need to make a persuasive argument that sustainable development requires determined attention to both atmosphere and land use, and in a thoroughly integrated way, however difficult that may seem. In Poland, I have confidence that this is happening and will likely continue, despite some public grumbling about Pope Francis's perceived anti-carbon environmentalism.

My argument here seems to differ from Sen, in that he is not much concerned with the contrasts I am addressing, but rather is making the point that we face many development problems with environmental dimensions, of which global warming is only one problem area. Sen can indeed be interpreted as attacking overconcentration on one type of environmental challenge and insufficient attention to other types of environmental problems. Thus, I have something in common with him on this topic, for this and additional reasons, but I am pursuing a different agenda in other respects. Sen is also on record, for example in Development as Freedom, and elsewhere, as using a notion of markets that is in some ways (as I and my co-authors have argued in Some Problems and Possibilities for Sustainable Development) insufficiently attentive to cultural variations. (SANKOWSKI, HARRIS, HERNIK, 2016, pp. 129-132) If this is a fair criticism of Sen, my views about the shifting meanings of market discourse (well before and also after the Brundtland Report) are also in contrast to Sen, who seems in some respects suspicious of the dangers of culture discourse, but excessively credulous about the justifiability of much market discourse.

Perhaps there should be a last distinction mentioned that I seek to undermine, between the disciplines of economics and anthropology. Attention to culture and cultural variability, in particular, is valuable in discussion of economic issues. Thus, a sharp distinction between what the discipline of economics studies, and what cultural anthropology studies, (e.g., as regards "markets") is untenable. Anthropology has much to contribute to understanding about what are widely regarded as primarily economic topics. Sustainable development is too important to be left to economists only, and needs re-evaluation by cultural anthropologists who are attentive to political economy.

What is the conclusion towards which this paper (for IUAES 2018) moves? How should land use focused sustainable development fit in with atmospheric (e.g., climate change) focused sustainable development? And how does answering this question use the ideas about sustainable development, culture, and markets earlier referred to in the paper?

Addressing land use sustainable development more prominently (in some

public persuasive discourse) inevitably brings up the many culturally fraught conflicts concerning land use around the world that are inescapably important elements of political economy. There are always deep conflicts, often historically defined, but some also very contemporary, e.g., about how land is to be controlled, and its benefits distributed. Even if global warming (or climate change) is to be thought of as the largest immediately looming environmental problem confronting humanity, as many environmentalists believe (and I don't know if it should be so considered; perhaps so) understanding and overcoming the problematic human relationship to the atmosphere (e.g., climate) will require dealing with many land use problems, among much else. Those problems both in themselves and also in their interconnections with global warming, rather than diluting the impact of concerns about global warming, may if properly addressed allow for more varied and more emotionally persuasive communications about sustainable development that strengthen the popular sense of the importance of effective sustainable development, taking advantage of more decentralized sources of motivation, and more forcefully stressing the inequities or injustices so often generated by land use with its often very unequal differential distribution of powers. We can anticipate people worldwide acting through government (if possible) or through their roles in a "market economy" (e.g., as workers or consumers). National boundaries, sovereignty, slum areas, the politics of seized territories, mass immigration, woes arising about economic sectors such as agriculture, forestry, fracking activity, tourism, eminent domain, housing, etc. offer examples of issues that either already can be linked in democratic public consciousness with problems caused in part by climate change, global warming, air pollution, and the like; or there is potential for doing more of this linkage. These land use issues are also highly motivating towards sustainable development even apart from their connections with global warming.

Land use is a major sign of how we (some of us, anyhow) want or are willing collectively to leave an impression on the environment. Our land based surroundings are an immediate stage for our interactions with one another and the world, and a necessary ingredient of any plans we project for sustainable development.

Rather than land use environmentalism being a distraction from atmospheric (e.g., climate change) environmentalism, it is a contributing, even necessary ingredient of any environmentalism, and thus of a justifiable notion and practice of sustainable development.

REFERENCES

New York Times, Julie Turkewitz, "In Colorado, a Fracking Boom and a Population Explosion Collide", https://www.nytimes.com/2018/05/31/us/colorado-fracking-debates.html, May 31, 2018. Accessed July 26, 2018.

New York Times, Elisabetta Povoledo, "Pope Tells Oil Executives to Act on Climate: 'There Is No

Time to Lose'", https://www.nytimes.com/2018/06/09/world/europe/pope-oil-executives-climate-change.html. June 9, 2018. Accessed July 26, 2018.

Sankowski. E., Harris, B.J., Hernik, J. Some Problems and Possibilities for Sustainable Development, Krakow, Publishing House of the University of Agriculture in Krakow, 2016

Sen, A. Development as Freedom, Knopf, New York, 1999.

The Idea of Justice, Harvard University Press, Cambridge MA, 2009.

"Global Warming Is Just One of Many Environmental Threats That Demand Our Attention", New Republic, August 22, 2014. https://newrepublic.com/article/118969/environmentalists-obsess-about-global-warming-ignore-poor-countries. Accessed July 26, 2018.

Thaler, R. and Sunstein, C., Nudge-Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness, Yale University Press, New Haven, 2008.

United Nations, Brundtland, G.H., et al., 1987, http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf. Accessed July 26, 2018.

United Nations, UNESCO World Heritage Convention website: https://whc.unesco.org/en/culturallandscape/#1. Accessed July 26, 2018.

United Nations, Sustainable Development Knowledge Platform, https://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transformingourworld. Accessed July 26, 2018.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 128. Monetization of Solidarity: Finance and Morality in Times of Crisis

FROM DEVICE TO RATIONALITIES: THE HOUSEHOLD AND FAMILY BUDGET IN BRAZIL[1]

Elaine da Silveira Leite[2]
Universidade Federal de Pelotas

Abstract

This article outlines a historical (re)construction of the domestic and/or family budget using bibliographic review, searching for connections between the daily media expressions and the perception of low-income women about their daily budget. The first evidences presents the naturalized rational and prescriptive vision of the budget built by Research Institutes turning it into an statistical device to measure poverty and consumption power but, the social mechanisms that support it in daily life are not taken into account. This article emphasizes the importance of approaching the daily finances as an economic sociological object for the understanding of contemporary societies, aiming to contribute theoretically to the discussion between moralities and finances.

Keywords: Household budget; family budget; device; rationalities.

INTRODUCTION

When we reflect on the theme of household budgets and search for the term in any online search engine, we often see, at first, ads and information accompanied by headlines such as: "Learn how to make your own household budget in four steps[3]; "Calculator: learn how to plan your household budget"[4]; "Household budget without mystery, make yours now"[5], among others. That is, we find a prescription in the form of tips, advice and

[1] This article presents a summed up version of ideas previously published in: LEITE, E. S. De dispositivo de prescrição às racionalidades cotidianas: o orçamento doméstico e familiar no Brasil. REVISTA TOMO, v. 20, p. 197-226, 2017.

[2] PhD in Sociology by the Federal University of São Carlos and Professor of Sociology at the Federal University of Pelotas (UFPel) and at the Postgraduate Program in Sociology (UFPel); coordinator of GENS (Study Group in New Sociologies – Economics, Finances and Family).

[3] Available at: <https://economia.uol.com.br/financas-pessoais/noticias/redacao/2015/06/09/como-organizar-o-orcamento-domestico-em-quatro-passos.htm>. Accessed on May 10th, 2017.

[4] Available at: <http://economia.ig.com.br/financas/meubolso/2014-01-12/calculadora-aprenda-a-planejar-o-orcamento-domestico-de-2014.html>. Accessed on May 10th, 2017.

[5] Available at: https://blog.guiabolso.com.br/2014/11/26/orcamento-domestico-sem-misterios-faca-o-seu-agora/. Accessed on May 10th, 2017.

tools prepared by financial advisers offering ways to accomplish a financial plan, starting with the orderly management of income and expenses that compose a possible estimate referring to the family's consumption and savings forecast.

However, by means of a quick sociological exercise, we see that the budget literally expresses the founding natural laws of economic science, where we can observe the household budget as a control device between income and expenses, that is, a prescriptive behavioral model – accompanied by general statistics. The individuals are called to organize their economic situation via apps, charts and indexes, detailing their income and possible day-to-day expenses, sorted by category, for example: food, housing, transportation, healthcare, education, retirement, recreation and other unexpected expenses. From this, it is indicated how much (as a percentage of the income) should be allowed for each item and the amount that must be saved and/or invested, with the goal of securing a balanced and "healthy" budget.

Thus, the household budget becomes a device that offers us "clean models" (Hirsch, Michael and Friedman, 1987) or recipes that sum up the saving and spending behavior and have the power to prescribe a social reality, creating meaning as to how a "healthy" budget must be planned. Not only the contents of the budget, but also its format becomes naturalized and incorporated, constituted by rational preset categories that frame the calculation in such a way that the social mechanisms that sustain them in practice are never taken into account. In this sense, this article deepens the sociological exercise and seeks to denaturalize the rational and prescriptive view that sustains the budget within families' everyday lives, showing the rationalities involved in the daily making of a budget.

Therefore, the initial part of this paper reflects the first step of the denaturalization process: retrieving its origins by giving it back its historicity, this paper seeks to outline a historical construction of the household and family budget through the field of sociology. The second part performs a brief balance in the Brazilian public space through the analysis of the trajectory of the words "household budget" and "family budget" in the newspaper – O Estado de S. Paulo's collection, trying also to highlight the appropriation of the subject by the country's research institutes. Soon after, through the theoretical contribution of economic sociology, and data from focal group done with women about the perception of the household budget, we argue that, in the daily practice, the prescriptive categories that make up the household budget are taken in consideration, and we emphasize the importance of denaturalizing the idea of the budget as a (hypothetical) statistical device and, consequently, pointing out insights as to how the relationship between formal budget and daily practices interfere with ideas of poverty and purchasing power. The last part of this paper contains its closing remarks.

RESEARCH ON BUDGETS

Firstly, it should be noted that, for this paper we would consider both expressions – "household budget" and "family budget" – for the bibliographic balance as well as for the analysis of the trajectory of these terms in the public media space. The variations in uses of the term is taken as synonyms, but this will become clear to the reader as we start to present the evidence for this paper.

In general, we have noticed that, in the social sciences, it is possible to find studies that approach the budget indirectly, as they use it as data to address themes that; on one hand, have to do with research on consumption, purchasing power and measurement of poverty rates; and on the other hand, more recently, they approach gender issues, especially as they relate to the increase in family income, for example, with the entry of women in the work force.

First, it is worth emphasizing that studies that deal with the matter of budgets indirectly can be retrieved through the issue of accounting, and, in a way, have been done by classic authors such as Max Weber, Werner Sombart and even Joseph Schumpeter, considered the founders of economic sociology. Each in his own way, they have pointed out, according to Carruthers e Espeland (1991), how accounting has played a central part in increasing modern rationality and promoting the development of capitalist means of production[6].

However, our balance will strictly follow the studies that begin with and deal with budgets directly. The literature review on budgets demonstrates that this practice has entered the arena of national surveys, associating it to poverty and consumption studies, especially relating to the working classes. In Brazil, these subjects consequently appear in analysis of standards of living (Ramos, 1949), but are ultimately forgotten by the social sciences and become a legitimate territory for study by economists and statisticians.

Zimmermann's article "The Family Budget as a Tool for Sociological Analysis", published in the *American Journal of Sociology* in 1936, is considered one of the milestones of studies on budgets in the 20th century. In this article, the author takes stock of research about budgets and relates the importance of the subject for sociologists, especially those who study the rural world, for comprehending both urbanization and ruralization processes and their effects on the behavior of social groups.

Zimmermann (1936, page 903) identifies Frederic LePlay and Ernest Engels as the pioneers who have taken the budget as their main tool for analysis. LePlay, a French

[6] For a discussion involving possible differences between oikos and firma, from Max Weber e Karl Polanyi, see: Pauli, J.; Leite, E. S.; Rosenfield, C. L. Entre o oikos e a firma: a influência do crédito na transição socioeconômica da agricultura familiar brasileira. Estudos Sociedade e Agricultura (UFRRJ), v. 24, p. 28-42, 2016. In: http://r1.ufrrj.br/esa/V2/ojs/index.php/esa/article/view/634/434

economist, has, in the words of Zimmermann (1936, page 903), explored the budget as a starting point for family studies, which are the central unit of his work, developed in the 1850s. Engels, a German statistician and economist, created laws to understand the family budget. It is titled "Engel's Law", states that, as income rises, the proportion of income spent on food falls (Zimmermann, 1936, p. 904). Thus, Zimmermann (1936) emphasizes the fundamental importance of the budget, especially for understanding social mobility, and many events that take place in the individual sphere, given that, with the urbanization process and the rise of income, individuals' behaviors go beyond the purchase of land (the main element of the rural world) and into daily situations that multiply individuals' possibilities of choice (Zimmermann, 1936, p. 907). Therefore, the author asserts that the effects of the urbanization process in social behavior can lead the organization of budgets to a more individualized sphere, signaling the effect of social mobility processes.

Zimmermann (1936) also indicates that economists have expressed significant interest in the subject of budgets by pointing out the curves of demand and cost of living for the understanding of individual behaviors. Now, according to the author, it is up to the sociologist, through the social study of budgets, to analyze the different agricultural and urban strata to better understanding society.

It is worth noting that the route to legitimizing budget as an object of analysis – be it through applied social sciences or through sociology – has been permeated by a positivist matrix, inspired by principles developed by Leplay and Engels that, beyond entering the realm of academia and stimulating government research; at the time, are also in line with values and interests from the dominant sectors of society, be they conservative or from a reformist base of an assistentialist nature, regarding the issue of poverty (Roberts, 2016; Deeming, 2010).

This brief epistemological and even methodological argument reveals how the issue of budgets went on to be used as a synonym for poverty; that is, it became a device used to measure living standards and purchasing power; therefore, it seems to have been reduced to a hypothetical device to measure poverty and purchasing power through indicators of income and expenses reduced to a monetary factor. History also reflects a labor division between economists and statisticians in relation to sociologists, relegating such an object to the macroeconomic and sociodemographic tendency, obscuring the discussion about social mechanisms that involve understanding the budget in the way it is constituted objectively and subjectively in the everyday lives of families.

In Brazil, academic papers about family and household budgets in the realm of social sciences are rare, but, following some tracks, we find Alberto Guerreiro Ramos' seminal study – "The sociology of the family budget" (1949) –, published in the Revista de Serviço Público (Public Service Journal) and later, in 1950, organized as a book by the National Press Department.

It is worth emphasizing that Ramos (1949) was influenced by the Chicago School, and thus criticized the positivist sociology practiced in his time, proposing a more engaged sociology, closer to social reality; therefore, he approached subjects that go beyond family budgets, such as childcare, child mortality, standards of living, social classes, poverty, healthcare and popular medicine. In his book, the sociologist seeks to collect data for the study of demographic, social and economic conditions, by addressing issues such as standards of living, social classes and the health of Brazilian people. However, his proposals to make sociology an engaged science and analyze objects such as family budgets seem not to have had any repercussion in national academia.

Nevertheless, such a sociology of family or household budgets made no impact in Brazilian sociology. Actually, in social sciences, studies followed themes that seemed to address issues related to cultural change, considering the advance of the capitalist system and the country's modernization from the public realm, or even surveys on the constitution of the family budget as a strictly monetary principle, conduced by research institutes. Thus, the family budget and the social mechanisms that compose it have been ofuscated by social science as a whole. Therefore, we will see, in the next item, how the family budget has been naturalized through the trajectory of expressions in the public media space, as well as through research institutes in Brazil.

THE NATURALIZATION OF THE BUDGET IN PUBLIC MEDIA SPACE

In general, we found that there is recent academic research that addresses budgets, but it starts from data created by research institutes. Thus, we can affirm that, in particular, IBGE (Brazilian Institute of Geography and Statistics) has become the main source of data about budgets in Brazil. First, it is worth pointing out the mobility of the terms "family budget" and "household budget", that is, in many cases they appear as synonyms. However, through the literature review and the investigations carried out by research institutes, the use of the term "family budget" seems to be mainly connected to macrosocial analysis, while "domestic budget" remains restricted to the realm, shall we say, of common sense, of activities regarding the economics of everyday life when we deal with household expenses.

In this manner, we notice that, when searching for the term "household budget" or even "family budget" on internet, as previously noted in the beginning of this article, we face a multitude of ads and information accompanied by titles such as: "Learn how to make your household budget in four steps"; "Calculator: learn how to plan your household budget"; and few references in this format come up with the term "family

budget" – for example: "Practical tips to organize your family budget" –; however, there is a certain prevalence of the term "household budget" concerning the presentation of tools by financial advisers for the organization of a household's bills, that is, we find tips, advice and tools created by financial consultants that provide ways to fulfill a financial plan starting from an ordered arrangement of bills and expenses that compose a possible estimate as to the provisions of a family's consumption and saving capacities.

To unveil the presence of the expressions "household budget" and "family budget", we consider it important to explore, at least briefly, the trajectory of these terms in the Brazilian public space. To do this, we have chosen the collection of the O Estado de S. Paulo newspaper, that is digitized and provides almost 150 years of news[7]. Starting from the idea of cultural repertoires (Swidler, 1986), we seek to highlight the relative predominance of contents that involved the terms in this newspaper[8] and then return to the field of each expression's dominance through the research institutes.

The first time the term "household budget" came up was on July 30th, 1900, in the article titled "A lenha e as mattas"[9] (Firewood and the forests), the newspaper's cover story written by Alberto Loefgren, known for leading an awareness campaign in favor of environmental causes and urging the authorities to create laws and environmental protection codes[10]. In the article, the botanist emphasizes the importance and the weight of the monetary value of firewood, which was the main household fuel; he adds to his argument by pointing out that "the housewives, who still remember those wistful times, sadly register now in their monthly expenses notebooks another remarkable increase in their household budget"[11]. According to Loefgren, the increase in the price of firewood was due to the astonishing development of the city of São Paulo. Therefore, once we know about the author's work and his awareness campaigns, we notice that "sacred" issues, such as the sphere of the house and nature, are subjectively presented as opposed to the "astonishing" growth of the city of São Paulo. The author also involves women in his discourse and, at the same time, presents them as responsible for controlling the household budget.

At this point, it is worth pointing out Zelizer (2003), who relates how it was historically deliberated to women the "strange" position of administrators responsible

[7] Research in the newspaper's collection for this article has been made up until April 30th, 2017.

8 In this manner, we searched for the first time in which the terms "household budget" and "family budget" have been used; soon after, we will present two articles for each term, referring to the moment of increased frequency of each expression, and highlight the last two published articles for each term.

[9] Available at: http://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19000730-7919-nac-0001-999-1-not/busca/or%C3%A7amento+dom%C3%A9stico. Accessed on April 10th, 2017.

[10] Available at: http://www.dichistoriasaude.coc.fiocruz.br/iah/pt/verbetes/lofgalb.htm. Accessed on April 10th, 2017.

[11] Idem.

for the household budget[12], that means – the man was the chief of the family, and women were subjected to the legal authority of the father or husband and did not participate directly in the work force, as they could not legally exercise a profession. Therefore, they were responsible for the budget according to the amount of money they received from the "boss" of the family.

The term "domestic budget" starts to gain intensity in the 1950s, and the first article to mention it dates from October 18th, 1950, published as a bulletin "Sobre a agricultura em São Paulo"[13] (On agriculture in São Paulo) by Domingues de Louzada Junior[14]. The author highlights the importance of beekeeping and finalizes the section by opposing big and modest initiatives in agriculture, relating that there are rural activities "that may be exercised in times of idleness without harming an individual's main activities, or even by his wife and children, providing means to make money, which by itself constitutes a reason for incentive". In this way, he emphasizes that bees can be not only a material source of profit, but also a moral and civil source, because one can learn from their order and social discipline, that is: "Our farmer would not only enjoy the time otherwise wasted, but would also much improve his crops by enriching the household budget"[15]. In a way, we see the household budget again as referring to the house, accompanied by practical suggestions of an economic and moral nature, of how one can add to it both materially and morally. At this point, we observe the direct analogy to Bernard Mandeville's "The Fable of the Bees", from 1723, in which the discussion regards private vices (men's greed, for example) as fundamental to the creation of a civic morality that leads to the prosperity of the nation (public benefits).

It is important to note that the prominence of the term "household budget" is seen in the 1950s, at the same time as the newspaper's collection offers us the first article in the feminine "category", created as a search and organization tool for the collection's data. In general, we see that the term "household budget" is relegated to women and home issues, and its frequency in the public space happens at the same time as home economics courses in higher education start to appear in Brazil (Leite, 2016)[16].

[12] A relationship between the issue of home economics and gender in Brazil has been pointed out in previous papers that present the emergence of home economics courses in higher education in Brazil in the 1950s (Leite, 2016).

[13] Available at: <http://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19501018-23139-nac-0006-999-6-not/busca/or%C3%A7amento+dom%C3%A9stico>. Accessed on April 10th, 2017.

[14] We have searched for references on Domingues de Louzada Junior in O Estado de S. Paulo's collection itself and could not find data on his education and other information.

[15] Idem.

[16] It is worth pointing out that the creation of home economics courses in higher education was connected to Agricultural Sciences Colleges, seeking to qualify agricultural engineers to the "economic unit", to increase production and instruct the (female) home economics professional to administer the "social unit" (Garcia, 2001, page 50), establishing a clear sexual division of labor.

The last reference to the term "household budget" found in the collection dates from March 19th, 2017: "Com crise, fiado volta a ganhar força"[17] (With the crisis, payments on credit regain strength), by Márcia de Chiara[18]. She writes: "(...) In 2016, up to half a million families started to adopt payments on credit to fill the pantry with basic items, such as food and hygiene and cleaning products, to avoid the tightening of strings in the household budget". The article, written by a journalist, emphasizes that economic practices that seemed not to exist before gain intensity in a moment of crisis, and the household budget is clearly connected to a family's bills and expenses.

On the other hand, the expression "family budget" is seen for the first time in the article "Fora da Pátria – Nossa regeneração financeira e sua relativa simplicidade" (Out of the homeland – Our financial regeneration and its relative simplicity), written by José Feliciano[19] in March 12th, 1914. While addressing the financial reforms in the United States, Feliciano suggests that Brazil should also initiate a reform, which should try to escape political and electoral intrigues and private interests; thus, he points out that there are skills and men that could put solutions into practice for the country's political and financial problems. However, "there are those interested in obscuring the clear aspects of the problem"; in this manner, he reinforces that "these are the ones who make up mysterious initiation rituals to cast away the shy and sincere and monopolize the lucrative subject. They are the ones who, in a simple family budget, imagine complications that dissimulate the profuse expenses and give life to a fictitious monetary value"[20]. Thus, the family budget seems to be something simple and uncomplicated; however, the comparison is made in relation to political and macro-economic issues.

In this sense, the first reference to the term "family budget", when it starts to appear more frequently in the newspaper's collection, dates to the 1970s – more precisely, to January 1st, 1970, in the newspaper's editorial, that informs, in its title, that "costs of living have risen 21,2%"[21] to the working class in the city of São Paulo, according to the "source of statistical studies maintained by around 40 workers organizations, the DIEESE – Inter-Union Department of Statistics and Socio-Economic Studies". It then adds that "rents, on average, have increased by 21,8%, from last January to November; house cleaning, one of

[17] Available at: <http://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/20170319-45078-nac-33-eco-b9-not/busca/or%C3%A7amento>. Accessed on April 10th, 2017.
[18] Márcia De Chiara is a journalist and economist; she has been working at O Estado de S. Paulo since 1996. Information available at: <http://economia.estadao.com.br/blogs/marcia-de-chiara/>. Accessed on May 10th, 2017.
[19] We have searched for references on José Feliciano in O Estado de S. Paulo's collection and found that he was a professor, considered at the time as a man of science, and a collaborator for the newspaper.
[20] Available at: <http://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19140312-12865-nac-0004-999-4-not/busca/or%C3%A7amento+familiar>. Accessed on April 10th, 2017.
[21] Available at: <http://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19700101-29060-nac-0011-999-11-not/busca/Custo+vida+cresceu>. Accessed on April 10th, 2017.

the 10 items that go into workers' family budgets, have become 18,1% more expensive"[22]. Here, the trajectory of the term starts to become interesting in sociological terms, seeing as the article, even though it directly links the family budget to the home's expenses, seeks to relate the rise in living costs in macroeconomic terms and, to do this, presents statistical data from DIEESE.

The last article we have found referring to "family budget" dates from March 6th, 2017, also from the newspaper's editorial, titled "O Futuro ameaçado"[23] (Threatened future). It points out that, even in a context of crisis – with possible advances of labor and pension reforms that could affect the matter of income, constituting a scenario of uncertainty in the country – Brazilians are not driven to make savings. The article presents research data from the SPC (Credit Protection Service) and the National Confederation of Retail Managers stating – "62% of the interviewees said they don't save money"; thus, it emphasizes that this reality has been affected by the crisis, which has "increased unemployment and reduced family's real income, which has put even more pressure on the family budget"[24]. That is, the family budget is referred to in general terms, and its appearance is again associated to statistical data about the country's economic situation.

Therefore, we notice that the expression "household budget" is clearly relegated to the realm of the home, of simple day to day matters, while "family budget", even as it reflects the private realm, is associated to macrosocial issues and is reinforced by data, statistics and studies made by multiple Brazilian organizations. That being said, the investigations developed by the country's research institutes adopt the term "family budget", which ends up symbolically reinforcing the term's proximity to matters of the public realm.

FROM RESEARCH INSTITUTES TO THE BUDGET'S SUBJECTIVE DIMENSIONS

Today, in Brazil, IBGE is the main institute that produces data on families' budgets. Its sampling surveys seek to promote social policies, contribute to the improvement of the population's quality of life and establish public policies "in the fields of nutrition, food guidance and the production and distribution of food, health, among others, for which the amounts of food acquired for consumption in the home are particularly useful"[25].

[22] Idem.
[23] Available at: <http://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/20170306-45065-spo-3-edi-a3-not/busca/or%C3%A7amento+familiar>. Accessed on April 10th, 2017.
[24] Idem.
[25] Available at: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/pof/tabelas>. Accessed on April 10th, 2017.

The last two versions of the POF (Research on Family Budgets) available on IBGE's website address the years of 2002-2003 and 2008-2009, respectively. However, they have been based on other studies, according to IBGE: the National Study of Family Expenses (1974-1975) , made in the 1970s; the Family Budgets Survey, from the 1980s; and, in the 1990s, the Family Budgets Survey (1995-1996), "these last two having been conceived mainly to update the consumption structures in the prices to consumer indexes produced by IBGE"[26].

Deeming (2010) draws attention to the objectives of surveys made in large scale by research institutes that, methodologically, arrange information about families' budgets by charting data on (monetary) income and expenses, according to indexes connected to food composition, to then (statistically) interpret the Brazilian population's quality of life[27], thus becoming (hypothetical) measurements of the country's poverty from the creation of indexes which then serve as a starting point for social policies. In this manner, we have a parameter for budgets in Brazil through the measurement of its monetary composition (income and expenses), which evaluates purchasing power and standards of living, thus not taking into consideration the other social mechanisms that compose Brazilian families' budgets.

Nonetheless, the (individualized and systematized) application by IBGE of surveys containing previously established questions raises an observation: it starts from the idea that the individual being interviewed already possesses the "rationally" listed answers about his or her budget. This questioning of the survey method has risen from the development of research seeking to unveil the issues around love and money in the realm of intimacy[28].

Thus, through an exploratory focus group done with the application of questionnaires (Leite and Brincker, 2017), we notice a certain discomfort from people while answering questions to do with home expenses, probably because talking about money is considered taboo for most Brazilians (Oliven, 2001). So we follow social codes, it is necessary to know when and to whom we may ask, for example – how much money do you make?

Hence, we have opted to organize a focus group with married and divorced women (earning minimum wage) about the composition of their budget (Leite; Brincker, 2017),

[26] Idem.

[27] It is worth pointing out that DIEESE has also made surveys about family budgets in the years of 1958, 1969/70, 1982/83 and 1994/95. Available at: <https://www.dieese.org.br/metodologia/pof3.xml>. Accessed on April 17th, 2017.

[28] The data presented on the dynamics of the focus group with low-income women compose steps of the research project: "Ressignificando a economia: da sociologia das práticas econômicas à sociologia fiscal no Brasil", as well as the dissertation "Entre o amor e o dinheiro: as tramas cotidianas das transações econômicas", by Tanise Brincker, both connected to the Postgraduate Program in Sociology at the Federal University of Pelotas. A discussion on the procedures of focus groups was developed in: Leite, E. S; Brincker, T. Para além da "racionalidade": as transações econômicas e emocionais do orçamento doméstico. Anais do 18º Congresso Brasileiro de Sociologia (SBS). Brasília, DF, 2017.

where it was possible to observe how issues that mix various "moneys" (salaries, donations, bonuses) and emotions (interlaced with calculations, bills, gifts and gratifications) are intertwined and point to evidence about the constitution of family budgets, composed by agents who, on one hand, "rationally" discuss the home's expenses – as in the case of Interviewee 2: "(...) I have everything written down on paper. (...) I have, like, as a rule, I never go over half my salary with other expenses, like, if I earn a thousand, I spend five hundred. (...) I can't spend more than that (...) because if I need some medicine, if I need anything else, right?". That is, on one hand, we see that the interviewee manages her expenses through writing them down "rationally", anticipating unexpected expenses and seeking to follow what she understands to be good management of her money; at the same time, the same interviewee sees management in a more traditional manner, where she "wishes" her husband to be the main source of income.

> Interviewee 2: I worked, but it was just for me and the girls, and the house was left to him. I paid for the electricity, but he was the one who supported the house. (...) I was responsible for clothing the children, buying school supplies and the like. (...) he was always like this, he took on the house, and I took on other things. Because I worked with a formal contract, and he was self-employed, there were times when he didn't have any work, and then I supported the house, then, the following month, he did. Now I'm working, now it's on me! It was always like that, all the while we lived together, it was always like that.

Thus, we notice the presence of cultural devices while noting that women, when observing the house's expenses (such as grocery shopping, water and electricity bills) are based on traditional ideas, pointing out the man's/husband's money as responsible for the home's main expenses. However, expressions like "Their father was giving money to me until now, but he's a bit unreliable" or "Now he kind of helps, but he didn't before" were frequent. Therefore, these examples clarify that, in practice, the budget's "main" money comes from these women's daily efforts.

We have no interest in invalidating the surveys put forth by research institutes, but we do seek to denaturalize our perception about household and/or family budgets, where it is given that families from all social classes talk about their budget, plan, take notes and execute previously planned goals. Moreover, we are daily "attacked" by numerous surveys that, for example, point out that men make more money than women do; so, we start to naturalize the idea that "their" wages compose the "main" part of the budget.

Such occurrences may work in some families from certain social classes, but do not constitute general rules for interpreting budgets in contemporary societies. In this sense, Motta (2016), starting from an ethnography of economics in families' day-to-day lives, seeking to challenge economic orthodoxy, explores the dynamics concerning economic practices, families and their daily lives, and highlights the importance of women in constructing and transforming the space of the home.

The budget's subjective idealization, therefore, frames social behaviors related to what traditionally are men's and women's roles and affects the perception of the budget, often portraying how people would like its composition to be, rather than how it is sustained in reality.

In this manner, questionnaires applied in large scale surveys provide us with ready-made and standardized answers, but the social mechanisms that support the budget are not strictly rationalized products. Besides factors such as social class, education, among others, that is, incorporated aspects that compose individuals' habitus (Bourdieu, 2003b). In this sense, we cannot forget the day-to-day situation that marks the lives of families and individuals with emotions and impulses, feelings and memories, and acts of reward that also affect the budget (Leite; Brincker, 2017).

However, the State detains the monopoly over the definition of budgets, especially through IBGE. Thus, the monopoly of research not only brings together data about budgets, but also dictates the content and the way in which we frame this subject. In general, qualitative research data from women reveals the necessity to systematize the multiple rationalities that compose and sustain social and particularly cultural mechanisms that shape the budget on a daily basis.

Therefore, social conventions are created (Douglas, 1998) through the domain field of research on budgets in the country, which is also affected by the idea of a "healthy budget", presented by economists and financial consultants, which enters our lives via popular news, TV and entertainment shows, among others. That being said, these are all factors that may reflect about and on the answers to said surveys, that, to sum up, are able to measure mostly a "prescriptive" perception of budgets, composed by cultural devices present in contemporary society.

CLOSING REMARKS

The objective of this article has been to present an exercise in denaturalizing the budget, showing its variations, especially through the media, represented by O Estado de S. Paulo's newspaper. However, we notice that the official version that legitimizes the budget in its form and content is given by the monopoly of the State (Deeming, 2010), in this case, by IBGE in Brazil. Thus, the budget is framed and constituted in statistical and monetary terms (composed by numbers and indexes, that is, "rational" formats that are taken to represent social reality), while the social mechanisms and other "coins" (and/or rationalities) that compose it remain obscured.

The budget as a control device – "healthy budget"- is being reproduced by certain research/institutes (which starts from this epistemological bias) and subjectively interferes

in the social imaginary, and also is reproduced by common sense.

The idea is not to attack the economists or the surveys developed by research institutes, but to emphasize a dimension of the budget that goes beyond its constitution as a simple statistical device to measure poverty and purchasing power; this path becomes dangerous, when it leads to, for example, constructing indexes that will mediate socioeconomic issues and then serve as official data for public policies.

Sociologically, the budget cannot be seen only as a monetary and statistical issue. According to data from surveys done with women, it was possible to observe that families add multiple "coins" to their budgets (Leite; Brincker, 2017) – the budget is a cultural device.

Through what has been presented, we conclude that the constitution of the budget is not ruled only by individuals' rational actions, but also motivated by the political and economic context, as well as by cultural aspects, morality, beliefs and values (Zelizer, 2003, 2011; Leite; Brincker, 2017). That being said, comprehending how the budget is constituted in the daily lives of individuals and families, beyond its purely technical, economic and prescriptive dimension, is a great sociological challenge.

REFERENCES

BOURDIEU, P. *Las estructuras sociales de la economía*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Editorial Anangrama, 2003a.

_____. A formação do *habitus* econômico. *Revista Sociologia*, 2003b.

CARRUTHERS, B. G.; ESPELAND W. N. Accounting for Rationality: Double-Entry Bookkeeping and the Rhetoric of Economic Rationality. *American Journal of Sociology*, v. 97, n. 1, 1991.

DEEMING, C. The Historical Development of Family Budget Standards in Britain, from the 17th Century to the Present. *Social Policy &Administration*, v. 44, n.7, pp. 765–88, dez. 2010.

DOUGLAS, M. *Como as instituições pensam*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp, 1998.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3ªed. São Paulo, Ática, 1978.

GARCIA. T. M. *Uma história em cena construindo a identidade de seus atores*: o curso de ciências domesticas da UFPel (1960-1997). Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001.

GUÉRIN, I. Le sexe de le la monnaie. *Le Journal des Anthropologues*, n. 90-91, p. 213-30, 2002.

GUIMARÃES, N. A. Casa e mercado, amor e trabalho, natureza e profissão: controvérsias sobre o processo de mercantilização do trabalho de cuidado. *Cadernos Pagu* (UNICAMP), v. 46, p. 59-77, 2016.

HIRSCH, P; MICHAELS, S; FRIEDMAN, R. 'Dirty hands' versus 'Clean Models': Is Sociology in Danger of Being Seduced by Economics? *Theory and Society***,** v. 16; n.3, p. 317-36, 1987.

LANGLOIS, S. Nouvelles orientations en sociologie de la consommation. *L'année psicologique*, v. 52, n.1 p.83-103, 2002.

LEITE, E. S. Entre a economia e a crítica feminista da "racionalidade": um esboço dos cursos de economia doméstica no Brasil. *Política & Sociedade* (Online), v. 15, p. 254-81, 2016.

LEITE, E. S; BRINCKER, T. Para além da "racionalidade": as transações econômicas e emocionais do orçamento doméstico. *Anais do 18º Congresso Brasileiro de Sociologia (SBS)***.** Brasília, DF, 2017 (no prelo).

MORAES FILHO, E. *Prefácio ao livro Apontamentos de direito Operário*. São Paulo: LTr, 1971.

MOTTA, E. Casas e economia cotidiana. In: Rute Imanishi Rodrigues. (Org.). *Vida social e política nas favelas: pesquisas de campo no Complexo do Alemão*. 1ed.Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA, 2016, p.197-214.

NEIBURG, F. As moedas doentes, os números públicos e a antropologia do dinheiro. *Man***a**, v.13, n.1, p. 119-51, 2007.

OLIVEN, R. G. De olho no dinheiro nos Estados Unidos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 27, 2001.

PAULI, J.; LEITE, E. S.; ROSENFIELD, C. L. Entre o oikos e a firma: a influência do crédito na transição socioeconômica da agricultura familiar brasileira. *Estudos Sociedade e Agricultura* (UFRRJ), v. 24, p. 28-42, 2016.

RAMOS, A. G. Sociologia do orçamento familiar (normas de vida). *Revista do Serviço Públic***o**, Rio de Janeiro, v.3, n. 3, p. 11-21, set. 1949.

____. *Sociologia do Orçamento Familiar*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1950.

ROBERTS, E. Household budget studies in the British dominions, 1873-1939, HHB. *Working Paper Series*, n. 2, jun. 2016.

SWIDLER, A. Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review*, v. 51, n. 2. p. 273-286, abr. 1986.

ZELIZER, V. *The Social Meaning of Money.* New York: Princeton, 1994.

_____. O Significado social do dinheiro – "dinheiros especiais". In: *A Nova Sociologia Econômica: uma antologia*, org. Rafael Marques e João Peixoto. Celta Editora, Oeiras. p. 125-65, 2003.

_____. *A negociação da intimidade*. Coleção Sociologia. Tradução de Daniela Barbosa Henriques. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

ZIMMERMAN, C. Family budget as a tool for sociological analysis, *American Journal of Sociology*, 33, p. 901-11, 1936.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

PARTEIRAS TRADICIONAIS E POLÍTICAS CULTURAIS: RECONHECIMENTO, HIERARQUIA DE SABERES E DESCONSTRUÇÕES PERTINENTES

Elaine Müller
(UFPE, Brasil)

Júlia Morim de Melo
(Instituto Nômades, Brasil)

Resumo

O processo de patrimonialização e de musealização do ofício de parteira tradicional do Brasil instiga reflexões sobre o lugar ocupado pelas parteiras tradicionais brasileiras nas políticas públicas nacionais. Após a realização de inventários sobre o ofício de parteira tradicional, que culminou no pedido de registro como patrimônio cultural do Brasil, algumas parteiras trouxeram a ideia de que "as parteiras precisam de um museu", dando início a um processo de salvaguarda centrado no Museu da Parteira. Percebemos que as políticas culturais poderiam se tornar alternativa para o reconhecimento, valorização e manutenção dos ofício de parteira tradicional. Porém, o acionamento dessas políticas vem colocar outras facetas de sua (esperada) posição "subalterna", como a hierarquização dos saberes obstétricos e dos seus agentes. Discutiremos como "os museus e as políticas culturais precisam das parteiras", no sentido de que é preciso tensionar algumas localizações e hierarquias. O processo em curso tem permitido reflexões e desconstruções que passam pela técnica museográfica e suas "regras de ouro" pautadas em estéticas tão diversas do universo das parteiras; por questões de gênero, ao dar visibilidade para mulheres que cuidam de mulheres em espaços como museus onde as mulheres estão subentendidas e invisibilizadas; e por desconstruções teóricas, ao nos apresentarem um exemplo de museologia social que passa pelos corpos, por saberes femininos subalternizados e pelos afetos

Palavras chave: parteiras tradicionais, políticas públicas, patrimônio imaterial, Museu da Parteira

TRADITIONAL MIDWIVES AND PUBLIC POLICIES: RECOGNITION, HIERARCHY OF KNOWLEDGE AND RELEVANT DECONSTRUCTIONS

Abstract

The process of patrimonialization and musealization of the traditional midwife craft in Brazil triggers reflections on the place occupied by Brazilian traditional midwives in national public policies. After making inventories of the traditional midwife craft, which culminated in the

request for registration as a Brazilian cultural heritage, some midwives had the idea that "midwives need a museum", initiating a safeguard process focused on the "Midwife Museum". Cultural policies could become an alternative for the recognition, valorization and maintenance of traditional midwife craft. However, the activation of these policies has established other facets of their (expected) "subaltern" position, such as the hierarchy of obstetric knowledge and its agents. We will discuss how "museums and cultural policies need midwives", in the sense that it is necessary to challenge some locations and hierarchies. The current process has allowed for reflections and deconstructions related to the museographic technique and its "golden rules" based on aesthetics very different from the universe of midwives; to gender issues, by giving visibility to women who care for women in spaces such as museums, where women are implied and invisible; and to theoretical deconstructions, when presenting us with an example of social museology of bodies, underestimated feminine knowledge, and affections.

Keywords: traditional midwives, public policies, intangible cultural heritage, Midwife Museum

INTRODUÇÃO

Neste texto, refletiremos sobre o lugar ocupado pelas parteiras tradicionais brasileiras – ou o lugar a elas reservado – no cenário obstétrico e nas políticas públicas nacionais. Mulheres de referência em suas comunidades, estas parteiras têm visto seu campo de atuação diminuir gradativamente em quase todas as regiões do Brasil à medida que os serviços públicos de saúde se expandem, muitas vezes sendo tomadas como sujeitos controversos tanto pelo poder público, quanto por alguns setores dos movimentos sociais em torno da assistência ao parto e ao nascimento. Em um cenário de atenção à gestação, ao parto e ao nascimento que localiza as mulheres de acordo com suas classes sociais, raças/etnias e níveis de escolaridade, reservando-lhes a quase impossibilidade de parir (a epidemia de cesarianas assola as mulheres de camadas médias e altas) e a realidade da violência obstétrica (que vitimiza especialmente as mulheres mais pobres, negras e menos escolarizadas), o Brasil reproduz, desde o nascimento, suas desigualdades sociais.

Neste sistema de assistência obstétrica profundamente medicalizado, hospitalocêntrico e médico-centrado, ou seja, que prioriza o atendimento hospitalar oferecido por médicos obstetras, treinados para a intervenção, as parteiras tradicionais resistem como prestadoras de assistência diversa. Frequentemente são referenciadas em suas comunidades não apenas pelo ofício de partejar, mas, para usar a expressão trazida pela parteira Prazeres, do estado de Pernambuco, pela *simbiose* entre diversos papéis exercidos: as parteiras são mães, agentes comunitárias/de saúde, rezadeiras, mediadoras de conflitos, cuidadoras, etc. São mulheres detentoras de conhecimentos acerca de costumes, técnicas e saberes obstétricos e de saúde, repassados entre gerações, que, em geral, tiram seu sustento de outras ocupações e consideram seu ofício de parteira como mais uma das atribuições de sua vida. Compartilham a mesma realidade sociocultural das mulheres assistidas, o que faz com sejam vistas com familiaridade e confiança, o que nem sempre o sistema de saúde oficial consegue estabelecer (MORIM, 2014).-

A importante interface entre campos da saúde e da cultura, no entanto, não tem sido adequadamente compreendida pelo poder público no Brasil, tampouco por setores do movimento pela humanização do parto e do nascimento. Por um lado, as parteiras tradicionais são percebidas de maneira por demais folclorizada para que possam integrar o sistema oficial de saúde, ainda que venham sendo foco de ações, com sua atividade incluída em planos e programas governamentais, notadamente com o objetivo de reduzir a mortalidade materna e neonatal. Entretanto, nessas políticas, não se atenta adequadamente para aspectos culturais, como as especificidades de diferentes sistemas de saberes. Não há, por exemplo, uma ideia de formação continuada que parta dos saberes das parteiras, mas sim ações que objetivam ensinar novos conhecimentos a elas. Por outro lado, o fato de possuírem grande intersecção com práticas de saúde, constitui empecilho para que acessem plenamente as políticas culturais. É neste sentido que identificamos a atuação das parteiras tradicionais brasileiras como uma forma de *resistência* (MELO, MÜLLER e GAYOSO, 2013).

Em meio a estes paradoxos, desde 2011, desenrola-se um processo de patrimonialização e de musealização do ofício de parteira tradicional no Brasil que vem ressaltar o viés cultural deste ofício – ações que se aproximam das parteiras para valorizar seus saberes e práticas como importantes referências para nossas identidades. Sugerimos que este processo tem revelado várias nuances das relações estabelecidas pelas parteiras tradicionais com as políticas públicas e os agentes do ativismo em torno da humanização da assistência ao parto e ao nascimento[1].

CENÁRIO OBSTÉTRICO BRASILEIRO

Localizado na América do Sul, o Brasil é um país de proporção continental fazendo fronteira com todos os outros países da região, com exceção de Chile e Equador. É composto por 27 unidades federativas (26 estados e o Distrito Federal) agrupadas em cinco regiões definidas a partir de suas características naturais, sociais e econômicas: Centro-Oeste, Nordeste, Norte, Sul e Sudeste. Com população de pouco mais de 190 milhões de pessoas – das quais 51% mulheres – e um grau de urbanização de 84,4% (Brasil, 2011), é um país de incongruências e coexistências, marcado por profundos contrastes, diferenças e desigualdades no que se refere aos seus aspectos geográficos, econômicos, culturais e sociais.

No âmbito da saúde, o Brasil possui um Sistema Único de Saúde (SUS), instituído por meio da Lei Federal de 8.080/90, que assegura o acesso universal e igualitário às

[1] As relações entre o movimento de humanização e a parteria tradicional brasileira exigem uma análise mais acurada, que não poderemos fazer neste trabalho. Para leituras recentes acerca do movimento de humanização, vide Portella, 2017; Pimentel, 2017; Rodrigues, 2015.

ações e serviços de saúde, esta compreendida como um direito dos cidadãos e dever do Estado, garantido pela Constituição Federal de 1988 em seu Artigo 196. No contexto da Constituição de 1988, "a saúde foi concebida como um direito social, inerente à condição de cidadania" (PAIM, 2016, 51). Segundo Paim, "o direito à saúde no Brasil estende-se à prevenção de doenças, ao controle de riscos e à promoção da saúde" (2016,46). O SUS é constituído pelo "conjunto de ações e serviços de saúde, prestados por órgãos e instituições públicas federais, estaduais e municipais, da Administração direta e indireta e das fundações mantidas pelo Poder Público" (BRASIL, 1990), do qual a iniciativa privada participa em caráter complementar. Apesar de passados mais de 15 anos de sua instituição, o SUS enfrenta problemas referentes a financiamento, organização e gestão para sua efetiva implementação a fim de cumprir com seus princípios e diretrizes. Em termos não oficiais, há no país um sistema popular de cura e cuidados prestados por benzedeiras, raizeiras, rezadeiras, curandeiras e parteiras, cujos saberes são repassados oralmente entre gerações.

No que tange à assistência obstétrica, em 2015, de acordo com os dados do Sistema de Informações sobre Nascidos Vivos (SINASC) do Ministério da Saúde, 66,4% das gestantes tiveram 7 ou mais consultas de pré-natal; 98,4 % dos nascimentos ocorreram em ambiente hospitalar e 55,4% dos nascimentos ocorreram por via cirúrgica. O cenário da atenção à gestação, ao parto e ao puerpério no país traçado pelo estudo "Nascer no Brasil: Inquérito Nacional sobre Parto e Nascimento" – que contemplou 266 maternidades em 191 municípios, entrevistando quase 24 mil mulheres entre os anos de 2011 e 2012 – demonstrou que, apesar de oferta quase universal à assistência pré-natal (98,7%), é necessário melhorar sua qualidade, notadamente para diminuição de desfechos desfavoráveis; 80% dos nascimentos foram financiados pelo SUS e 20% ocorreram no setor privado, sendo pagos por plano de saúde ou pela própria usuária; quanto maior o grau de instrução da mulher, maior o índice de cesarianas; no setor suplementar, 88% dos nascimentos foram por via cirúrgica, o que não teria justificativa clínica; a presença do acompanhante de livre escolha durante todo o período de pré-parto, parto e pós-parto, assegurada pela Lei Federal 11.108/2005, ocorreu de forma incompleta para 75% das entrevistadas e de forma contínua para apenas 20% das mulheres (LEAL ET AL, 2014b).

A extrema medicalização afeta também os partos vaginais que são vivenciados com diversas intervenções consideradas desnecessárias e danosas, como a manobra de Kristeller, ocorrida em 37% das experiências; a episiotomia, em 56%; e a litotomia, em 92%. O uso de boas práticas, como métodos não farmacológicos para alívio da dor e possibilidade de se alimentar e de se movimentar durante o trabalho de parto, ocorreram em menos de 50% das assistências. Apenas 5% das entrevistadas tiveram um parto vaginal sem intervenções (LEAL ET AL, 2014b:17). Em suma, o modelo de atenção à gestação e ao parto estabelecido no país é tecnocrático e

> "se manifesta distintamente no SUS e na assistência suplementar, acentuando desigualdades na qualidade do parto hospitalar que atingiu cobertura universal. Nos serviços públicos, é frequente a desarticulação entre a atenção pré-natal e ao parto, a peregrinação em busca de internação, e o uso rotineiro de episiotomia e ocitocina. Nos serviços privados, a cesariana agendada previamente mesmo entre primíparas alcança a maioria dos partos. Em ambos os setores, não se garante o direito à informação nem se respeita a autonomia das mulheres, fere-se a integridade corporal e nega-se o direito previsto em lei ao acompanhante, tornando o parto solitário, inseguro e doloroso." (AQUINO, 2014,08).

A prática obstétrica no Brasil, hospitalocêntrica e médico-centrada, tem como característica

> "(...) a pressa em provocar o nascimento das crianças, sem respeito à autonomia das mulheres no processo de parturição. O controle do tempo e a imposição da dinâmica do trabalho de parto e parto explicam o índice excessivo de intervenções, incluindo as cesarianas, fazendo com que a assistência ao parto no Brasil seja focada na decisão do médico e não na dinâmica do corpo da mulher." (LEAL ET AL, 2014a, 29)[2].

O aumento do acesso aos serviços, a ampliação da rede, o uso da tecnologia, a melhora nos indicadores de saúde e na qualidade de vida das mulheres não evidenciam melhora nas taxas de mortalidade materna. Apesar de conseguir diminuir sua razão de morte materna, que foi de 143 por 100 mil em 1990 para 61 por 100 mil nascidos vivos em 2011 (LEAL ET AL, 2014b), o Brasil não atingiu a quinta meta dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODM)[3], que seria a redução em 3/4 no período de 1990-2015. "No Brasil, na assistência ao parto podemos conviver com o pior dos dois mundos: o adoecimento e a morte por falta de tecnologia apropriada, e o adoecimento e a morte por excesso de tecnologia inapropriada" (DINIZ, 2009, 316).

AS PARTEIRAS TRADICIONAIS E O SISTEMA NÃO OFICIAL DE CUIDADO OBSTÉTRICO

As parteiras tradicionais[4] – mulheres que aprenderam na prática a prestar cuidados a outras mulheres durante a gestação, parto e pós-parto, mas não somente – atuam, geralmente, nas periferias de grandes centros urbanos e nas zonas rurais. São, em sua

[2] Para uma discussão sobre a ciência e o costume no exercício da clínica obstétrica vide Portella (2017).
[3] Metas estabelecidas pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 2000 a fim de melhorar as condições de vida no planeta.
[4] Utilizamos o termo parteira tradicional por ser o mesmo termo atualmente utilizado pelas políticas públicas de saúde e de cultura, esta última voltada para os aspectos da tradição. A definição de tradicional nesse artigo tem o mesmo sentido dado por Tornquist (2005) quando sugere o uso de "popular" para definir "aquelas mulheres que atuam auxiliando outras mulheres dentro da lógica da medicina popular ou familiar, considerada como leiga ou tradicional pela OMS e Ministério da Saúde e que compõem o público alvo dos cursos de formação" (p. 64).

maioria, mulheres idosas, de classe popular, com baixo índice de instrução formal que atendem a qualquer dia e a qualquer hora, sem hesitar, aos chamados para "salvar duas vidas"[5]. Não se sabe ao certo quantas parteiras tradicionais há em atividade no país, dado o cadastramento insuficiente destas por parte das secretarias estaduais e municipais de saúde e a ausência de articulação do trabalho das parteiras tradicionais com o sistema de saúde formal (BRASIL, 2010, 15).

Apesar de 98% dos nascimentos brasileiros ocorrerem em instituições hospitalares[6], não podemos dizer que a assistência prestada por parteiras tradicionais fora dos hospitais seja pouco relevante. Parteiras são sujeitos importantes para suas comunidades, nas quais atuam prestando diversos tipos de assistência, e para o SUS, com o qual se relacionam, avaliam e acompanham. Sua assistência engloba todo o ciclo gravídico-puerperal, e para além dele, para que mulheres e seus filhos tenham acesso à saúde total e gratuita (FLEISCHER, 2015). Segundo Soraya Fleischer,

> "as parteiras brasileiras são, além de obstetrizes populares (atuando no pré-natal, parto e puerpério das mulheres), também enfermeiras populares (porque atendem todo tipo de ocorrência em termos de adoecimento), psicólogas populares (porque socorrem aqueles com crises, nervoso, distúrbio mentais), puericultoras populares (porque cuidam dos bebês e crianças de suas clientes), assistentes sociais e advogadas populares (porque ajudam as mulheres a terem acesso a benefícios e direitos de várias ordens). Elas são profissionais multi-talentosas" (FLEISCHER, 2015, 04).

Não se pode, no entanto, pensar as parteiras tradicionais brasileiras enquanto um grupo homogêneo que compartilha de um único conjunto de práticas e de saberes. Existem diferenças de acordo com a localização geográfica, o tipo de iniciação, a disponibilidade do serviço de saúde, as características culturais, sociais e étnicas[7], etc. É na Região Norte do país, com a maior extensão geográfica e menor densidade populacional, onde elas atendem uma taxa mais representativa de partos, sendo reconhecidas como profissionais importantes e acessíveis em regiões mais distantes dos centros urbanos com aparato hospitalar disponível. Ou seja, para muitas mulheres do Brasil, ainda que isto represente estatisticamente uma parcela pequena dos nascimentos no país, as parteiras são a primeira e principal escolha para o atendimento obstétrico (GUSMAN ET AL, 2015;

[5] É recorrente nas narrativas das parteiras a responsabilidade de sua atuação, pois, pela sua ótica, estão salvando duas vidas: a da mulher e a do bebê.

[6] Apesar da maioria dos partos acontecer em ambiente hospitalar, o Ministério da Saúde considera que há uma subnotificação dos partos assistidos por parteiras (Brasil, 2010, 14). Muitas parteiras nos relatam que a Declaração de Nascido Vivo – DNV (documento oficial que registra no sistema do Ministério da Saúde o nascimento da criança e com o qual se faz o seu registro civil em cartório), referente a uma assistência por elas prestada, é emitida por profissionais de saúde como ocorrida em algum estabelecimento de saúde.

[7] Nas comunidades indígenas, por exemplo, há pelo menos duas situações distintas quanto à atenção ao parto: a assistência difusa, feita pelas mulheres mais próximas que aprenderam sobre o evento a partir de suas experiências; e a presença de mulheres que se destacam como referência no atendimento a partos (GIBERTI, 2013).

FLEISCHER, 2007; MASCELANI, 2002, MINDLIN, 2002; BATTISTELLI, 2002). Nas regiões Nordeste e Centro-Oeste, parteiras também são atuantes, inclusive com várias associações formalizadas, e é possível identificar seu trabalho em diversas cidades. Já nas regiões Sul e Sudeste remontam como figuras históricas ou testemunhos de tempos passados, não sendo tão referenciadas como profissionais que atuam contemporaneamente (PREGNOLATTO E SANTOS, 2016; PEREIRA, 2014; INSTITUTO NÔMADES, 2011, 2010, FUNDAJ, 2009).

A forma de iniciação de uma parteira tradicional pode ser tão diversa quanto sua inserção em sua comunidade e as suas práticas de atendimento. A assistência ao primeiro parto é um marcador de iniciação no ofício. Em geral, sem instrução formal prévia, iniciam na atividade acompanhando outras parteiras mais experientes, em atendimentos a partos iminentes ou "no susto", quando ficam sozinhas com uma parturiente, enquanto algum familiar busca ajuda, e terminam por auxiliar no nascimento. Há também os casos em que o dom para o partejar é indicado por meio de um sonho ou uma visão (PREGNOLATTO E SANTOS, 2016; GUSMAN ET AL, 2015; PEREIRA, 2014; INSTITUTO NÔMADES, 2011, 2010, FUNDAJ, 2009; FLEISCHER, 2007; MASCELANI, 2002, MINDLIN, 2002; BATTISTELLI, 2002).

A arte de "pegar menino" é aperfeiçoada com o passar dos anos por meio do conhecimento adquirido empiricamente a partir das próprias experiências de parto, observando outras parteiras em ação e/ou na assistência direta aos partos, como explica Zefinha, parteira de Caruaru, em Pernambuco: "Fui aprendendo com o tempo, com o próprio parto. Cada um via uma coisa diferente. Porque não tem dois partos iguais, não. Assim como não tem dois rostos iguais. Até gêmeos, se botar os dois juntos, tem uma diferença um do outro. A mesma coisa é o parto." (Em entrevista com a autora, 2015). A troca de informações com outras parteiras, mulheres e/ou profissionais e os cursos de capacitação oferecidos por órgãos públicos e organizações não-governamentais (ONGs) também fazem parte da formação da parteira na contemporaneidade. É possível, ainda, que haja uma ressignificação das capacitações oferecidas às parteiras, já que algumas reportam a participação em cursos como a porta de entrada para o ofício. A habilidade para a atividade muitas vezes leva parteiras a buscarem a formação oficial por meio de cursos de auxiliar de enfermagem, técnica de enfermagem (nível médio) ou enfermagem (nível superior) e consequente emprego em instituições de saúde, o que não a faz abandonar o atendimento ao parto domiciliar (INSTITUTO NÔMADES, 2011). Possuir um arcabouço formal talvez até reforce suas atribuições como referência de saúde na comunidade.

Na assistência à gestação, ao parto e ao puerpério, as parteiras acionam técnicas cujas funções práticas e simbólicas são fundamentais para o sucesso do parto. O uso de

ervas para banhos, chás e emplastros, de acordo com as necessidades da gestante e com a realidade local, é recorrente. A religiosidade se faz presente por meio de preces, rezas, ladainhas, orações e/ou defumações. Nos momentos considerados críticos, a exemplo do nascimento da placenta, as simpatias podem ser utilizadas a fim de facilitar o processo. A espera é parte integrante do serviço prestado, compondo uma realidade temporal que se contrapõe à prática hospitalar. As parteiras geralmente acompanham de perto os primeiros dias após o nascimento certificando-se do bem estar da mulher e do bebê e repassando orientações a todos da família acerca dos cuidados com a mãe e seu filho no que diz respeito a interdições, permissões e indicações.

Normalmente não sabem ao certo o quantitativo de "filhos de umbigo" que têm, mas sabem que são muitos. Entretanto, nas últimas duas a três décadas, percebe-se uma atuação menor das parteiras tradicionais no país na atenção direta ao parto. Dentre motivos elencados como responsáveis para tal estão a menor taxa de natalidade das mulheres, que ocorre de maneira drástica nas últimas gerações, e a ampliação do SUS, não apenas pelo acesso ao serviço que se torna praticamente universal, mas também pelas orientações recebidas pelas gestantes nas unidades de saúde desencorajando o parto domiciliar (INSTITUTO NÔMADES, 2011, 133).

As razões para a escolha de uma parteira, pela mulher gestante, no entanto, vão além da dificuldade de acesso aos serviços de saúde. A *confiança* estabelecida entre parturiente e parteira é de suma importância. A presença de uma parteira é percebida pela sua clientela com apoio constante e ativo, seja para avaliação clínica, apoio emocional, conforto físico, além da garantia de privacidade e intimidade, em geral, muito melhores dos que oferecidos por instituições hospitalares. Vale lembrar que, embora haja uma legislação federal sobre o direito de escolha do acompanhante, é comum que as mulheres brasileiras usuárias do SUS tenham temor do abandono e solidão durante o nascimento de seus filhos nos hospitais (FLEISCHER, 2007).

Pelos serviços prestados comumente não há cobrança. A população atendida retribui com presentes que estão em seu alcance financeiro – galinhas, frutas, cortes de tecido – e, talvez o mais importante, com o reconhecimento do papel da parteira na comunidade por meio do prestígio e do respeito que lhe é reservado. São chamadas de mães ou madrinhas, com atesta a parteira Doralice, da etnia Xucuru, em Pernambuco: "Esses meninos que eu já peguei já são pai de família. As moças já são mãe de família. E quando eles me vêem me respeitam. É: 'Bença madrinha'." (INSTITUTO NÔMADES, 2010). Ainda que vivam em áreas consideradas violentas, não é raro que morem em casas sem cercas ao lado de pontos de narcotráfico, permanecendo relativamente fora do jogo da violência (PEREIRA, 2014).

A relação de confiança entre parturiente e parteira se reinventa e toma diferentes contornos de acordo com o contexto no qual ambas estão inseridas. Em algumas regiões, as

parteiras tradicionais passam a ser acionadas por mulheres exteriores às suas comunidades, em busca de uma atenção mais respeitosa. O diálogo entre parteiras e movimento de humanização do parto e do nascimento pode refletir na aquisição de um novo léxico para práticas já antigas, ou a adoção de novas práticas, como o contato pele a pele entre mãe e bebê no primeiro momento de vida, o corte tardio do cordão umbilical, a escolha, pela mulher, da melhor posição para parir, ou a amamentação precoce, por exemplo.

O contato com as políticas públicas de saúde também tem delineado muitas das mudanças no ofício de partejar. No entanto, para os limites deste trabalho, focaremos a seguir no seu acesso às políticas culturais.

PARTEIRAS, POLÍTICAS PÚBLICAS CULTURAIS, RESISTÊNCIA E RECONHECIMENTO

O exercício dos direitos culturais foi garantido pela Constituição Federal de 1988 (artigo 215) e o patrimônio cultural brasileiro definido como "os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira" (Artigo 216). Visando a implementação de uma política de salvaguarda dos bens de natureza intangível, o Decreto 3.551/200 institui o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial.

Alinhado a essas políticas, desde 2011 está em andamento um processo de patrimonialização e musealização do ofício de parteira tradicional, no qual estamos diretamente envolvidas enquanto antropólogas que trabalham no serviço público federal e na sociedade civil organizada. Este processo inicia-se com a proposição criativa, pelas parteiras, de formas de registro e valorização de seu ofício, passa pela coleta de dados e construção de narrativas etnográficas e imagéticas e o acesso a instrumentos de políticas públicas e de dispositivos da museologia social.

O trabalho de documentação, valorização e salvaguarda do ofício da Parteira Tradicional, utilizando instrumentos das políticas públicas culturais, teve início com a realização de dois inventários sobre seus saberes e suas práticas. Realizadas pela ONG Instituto Nômades, as pesquisas utilizaram a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), instrumento do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) que consiste de pesquisa etnográfica e histórica voltada para a identificação de patrimônio imaterial. Os inventários foram realizados em seis municípios e três etnias indígenas do estado de Pernambuco, durante os anos 2008 e 2010, tendo sido localizadas e entrevistadas 225 (duzentas e vinte e cinco) parteiras.

Pilar de toda ação de preservação ou de salvaguarda feita pelo Governo Federal, a identificação embasa o planejamento e aplicação das políticas públicas mais adequadas para a continuidade de um bem cultural. A metodologia utilizada consiste, principalmente, em pesquisa de cunho etnográfico, que traz os elementos comuns aos trabalhos de campo antropológicos, incluindo uma relação de reciprocidade que pode gerar expectativas por parte dos entrevistados acerca de benefícios para suas vidas (MÜLLER E FRANÇA, 2008). A pesquisa também pode mudar a forma como estes detentores se percebem em relação ao seu bem cultural, impactando numa autovalorização ou iniciando um processo criativo relacionado aos saberes e às práticas relacionados a seu ofício. Foi a partir do inventário que algumas pesquisadoras passaram a ser vistas como parceiras com quem se compartilha ideias para a valorização e o fomento do ofício.

Por se mostrar um bem cultural tão vivo e relacionado a tantas práticas que estão no nosso cotidiano, e ao mesmo tempo ser um saber em situação de fragilidade, dada a idade da maioria das parteiras, sua inatividade e a parca transmissão dos saberes para as novas gerações, foi encaminhado ao Iphan o pedido de Registro dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais como Patrimônio Cultural do Brasil de natureza imaterial – principal instrumento federal de reconhecimento do valor patrimonial dos bens culturais desta natureza. O processo foi apresentado por associações de parteiras de Pernambuco (dos municípios de Jaboatão dos Guararapes e de Caruaru) e ONGs (Instituto Nômades e Grupo Curumim). Apesar do vasto material levantado pelo Instituto Nômades, o pedido de Registro em primeira instância foi indeferido, ou seja, a Câmara Setorial de Patrimônio Imaterial considerou impertinente o instrumento do Registro para reconhecimento deste bem cultural conforme deliberação: "Deliberação: Tendo em vista a *grande interface com a área da saúde pública e as práticas médicas,* considerou-se que o Registro não é o instrumento mais adequado para salvaguardar essa prática e esses saberes. Contudo, devido à importância desse saber, seu enraizamento em diversas comunidades brasileiras e continuidade histórica, recomenda-se que sejam realizados inventários em outras regiões do país para adensar as documentações sobre esse conhecimento e se realize articulações institucionais como forma de valorizar esse saber. Recomenda-se ainda que sejam realizados *estudos juntamente com a área médica sobre exercício profissional das parteiras* e para levantamento de dados a fim de subsidiar propostas de políticas públicas conjuntas." (IPHAN. Ofício de 22/1/2013. *Grifos nossos*).

Este parecer nos fala sobre o lugar da parteira tradicional nas políticas públicas brasileiras: a interface entre cultura e saúde e a hierarquia entre os saberes relacionados à parturição. É evidente como a leitura mais comum que se faz sobre os eventos do parto e do nascimento é moldada pela perspectiva biomédica, o que Portella (2017) identifica como uma forma de colonialidade de saberes, que traz graves prejuízos para sujeitos não-médicos e, sobretudo, para as mulheres.

Em abril de 2016, com motivação política a partir de intervenção de uma deputada federal, a solicitação de Registro foi novamente analisada e então reconhecida como pertinente, dando início, assim, à instrução do processo. A relação entre os campos da biomedicina e da tradição, na assistência ao parto, continua sendo fator importante, porém, a Nota Técnica emitida para a nova apreciação do pedido trata de maneira bastante diversa sobre o tema e se posiciona favorável ao reconhecimento por meio do instrumento do Registro: "Discordamos do posicionamento que a questão das parteiras é eminentemente de saúde pública, pois se trata também de sistema de valores, visão de mundo e práticas culturais dessas comunidades brasileiras tão disseminadas por todo o território nacional. São comunidades rurais, ribeirinhas, moradores de núcleos urbanos, quilombolas, indígenas que compartilham linguagens e sentidos com suas parteiras e veem nessa relação a garantia dos seus direitos humanos e culturais sem violência desnecessária e com respeito, empatia, afeto e compreensão" (IPHAN, Nota Técnica n. 15/2016 COREG/CGIR/DPI).

Os efeitos práticos sobre um bem cultural quando registrado como Patrimônio Cultural do Brasil são bastante sutis, sendo este instrumento percebido como uma espécie de "carta de intenções" por parte do Estado, que chancela a importância de determinado bem cultural, no caso, o ofício de parteira tradicional, como formador da identidade nacional brasileira. Porém, nada fica proibido ou instituído automaticamente após o Registro, ou seja, planos de salvaguarda ou complemento da identificação em geral são feitos, mas de forma gradual, com verbas diminutas de um dos ministérios com o menor orçamento no país. Não seria exagero dizer que não será o Ministério da Cultura que irá impactar positivamente na qualidade de vida e das condições de trabalho das parteiras tradicionais brasileiras, mas seus instrumentos de política pública já têm contribuído para processos diversos tocados com as parteiras, que informam sobre quem são elas e como elas atuam, hoje, em suas comunidades. Ou seja, é relevante o processo criativo que constitui estes processos. Por exemplo, em paralelo ao processo de patrimonialização junto ao Iphan, as parteiras sugerem a criação de um Museu da Parteira: "Luiz Gonzaga é mais novo que as parteiras e tem um museu[8]"; "as parteiras precisam de um museu". É possível fazer uma leitura desta "vontade de museu" relacionando-a com o processo iniciado com os inventários e uma valorização das parteiras. Afinal, quem é digno de estar em um museu, se não quem tem alguma importância?

Fizemos parte da equipe que elaborou, no ano de 2012, a proposta do Museu da Parteira[9]. Desde então, ainda que com dificuldades para a implementação do

[8] As parteiras se referem ao Museu do Forró, na cidade de Caruaru (Pernambuco), que homenageia o músico popular pernambucano Luiz Gonzaga, cujo trabalho foi de extrema importância para a difusão e a valorização da cultura nordestina no país.

[9] A proposta inicial foi elaborada por uma equipe formada por antropólogas, doulas, parteiras e um fotógrafo, e concorreu e foi aprovada no edital de Programa de Extensão Universitária, do Ministério da Educação (Proext Mec/Sesu 2012/2013).

Museu conforme este primeiro esboço, várias ações de cunho museológico vêm sendo empreendidas por esta equipe, fazendo com que seja possível falar de um "museu em processo", que se alinha às políticas públicas culturais para salvaguarda do patrimônio imaterial, e que se fomenta no diálogo continuado com as parteiras tradicionais de Pernambuco. As ações empreendidas, como exposições, filmes e textos biográficos[10], têm sido concebidas a partir de ideias das parteiras. A proposta inicial era a de que, uma vez implantado, o museu seria gerido por elas, ideia que começa a se concretizar na montagem de uma exposição que apresenta o universo contemporâneo das parteiras[11]. O Museu da Parteira se estabelece, assim, como uma relação compartilhada por parteiras, ativistas e acadêmicas, que se envolvem nos processos de patrimonialização e musealização, informam-nas sobre os sentidos e possibilidades das políticas públicas culturais e, juntas, preparam os passos seguintes a serem dados.

Se a princípio parecia a todas as envolvidas que de fato as parteiras precisavam de um museu que contasse sua história, no decorrer das ações, foi possível perceber o quanto havia de desconstruções absolutamente necessárias no Museu da Parteira. Desconstruções de ordem técnica, no caso das exposições, com a quebra de algumas "regras de ouro da museografia", como a definição da altura e do alinhamento "correto" de imagens bidimensionais em um espaço expositivo – para que as parteiras entrassem no museu levando consigo a sua estética, a estética de suas casas. Desconstruções da ordem do gênero, ao dar visibilidade para mulheres que cuidam de mulheres em espaços como um Museu do Homem do Nordeste, onde, em geral, as mulheres estão subentendidas e invisibilizadas. As parteiras têm levado vida, reflexão e cuidado para os espaços onde tem circulado, nos apresentando um exemplo de museologia social que passa pelos afetos e pela necessidade de construção teórica pertinente.

Talvez as desconstruções possíveis e necessárias com a incorporação das parteiras no SUS sejam de outra ordem, de um campo mais difícil de penetrar e tensionar, dada a maneira hierarquizada como se organiza[12]. Mas talvez o reconhecimento cultural, através

[10] Destacam-se o curta documentário "Simbiose", de Júlia Morim, sobre a parteira Maria dos Prazeres de Souza (2017) e o livro "Mães de umbigo", com narrativas de vida de três parteiras pernambucanas, Prazeres, Zefinha e Dôra (MORIM, 2017).

[11] A primeira montagem foi da exposição "Museu da Parteira: acolhimento, resistência, visibilidade", no Museu do Homem do Nordeste, em Recife, Pernambuco, de 26/11/2016 a 1/4/2017. A segunda montagem contou com a realização de uma oficina de expografia participativa, na qual as parteiras tiveram papel fundamental para a definição da exposição "Museu da Parteira: saberes e práticas", aberta no Museu da Abolição, em Recife, Pernambuco, no período entre 4/5/2017 e 31/7/2017.

[12] "As políticas públicas voltadas para a questão do parto, no Brasil, refletem a ambiguidade do entendimento do parto, situada entre as abordagens utilitaristas, por um lado, e liberatórias, por outro. Apesar dos avanços apresentados por tais políticas, permanecem intocadas as referências médicas e hospitalares da definição de critérios e categorias de organização das políticas públicas. (...) O desafio de complexificar e subjetivar a noção de risco e de tempo do parto, apurando a noção de autonomia da mulher, hoje são elementos que podem ser vistos como questões epistemológicos que, na prática, são amplamente moldadas por preconceitos." (PORTELLA, 2017, 239-240).

do Registro do Ofício de Parteira Tradicional como Patrimônio Cultural do Brasil, seja uma possibilidade de criação de novas narrativas e novas mediações para este diálogo.

Lembramos que após o Registro do Ofício das Baianas de Acarajé, no mesmo livro de saberes em que se intenciona registrar o ofício de parteira tradicional, uma baiana de acarajé na cidade de São Paulo, que vinha tendo problemas para manter o seu tabuleiro numa feira, reposicionou-se socialmente, dizendo que ninguém a tiraria daquela feira pois ela era patrimônio cultural brasileiro. O mesmo ocorreu em Salvador na ocasião da Copa do Mundo, quando se tentou proibir toda a comercialização de alimentos de rua, mantendo apenas as franquias de fast food: as baianas de acarajé se mobilizaram, exigindo o espaço que têm por direito, acionando o Iphan que intercedeu a seu favor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabemos que as políticas oficiais de saúde não contemplam a atenção diversa oferecida pelas parteiras tradicionais, que, no entanto, relacionam-se rotineiramente com este sistema, encaminhando mulheres à assistência pré-natal oficial, solicitando atendimento, ouvindo relatos de sua clientela, avaliando criticamente o serviço de saúde (FLEISCHER, 2005). Além disso, sua proximidade com o sistema oficial de saúde tensiona hierarquias de saberes, e acreditamos que o processo de patrimonialização acaba por revelá-las, na forma como agentes do poder público localizam os saberes das parteiras tradicionais, e na recepção, por agentes da biomedicina, das ações de valorização do ofício de parteira tradicional.

O fato é que, no Brasil, atualmente, as políticas culturais tornaram-se alternativa para o reconhecimento das parteiras tradicionais. Esta possibilidade é recente e vem colocando importantes questões para agentes públicos que sancionam e executam instrumentos dessas políticas, para as parteiras, que tem um novo conjunto de conceitos para lidar, para equipes que elaboram projetos que tentam contemplar o que as parteiras propõem, além dos profissionais da assistência ao parto inseridos no paradigma da biomedicina.

Entendemos que estas hierarquias organizam os discursos acerca do ciclo gravídico-puerperal (PORTELLA, 2017). Se as parteiras, numa relação histórica com o saber biomédico no seu campo de atuação, sabem como se relacionar com os detentores destes saberes, é certo que o acionamento das políticas culturais como forma de reconhecimento vem colocar outras facetas de sua (esperada) posição "subalterna".

E é desse lugar subalterno ocupado pelas parteiras, e por vezes também pelas antropólogas que com elas trabalham, que (des)construções descoloniais vem sendo gestadas. Quando a parteira Prazeres nos fala de uma "simbiose" entre as diversas práticas e saberes das parteiras tradicionais, ela nos apresenta uma categoria de análise bastante rica, uma contribuição teórica tanto para o campo da Antropologia dos museus, quanto para a Museologia social.

As narrativas expográficas, fotográficas, biográficas e audiovisuais construídas no âmbito do Museu da Parteira apresentam a estética do universo das parteiras, com suas casas, seus panos, suas ervas. E essa estética "não colonizada" coloca a necessidade tanto de adequações de regras da museografia, quanto da reflexão sobre uma museografia social. Até que ponto os museus teriam conseguido falar de questões de gênero, de mulheres que cuidam de mulheres, de corpos? De que forma os museus teriam incorporado os afetos, os saberes femininos?

Ressaltamos, seguindo o argumento de Palharini (2015) sobre a importância de museus e exposições como dispositivos de comunicação que ampliam os anunciados sobre o parir e o nascer, que os processos de musealização e patrimonialização em curso têm contribuindo para o exercício do direito à memória, ampliando nosso olhar sobre a diversidade cultural e dos sujeitos dignos de construírem nossa história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Estela M. L. "Para reinventar o parto e o nascimento no Brasil: de volta ao futuro". Cad Saúde Pública 2014; 30 Suppl:8-10.

BATTISTELLI, Otacília, 2002, "As doces mãos das parteiras: semeando o Amapá", en Jucá, Luiza e Moulin, Nilson (orgs). Parindo um novo mundo: Janete Capiberibe e as parteiras do Amapá, Cortez, São Paulo.

BRASIL. Lei Nº 8.080, DE 19 DE SETEMBRO DE 1990. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências.

BRASIL. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Sinopse do Censo Demográfico 2010. Rio de janeiro, 2011. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv49230.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2017.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Sistema de Informações sobre Nascidos Vivos – SINASC. Disponível em <http://tabnet.datasus.gov.br/cgi/tabcgi.exe?sinasc/cnv/nvuf.def>, acessado em 20/Jun/2017. BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais [recurso eletrônico]: o Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais e experiências exemplares / Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde. – Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2010.

DINIZ, S. G. "Gênero, saúde materna e o paradoxo perinatal". Rev Bras Crescimento Desenvolv Hum 2009; 19:313-26.

FLEISCHER, Soraya. Como as parteiras podem ajudar a melhorar o SUS? 2015. Disponível em <https://parteirastradicionais.wordpress.com/2015/01/06/como-as-parteiras-podem-ajudar-a-melhorar-o-sus/>. Acesso em 20/nov/2016.

_____. Entre parteiras, buchudas e aperreios: uma etnografia do atendimento obstétrico não oficial na cidade de Melgaço, Pará. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO (FUNDAJ). Parteiras Tradicionais (entre a tradição e a contemporaneidade). Relatório Final. Recife, 2009.

GIBERTI, Andrea Cadena. Nascendo, Encantando e Cuidando – uma etnografia do Processo de Nascimento nos Pankararu de Pernambuco. Dissertação. Universidade de São Paulo. 2013

GUSMAN, CR, Viana APAL, Miranda MAB, Pedrosa MV, Villela WV. "Inclusão de parteiras tradicionais no Sistema Único de Saúde no Brasil: reflexão sobre desafios". Rev Panam Salud Publica. 2015;37(4/5):365–70.

INSTITUTO NÔMADES. Inventário dos Saberes e Práticas das Parteiras Indígenas de Pernambuco. Relatório Final. Recife, 2010.

_____. Inventário dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais de Pernambuco. Relatório Final. Recife, 2011.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). Departamento do Patrimônio Imaterial Coordenação de Registro. Ofício de 22/1/2013, sobre o Processo nº 01450.015622/2011-68 submetido à análise e deliberação quanto à pertinência e procedimentos para sua continuidade, na 21ª Reunião da Câmara do Patrimônio Imaterial, realizada em Brasília – DF, no dia 17 de dezembro de 2012.

_____. Departamento do Patrimônio Imaterial Coordenação de Registro. Nota Técnica no 15/2016 COREG/CGIR/DPI. Registro dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil. Brasília, 7 de abril de 2016.

LEAL, MC, PEREIRA APE, DOMINGUES RMSM, THEME FILHA MM, DIAS MAB, NAKAMURA-PEREIRA M, ET AL. "Intervenções obstétricas durante o trabalho de parto e parto em mulheres brasileiras de risco habitual". Cad Saúde Pública 2014a; 30 Suppl:17-32. Editora Fiocruz. Rio de janeiro.

LEAL, Maria do Carmo et al. Nascer no Brasil: Inquérito nacional sobre parto e nascimento. Sumário Executivo Temático da pesquisa. Cad Saúde Pública, 2014b; vol 30. Editora Fiocruz. Rio de Janeiro.

MASCELANI, Ângela. "Um mergulho no mundo da parteiras: aquelas que vivem às margens dos rios e igarapés da região amazônica de Caxiuanã e Melgaço, PA", en JUCÁ, Luiza e MOULIN, Nilson (orgs). Parindo um novo mundo: Janete Capiberibe e as parteiras do Amapá. São Paulo: Cortez, 2002

MELO, Júlia Morim de; MÜLLER, Elaine; GAYOSO, Daniella Bittencourt. Parteiras tradicionais de Pernambuco: saberes, práticas e políticas. Florianópolis, 2013. Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero 10. Disponível em <http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1380747140_ARQUIVO_PARTEIRAS_TRADICIONAIS_DE_PERNAMBUCO.pdf>. Acesso em 01 jun 2017.

MIDLIN, Betty. " As Parteiras do Amapá", en Jucá, Luiza e Moulin, Nilson (orgs). Parindo um novo mundo: Janete Capiberibe e as parteiras do Amapá. São Paulo: Cortez, 2002

MORIM, Júlia, 2014, Parteiras tradicionais. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>. Acesso em: 02 jun 2017.

MORIM, Júlia (org.) *Mães de umbigo*. Recife: Bebinho Salgado 45, 2017.

MÜLLER, Elaine e FRANÇA, João Paulo. "A "patrimonialização" dos bens culturais de natureza imaterial: notas a partir das experiências de Registro em Pernambuco". Cadernos de Estudos

Sociais, Recife, volume 24, nº 2, pp. 237-250, jul.-dez. 2008.

PAIM, Jairnilson Silva. O que é SUS. 6a reimpressão. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2016.

PALHARINI, Luciana A, 2015, A história da atenção ao parto e nascimento: possibilidades dos museus como espaços de comunicação e formação sobre o tema. Tesis de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

PEREIRA, Marina. Estudo sobre a associação de parteiras do Maranhão. São Luís: Edufma, 2014.

PORTELLA, Mariana de Oliveira, 2017, Ciência e Costume na assistência ao parto, Tese, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

PIMENTEL, Camila, 2017, No tempo da espera: reflexões sociológicas sobre a humanização do parto no Recife, Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

PREGNOLATTO, Daraína E SANTOS, Silvéria. Esse dom que Deus me deu: a arte e o ofício das parteiras tradicionais do DF e GO. Pirenópolis: Criação Guaimbê, 2016.

RODRIGUES, Laís Oliveira, 2015, Parir é libertário: Etnografia em um grupo de apoio ao parto humanizado de Recife/PE, Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

TORNQUIST, Carmen Suzana. "Parteiras Populares: entre o folclore e a escuta". Revista Gênero. Niterói. 2005, n(6): 61-80.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 153. Science and technology of human and animal relationship

HUMAN ANIMALS AND OTHER PRIMATES: REFLECTIONS ON THE CRITIQUE OF DUALISMS IN CONTEMPORARY ANTHROPOLOGY

Eliane Sebeika Rapchan
Universidade Estadual de Maringá

ABSTRACT

Contemporary reflections on relationships between humans and other animals, other primates in particular, reveal expected but uncomfortable analogies. Among them, it is worth emphasizing at least three. One, strongly ethnocentric, resembled tribal and rural populations to other primates for aesthetic, moral, or behavioral attributes and dominated philosophy, science, and the arts until at least the early twentieth century. The other arose in the second half of the twentieth century and expresses a double otherness, both in the expansion of universal conceptions of humanity; as well as in the attribution or recognition of sociability, intelligence or culture among non-humans. Finally, the last decades have forged a tendency to value the plurality of human cultures and animal diversity (domestic, wild) as long as this does not affect dominant interests or values. It is a kind of fragile nominal pan-universalism that still needs to recognize and deal with the conflicts arising from encounters and overlaps between peoples, animals, spaces, and rights. In these contexts, anthropology has assumed a prominent role as it analyzes both its own relativism and the Cartesian model of the animal-machine that suggests the objectification or, at least, the restriction of the animal condition to utility functions and proposes relational models that seem to be able to offer alternatives to the contrasts defined by modern dualisms such as the nature / culture or center / periphery pairs.

Keywords: Relations among human and other primates, nature/culture, relational model, animal-machine critic

ANIMAIS HUMANOS E OUTROS PRIMATAS: REFLEXÕES SOBRE A CRÍTICA AOS DUALISMOS NA ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Resumo

Reflexões contemporâneas sobre relações entre humanos e outros animais, outros primatas em particular, revelam analogias esperadas, mas desconfortáveis. Dentre elas, vale enfatizar ao menos três. Uma, fortemente etnocêntrica, assemelhou populações tribais e rurais a outros primatas por atributos estéticos, morais ou comportamentais e dominou a filosofia, a ciência e as artes até, pelo menos, o início do século XX. A outra surgiu na segunda metade do século XX e expressa uma dupla alteridade, tanto na expansão de concepções universalistas de humanidade;

quanto na atribuição ou reconhecimento de sociabilidade, inteligência ou cultura entre não humanos. Por fim, as últimas décadas forjaram uma tendência à valorização da pluralidade das culturas humanas e da diversidade animal (doméstica, selvagem) desde que isso não afete interesses ou valores dominantes. É uma espécie de pan-universalismo nominal frágil que ainda precisa reconhecer e lidar com os conflitos advindos dos encontros e sobreposições entre povos, animais, espaços e direitos. Nesses contextos, a antropologia tem assumido papel de destaque à medida que problematiza tanto o seu próprio relativismo quanto o modelo cartesiano do animal-máquina que sugere a coisificação ou, pelo menos, a restrição da condição animal às funções de utilidade e propõe modelos relacionais ou sintéticos que parecem conseguir escapar dos contrastes definidos pelos dualismos modernos, como os pares natureza/cultura ou centro/periferia.

DA RELEVÂNCIA EM SE PENSAR SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE HUMANOS E OUTROS ANIMAIS

Lévi-Strauss (1949/1992), ao inaugurar uma reflexão sobre o par dual natureza e cultura a partir de um projeto intelectual monista sugere um cenário filosófico no qual, ao invés de se instalar confortavelmente no dualismo moderno que antagoniza a natureza e a cultura, propõe que a antropologia se coloque na fronteira entre ambas. Para isso, retomou a análise das regras de parentesco por afinidade e por aliança e, respectivamente, as normas estabelecidas por cada sociedade em relação ao tabu do incesto como o próprio momento histórico da origem da vida sociocultural humana tal como conhecemos, nos idos do Paleolítico Superior. A importância daquele momento para essa reflexão reside na ousadia de Lévi-Strauss que não se privou de assumir que a própria cultura está intimamente relacionada à natureza e sugere, portanto, a revisão das oposições antagônicas entre corpo e mente, natureza e sociedade, ambiente e conhecimento.

Deixando de lado as contradições enfrentadas por Lévi-Strauss nesse seu ambicioso projeto – contradições que o levaram a elaborar ao menos duas concepções de natureza, uma sob os auspícios da teoria estruturalista e outra para enfrentar os dilemas das relações com o empírico na realização das pesquisas etnográficas (Descola, 2011) –, foi possível naquele momento, mesmo que precariamente, sugerir que "natural" e "social" são categorias construídas. "Ficções intelectuais", como diria Latour (1994), que não necessariamente precisam ser encaradas como excludentes. Ou seja, numa única iniciativa, Lévi-Strauss inaugurou tanto a possibilidade de revisão, via antropologia, dos modelos clássicos baseados na oposição radical entre natureza e cultura quanto alternativas etnográficas, não etnocêntricas, de reconhecer que o pensamento mítico é tão complexo e lógico quanto o pensamento científico (Lévi-Strauss, 1949/1992).

Essa proposição lévistraussiana é tão potente que mesmo as críticas posteriores feitas ao estruturalismo não neutralizaram os efeitos decorrentes do exercício de problematização constante do par natureza/cultura. E ele se reapresenta contemporaneamente para as

ciências sociais através de críticas aos paradigmas dominantes (Sousa Santos, 1988) e da adoção de perspectivas relacionais frente as dualidades modernas, tais como: natureza e cultura, humano e não-humano, interno e externo, real e virtual, artificial e natural, corpo e mente, macho e fêmea, ativo e passivo, lugar e local, agente e instrumento, entre outras que alguns têm chamado de "giro" ou "virada ontológica" (Almeida 2013; Bond e Bessire 2014; Escobar, 2005; González-Abrisketa e Carro-Ripalda, 2016; Ingold, 2015a; Tola 2016; Toren 2013; Varela 2015; Viveiros de Castro 2002).

O enfrentamento do dualismo associado ao par humano/animal, tão enraizado na ciência Ocidental (Bateson, 2006; Descola, 2011; Haraway, 2004; Ingold, 1994; 2015a,b; Latour, 1994; Lestel, 2009; Maturana e Varela, 1995; Morin, 2004; Sousa Santos, 1988; Viveiros de Castro, 2014, entre outros), tem adotado estratégias sutilmente distintas. Dentre elas, numa reflexão sobre o que é humano e o que é animal. Tim Ingold (1994) aponta os paradoxos inerentes às definições que as ciências modernas produziram sobre cada uma dessas categorias. Seu ponto de partida são os paradoxos inerentes às matrizes disciplinares da antropologia e da biologia em relação às suas distintas concepções sobre o humano. Segundo esse autor, para a biologia definir uma disciplina dedicada ao estudo de uma única espécie (no caso, os humanos), é uma iniciativa inviável e inaceitável. A antropologia, por sua vez, não só se dedica ao estudo exclusivo dessa espécie, como frequentemente perde de vista a unidade da espécie e se "multiplica indefinidamente na exuberância do pensamento humano e nas ações humanas por todo o lugar" (Ingold, 1994).

Em contrapartida, segundo Ingold, as concepções Ocidentais do que seja um animal, inclusive para as ciências, foram elaboradas a partir de preconceitos emocionais e intelectuais. O animal é definido como deficiente em relação ao humano. Pensado como um ser cuja definição se constitui a partir da ausência dos atributos tidos como exclusivamente humanos, o animal seria a expressão da ausência dos atributos humanos. Falta-lhes, como se diz em matéria de ciências naturais e sociais, a consciência moral, o intelecto, a razão e a fala. Nesse sentido, os animais estariam mais "perto" da natureza – tal como as mulheres, os loucos, os homossexuais e outros "desviantes". Assim, a definição do humano como espécie animal promovida pela biologia é algo distinto do exercício da antropologia de registrar e analisar a condição humana, baseada na diversidade cultural. Enquanto a primeira acentua nossa condição animal; a segunda a nega frequentemente. O que significa que perguntar o que é um ser humano é radicalmente distinto de perguntar o que significa um ser humano.

Porém, como já observou Ingold (1994), quando nos perguntamos sobre o que seria a 'natureza humana", caso ela realmente exista, nos defrontamos com o problema de procurá-la em nossa dimensão animal ou em nossa dimensão cultural. Seria a condição animal produtora de homogeneidades e a condição cultural produtora de diferenças? E se

assim for, a humanidade constituiria uma unidade universal não por seus supostos atributos humanos, mas sim por sua condição natural? Ingold sugere que a chave humanidade/animalidade oferece a possibilidade de pensarmos a partir de critérios de pertencimento e de identificação. Nesse caso, se ao invés de pensarmos sobre humanos e animais a partir de classificações rígidas, pensarmos sobre relações entre humanos e animais talvez possamos aprender, do pensamento indígena, que se propõe a pensar-se a si mesmo e aos outros, animais ou humanos, numa chave de humanidade ou de animalidade ao invés de negar, excluir ou purificar as inúmeras formas de existência no planeta.

Desse modo, a discussão acerca da possibilidade do estabelecimento de diálogos consistentes e produtivos entre as humanidades e as biociências não parece estar atrelada ao dualismo insuperável proposto pela influência da modernidade na constituição de ambas. Ao invés disso, outra possibilidade talvez seja a construção de novos tipos de saber, dialógicos e relacionais, cujos princípios seriam, ao menos como pontos de partida, inspirados nos modos ameríndios de pensar (Descola, 2011) – modelos que acentuam relações de proximidades entre humanos e não-humanos, ao invés de suas respectivas autonomias.

Os estudos sobre não-humanos, por sua vez, ocupam, em décadas recentes, um nicho especial na antropologia devido aos insights comparativos que eles podem proporcionar (Strier 2003, Asquith, 2011, Perry, 2006, Rodman, 1999). Em relação aos primatas não-humanos, por exemplo, desde os primeiros registros sobre caça e uso de ferramentas (Goodall, 1986) às análises qualitativas mais contemporâneas baseadas em parâmetros de existência de tradições "culturais" locais, o conhecimento acumulado sobre primatas não-humanos tem proposto reformulações profundas na definição das fronteiras do que se concebe como especificamente humano, em relação aos outros animais (Strier, 2003) e nas relações entre humanos e outros animais (Deleuze e Guatari, 1980: 287, Lestel, 2008, 2009).

Stanford (2001) sinalizou que, por exemplo, as mudanças recentes no campo da primatologia e as alterações nas representações e nas relações que temos estabelecido com os primatas estão constituindo uma nova Alteridade, um novo Outro (não-humano), carregado de significados. Por várias razões, louváveis ou não, a aproximação entre humanos e primatas não-humanos em nossa sociedade parece inexorável e irreversível.

Além disso, as discussões sobre possibilidades de produzir teoria antropológica a partir da extensão da agência dos humanos para outros entes e entidades (animais não-humanos, cultura material, tecnologia, ambiente) tem promovido e provocado uma série de movimentações na disciplina, seja na aproximação de outras áreas do conhecimento (como a primatogia, a genética, a física), seja no rearraranjo e aproximação entre áreas clássicas, como a etnologia, a antropologia urbana, a antropologia rural e a antropologia da ciência, em torno de novas chaves de reflexão ou, ainda, na retomada de clássicos

esquecidos ou de estratégias de pesquisa como as etnografias que enfocam relações entre humanos e não-humanos.

Nesse sentido, a reflexão sobre as diversas facetas das relações entre humanos e não-humanos é extremamente promissora. De modo semelhante aos rompantes etnocêntricos de uma cultura humana frente a outras, as relações entre humanos e não-humanos são marcadas por um estranhamento pontuado por atração e repulsa, identificação e diferenciação (Corbey, Theunissen 1995). A ciência (Latour 2000; Haraway 2009), a arte e os mitos são expressões vivas e atualizadas disso. Nas últimas décadas a antropologia tem se mostrado cada vez mais sensível a esses fatores e tem assumido um papel de destaque à medida que se constituiu como uma das áreas do conhecimento que mais tem contribuído para a revisão das definições sobre as relações entre humanos e não-humanos e, consequentemente, na redefinição do humano (Haraway, 2004, 1990; Ingold, 1994; Latour, 1994, 2000; Rapchan, Neves 2014, 2016) em sua relação com o mundo, o que inclui os animais, os objetos, o espaço, o lugar e a paisagem.

Esses coletivos teóricos e empíricos formados por humanos e outros primatas, por sua vez, serão pensados a partir de uma relação profunda com a paisagem tomando-a não como pano de fundo, mas como elemento essencial e fundante das relações. Aliás, indo além, a própria paisagem deve ser considerada como central nas interações entre humanos e não-humanos dado que o próprio ponto de partida dessa proposição é diluir o enfoque exclusivo sobre o humano no que diz respeito à construção da sociedade e da sociabilidade e tratá-lo como fator intrínseco do estabelecimento e da dinâmica das relações. Isso implica em retirar o espaço habitado por humano e animais da condição frequente de esquecimento, ao menos em relação a esse tipo de análise.

Assim, a partir de Ingold (2000), a paisagem não é considerada exclusivamente como um ponto no espaço onde se dão as relações sociais e as relações de pesquisa, mas como uma dimensão que modula e é modulada a partir dessas relações de modo a não ser coadjuvante, mas central. Desde esse referencial, pretende-se considerar os não-humanos problematizando as classificações que, a cada geração intelectual definem, por exemplo, os animais como aqueles a quem faltam os atributos humanos ao mesmo tempo em que reconhecem que seríamos melhores se fossemos mais capazes de nos reconhecer como animais (Ingold, 1994). Desse modo, trata-se de fazer emergir complexidades e escalas (Leach, 1983), para pensar sobre humanos, não-humanos e paisagens não como elementos radicalmente distintos, mas como entidades complementares, apesar de suas respectivas singularidades promovendo assim "conexões parciais" (Strathern, 2005).

Esses espaços serão encarados como lugares de adensamento de socialidades (Ingold, 2015) na paisagem (de Certeau, 1997) onde se definem relações que possuem características singulares e comuns, ou seja, são lugares onde se dão encontros entre humanos e outros animais cuja intensidade e repercussão ainda precisam ser avaliadas.

QUAIS DUALISMOS?

As reflexões a seguir partem da premissa que processos históricos, discursos e práticas não devem ser tomados separadamente na análise das relações entre humanos e outros animais. Assim, habitar o mundo, agir no mundo e pensar o mundo serão tomadas aqui como formas profundamente interconectadas da existência. É desde esse ponto de vista que irei tratar de alguns aspectos das relações entre humanos e outros primatas, em particular, mas não exclusivamente, os chimpanzés, a fim de formular algumas reflexões sobre os lugares e os sentidos de se pensar sobre relações entre humanos e chimpanzés.

Assim, essas reflexões serão dirigidas às armadilhas montadas pelos dualismos decorrentes das maneiras como pensamos e tratamos as relações entre humanos e animais. Elas são armadilhas porque produzem a ilusão de que superamos limites coercitivos, abandonamos preconceitos ou produzimos um tipo de conhecimento melhor quando, infelizmente, na maior parte das vezes, permanecemos limitados pelas amarras dos dualismos. Por isso, essa reflexão não tem respostas mas, sim, muitas perguntas. São essas perguntas que eu gostaria de compartilhar com vocês a fim de elaborarmos pontos de vista mais relacionais e processuais e menos positivistas e segmentados. Nessa direção, procurarei explorar aspectos das relações entre humanos e outros primatas a partir das biociências e da antropologia.

SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE NÓS E OS OUTROS PRIMATAS: REPENSANDO AS BIOCIÊNCIAS

Há dois aspectos da história recente das biociências que pretendo destacar porque expressam tensões importantes para pensarmos sobre as relações entre humanos e animais: de um lado, as iniciativas em comparar humanos com outros primatas e, de outro, as tensões exercidas pelos fatores sexo, gênero e raça na produção de conhecimento que aponta para continuidades, conflitos e semelhanças entre humanos e outros animais.

Uma certa parcela da primatologia, dedica-se a compreender os grandes primatas (bonobos, chimpanzés, gorilas e organgotangos) a fim de estabelecer comparações com os humanos e retirar daí algumas explicações. Assim, como assinala Fuentes (2018), embora nosso parentesco genético com bonobos e chimpanzés indique que partilhamos uma história evolutiva, o DNA e a fisiologia, entender como e porquê nossos parentes não-humanos fazem guerras, exercem coerção sexual, expressam agressividade de machos, produzem e usam ferramentas ou caçam não servirão para explicar o comportamento humano. Apesar de ser um belo ponto de partida, ele está errado.

Humanos, bonobos e chimpanzés existem por milhões de anos como espécies distintas e isso produziu diferenças que anulam o sentido dessas comparações, em particular, devido ao surgimento das capacidades simbólicas em humanos, que afetaram total e integralmente nossos modos de vida (Rapchan, 2005, 2010, 2012, Rapchan; Neves, 2014a,b; 2017). Assim, mesmo os traços que parecem semelhantes podem não ser a mesma coisa porque evoluíram de modos distintos. Ou seja, semelhanças fenotípicas podem não corresponder a histórias evolutivas compartilhadas. Comportamentos analógicos não são necessariamente comportamentos homológicos.

Isso, contudo, não invalida esses trabalhos porque a ampliação do conhecimento sobre cada uma dessas espécies é, por si só, muito importante e também porque essas pesquisas têm o mérito de lembrar que os humanos são animais, o que nos recoloca no mundo natural e problematiza a exploração e destruição de outras formas de vida. Ao mesmo tempo, permite críticas às concepções de que a condição humana é totalmente autônoma em relação a outras formas de vida e reconecta os humanos à sua linhagem primata reaproximando nossas vidas e nossos corpos da natureza ao mesmo tempo em que oferece subsídios para combater ideias que não são apenas erradas, mas também são perigosas.

Ao mesmo tempo, revisitar a história da ciência, no plano das relações entre humanos e animais tem revelado, dentre as muitas descobertas, que raça, sexo e gênero são elementos chave que emergem com força, associando mulheres e etnias à natureza ou aos animais. Essas formas de organização e de expressão afetaram e modularam o pensamento científico ocidental desde sua emergência, enquanto ciência moderna até, pelo menos, as primeiras décadas do século XX.

Em 1893, o médico-anatomista-paleontólogo holandês Eugene Dubois anunciou a descoberta do chamado "elo perdido". O "elo perdido" seria um fóssil de um ancestral que se classificaria entre os grandes símios e os seres humanos plenos (Corbey; Theunissen, 1995). As ambiguidades expressas por esse ser, supostamente animalesco, ancestral, natural, africano, transbordam as fronteiras do fóssil e projetam significados que articulam os humanos africanos contemporâneos aos ancestrais humanos ao mesmo tempo que aproximam as mulheres da natureza, dos grandes símios e da esfera do primitivo. E daí o racismo e sexismo presentes nas associações entre grandes primatas, mulheres e etnias africanas podem ser percebidos tanto tanto no Islamismo tradicional, como na ciência ocidental (Kruk, 1995) ou, ainda, nos contos de fada, na literatura shakespeariana e na cultura pop (Wainer, 1995). Ou seja, de vários modos, através dos envolvimentos entre personagens femininas e feras, de Caliban e de King Kong, tais percepções continuam presentes.

No âmbito da prática científica, como sinaliza Nucci (2018), as análises produzidas pelas chamadas "biólogas feministas" (como Donna Haraway, Anne Fausto-Sterling, Ruth

Bleier, Ruth Hubbard, Evelyn Fox-Keller, Lynda Birke, Marianne van den Wijngaard, Nelly Oudshoorn e Ilana Löwy) têm revisitado e questionado o princípio baseado em idéias de que existem "diferenças incomensuráveis entre homens e mulheres" (Nucci, 2018, p. 1) baseadas em fatores biológicos e inatos. E isso, como sinaliza Londa Schiebinger em seu livro *O feminismo mudou a ciência* (2001), tem muito a ver com as próprias lutas feministas e com as desconexões produzidas pelo feminismo em relação aos determinismos biológicos e, portanto, na desconstrução da ideia de natureza.

Donna Haraway (1989, 1991), entre as décadas de 1980 e 1990, desconstruiu os discursos da primatologia identificando disputas de poder e de concepções herméticas em seus mecanismos de produção de conhecimento, sinalizando o quanto tais discursos estão impregnados por conteúdos que estabelecem demarcações de diferenças. Para Haraway, enquanto artefatos, os fatos científicos da primatologia clássica reforçam os privilégios das elites científicas ocidentais sobre mulheres, povos do terceiro mundo e as classes trabalhadoras. Suas demonstrações acerca dos conteúdos apropriados na construção ficcional da natureza e dos primatas incomodaram, impactaram e têm afetado gerações de pessoas envolvidas em pensar a influência da primatologia no modo ocidental de conceber o mundo, seja na elaboração do estatuto do humano, seja nas concepções de natureza, afetando, inclusive, antropólogas e antropólogos.

Isso porque a primatologia, surgida na década de 1930, em seus esforços em conhecer os corpos, as vidas e comportamentos dos primatas não-humanos teria produzido um conhecimento que, ao localizar e identificar os laços entre os humanos comportamentalmente modernos e seus parentes geneticamente mais próximos, consolidou discursos sobre um self supostamente primitivo, perdido e autêntico (Haraway, 1989, p. 245), imerso nas florestas da África, da Ásia e da América Latina assim como se pressupunha serem os povos nativos desses continentes. Na década de 1970, segundo Haraway, a influência da sociobiologia sobre a primatologia teria libertado a disciplina das perspectivas masculina, branca e capitalista tornando-a um "gênero de teoria feminista" (Haraway, 1989, p. 277) através, por exemplo, dos trabalhos de Adrienne Zihlman e de Linda Fedigan.

Para Haraway, cientistas feministas são aquelas pessoas capazes de adotar um ponto de vista crítico e de descontruir os discursos de autoridade de sua disciplina (Haraway, 1995). Nesse sentido, Haraway não poupa ícones femininos da primatologia como Jane Goodall e Dian Fossey, seja criticando o que ela entende por distorção de suas imagens públicas em programas para TV feitos pela National Geographic (Haraway, 1989), seja analisando a imagem das mãos de "Jane", nome irônico e icônico da mulher que toca a mão de um gorila (tomada como sendo a mão de um chimpanzé) (Haraway, 1989). A foto publicada na Natural History Magazine (Yudice, 2003: 41) representa o gesto de confiança

entre o grande primata, elo africano vivo com os humanos comportamentalmente modernos, e a mulher inglesa, exatamente no momento em que as guerras coloniais explodiam naquele continente.

Mas, como aponta Yudice (2003), Haraway não ataca a pessoa real que é Jane Goodall, mas suas imagens e os usos que foram feitos dela. Assim, é preciso lembrar que, entre as décadas de 1960 e 1970, os impactos produzidos pelas "trimates" Biruté Galdikas, Jane Goodall e Dian Fossey realizando trabalhos pioneiros sobre orangotangos, chimpanzés e gorilas selvagens, recrutadas por Louis Leakey, entre outros motivos, por não serem nem biólogas nem psicólogas tituladas e especializadas e, por isso, segundo Leakey (Goodall, 1990) terem potencial para perceberem o que cientistas treinados não conseguiam ver (Jahme, 2001). Nesse sentido, particularmente Goodall, produziu textos sobre os chimpanzés de Gombe na Tanzânia que repercutem intensa e positivamente sobre os segmentos da antropologia que buscam dialogar com a primatologia, via trabalho de campo porque as descrições de Goodall soam como etnografia aos ouvidos dos antropólogos (Durham, 2003; Rapchan; Neves, 2014a; Sá, 2012; Vianna, 2015).

Assim, em que pese a importância de Zihlman e Fedigan, como e até que ponto os praticantes da primatologia, bem como seus impactos sobre as outras disciplinas e sobre a política, por exemplo, têm, nos últimos quase 30 anos desde a publicação de *Primate Visions* (Haraway, 1989) conseguido reinventar os modos de codificar e de expressar o conhecimento adquirido sobre a natureza e sobre os outros primatas? Até que ponto a sociobiologia pode ser libertária em relação aos modos de pensar e narrar os animais? Ainda é necessário resgatar as críticas de Marshall Sahlins (1976/2002) à sociobiologia? Por outro lado, qual tem sido a contribuição da primatologia não alinhada com o feminismo?

A mesma sociobiologia celebrada por Haraway promoveu uma formatação e uma padronização da primatologia que impediu o surgimento de outros primatólogos como Goodall e excluiu da nomes, contextos, histórias de vida, envolvimentos e emoções da maioria das narrativas primatológicas. Entretanto, e para demonstrar o quando dualismos podem ser reducionistas, primatólogas como Fedigan (1986, 1992), Hrdy (1980, 1999, 2000, 2011) e Zihlman (2012) que assumem as perspectivas da sociobiologia trataram de seus temas de pesquisa, com perspicácia, humor, sagacidade e mesmo, às vezes, tristeza ou alegria. Em suas pesquisas não encontramos "verdades" sobre como o comportamento humano se alinha com o comportamento de outros primatas, a partir de determinismos genéticos mas, ao contrário, encontramos debates que emergem das incertezas acerca das relações entre nossas heranças, o que aprendemos e como vivemos sejamos nós babuínos, macacos-pregos, langures ou humanos.

SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE NÓS E OS OUTROS ANIMAIS: REPENSANDO A ANTROPOLOGIA

Nas últimas décadas, a antropologia também tem sido impactada pela necessidade de tratar das relações entre humanos e outros animais. Tais relações não estiveram ausentes das etnografias produzidas em contextos rurais ou indígenas, nem das teorias antropológicas produzidas a partir dessas etnografias, mas, nunca antes, os animais foram tão frequentemente enfocados como ativos participantes de qualquer contexto social. Alguns chamam esse movimento de "giro ontológico" (González-Abrisketa, Carro-Ripalda, 2016; Tola, 2016; Varela, 2015). Outros preferem outras denominações, ou as recusam. Em comum, são iniciativas que criticam os parâmetros positivistas das ciências modernas, a segmentação do conhecimento e a hierarquização dos seres.

Para enfrentar esses desafios, praticantes da antropologia têm proposto alguns caminhos. Bruno Latour (1994) critica as bases clássicas do Relativismo proposto pela antropologia culturalista, segundo a qual cada cultura produziria sua própria e exclusiva natureza, do mesmo modo que critica as concepções da antropologia social baseadas em uma natureza universal povoada por diversas culturas. Latour sugere que há relações particulares entre cada cultura e o mundo que produzem, por sua vez, relações entre naturezas-culturas.

Tim Ingold (2015) propõe que a construção da vida, pela perspectiva antropológica, seja pensada a partir da integração profunda entre um lugar e todos os seres que o habitam, inclusive os humanos, a partir de uma história longa e plenamente compartilhada.

O perspectivismo proposto por Tânia Stolze Lima (1999) e Eduardo Viveiros de Castro (2002), sugere que a etnografia seja capaz de reproduzir o contexto e os sentidos que os animais, outros seres e entes possuem nos contextos humanos.

A ecologia política, representada por Arturo Escobar (2005) opera de modo a integrar ideias do perspectivismo e da antropologia ecológica para pensar as relações entre humanos e não-humanos em contextos de disputa por recursos, considerando que desigualdades sociais profundas precisam ser levadas em consideração em relação à garantia, ou não, do acesso à água, à terra e aos recursos naturais.

Essa lista não pretende dar conta das tantas propostas surgidas na antropologia para tentar equacionar as múltiplas relações entre humanos e outros animais. Ela serve aqui apenas para provocar uma reflexão sobre a capacidade de a antropologia de superar as ausências dos animais em nossos trabalhos sem reproduzir outros dualismos. Ela serve também para chamar a atenção para os dualismos que reproduzimos até mesmo quando acionamos nossas categorias de análise e de pensamento. Falamos em humanos e

não-humanos, humanos e primatas não-humanos, humanos e animais, humanos e outros animais e o que comunicamos com isso?

Os dois primeiros pares (humanos e não-humanos; humanos e primatas não-humanos) são formados por negações o que nos remete às categorias formadas por ausências: os animais ou primatas não possuem os atributos que humanos possuem. O terceiro par remete a um dualismo que também pressupõe que humanos e animais são distintos, desconsiderando que humanos são também animais (Ingold, 1994; Rapchan, Neves, 2014b). O último par sinaliza o reconhecimento de uma alteridade, mas o que significa exatamente isso? É reconhecer algum tipo de identidade nos animais que os coloca em relação conosco? Ou é pasteurizar os coletivos animais como fizemos com os humanos, como acusa Baudrillard (1992)?

Pergunto-me, ainda, por exemplo, se em nossas práticas de pesquisa, o esforço em contemplar a presença e a perpectiva dos animais não nos leva a perder os humanos de vista, ou a tratá-los como meros coadjuvantes produzindo, assim, um novo desequilíbrio dual. Ou, por outro lado, se a ênfase nas relações entre humanos e animais não pode nos levar a subtrarir a história e, assim, deixar de tratar das desigualdades sociais, conflitos e carências como fatores também constitutivos daqueles contextos.

Diante desses questionamentos, motivados pelas leituras dos trabalhos de Tola (2016), Varela (2015), González-Abrisketa e Carro-Ripalda (2016) retorno minha atenção, à África e aos chimpanzés e humanos, meu próprio tema de pesquisa por tantos anos, encarando as preocupações com os conflitos nas regiões onde as pesquisas primatológicas são desenvolvidas e as repercussões do conhecimento produzido, não exclusivamente como dilemas éticos, mas também como fatores constitutivos do conhecimento que eu seja capaz de produzir.

BIBLIOGRAFIA

Baudrillard, J. A transparência do mal. São Paulo: Papirus, 1992.

Corbey, R.; Theunissen, B. Ape, Man, Apeman: Changing Views Since 1600. Leiden: Department of Prehistory of Leiden University, 1995.

Durham, E. R. Chimpanzés também amam: a linguagem das emoções na ordem dos primatas. Revista de Antropologia, 46(1), 85-154, 2003.

Escobar, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?. In: Lander, E. (Org.) A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso, 2005, p.133-168.

Fedigan, L. M. Neither a Genre of Feminism nor of Ethical Naturalism: Primatology as a Source of Naturalistic Truth and Fallacy. *Politics and the Life Sciences, 11*(2), 172-174. 1992. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/4235864

Fedigan, L.M. “The changing role of women in models of human evolution”, Annual Review of Anthropology 15(1), 1986, p. 25-66.

González-Abrisketa, O..; Carro-Ripalda, S. La apertura ontológica de la antropologia contemporânea. Revista de Dialectología Y Tradiciones Populares, v. 1, n. 71, 2016.

Goodall, J. Through a Window. New York: Houghton Miflin, 1990.

Haraway, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, n. 5, p. 07-41, 1995.

Haraway, D. Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. New York: Routledge, 1991.

Haraway, D. Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science. New York: Routledge, 1989.

Hrdy, S.B. The langurs of Abu, Harvard University Press, 1986.

Hrdy, S.B. The woman that never evolved. Harvard University Press, 1999.

Hrdy, S.B. Mother Nature, Balantine Books, 2000.

Hrdy, S.B. Mothers and Others, The Belknap Press, 2011.

Ingold, T. Estar vivo. São Paulo: Vozes, 2015.

Ingold. T. Humanity and Animality. In Tim Ingold (ed.), Companion Encyclopedia of Anthropology,

Londres, Routledge, 1994, pp. 14-32.

Kruk, R. Traditional Islamic Views of Apes and Monkeys. In Corbey, R.; Theunissen, B. Ape, Man, Apeman: Changing Views Since 1600. Leiden: Department of Prehistory of Leiden University, 1995.

Latour, B. Jamais fomos modernos. São Paulo: Ed. 1994.

Lima, T.S. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna. RBCS 14 (40), junho/1999, p. 43-52.

Nucci, M.F. Crítica feminista à ciência: das “ feministas biólogas” ao caso das “neurofeministas”, Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 26(1): e41089, 2018.

Rapchan, E.S.; Neves, W.A. Ser ou não ser: poderia um chimpanzé fazer a pergunta de Hamlet?, *Horizontes Antropológicos*, 48, 2017, p. 303-333.

Rapchan, E. S. ; Neves, W. A. Etnografias sobre humanos e não humanos: limites e possibilidades. Revista de Antropologia 57(1), p. 33-84, nov. 2014a.

Rapchan, E.S.; Neves, W.A. Primatologia, culturas não humanas e novas alteridades. Scientiae Studia 12(2), p. 309-29, 2014b.

Rapchan, E. S. Cultura e inteligência: reflexões antropológicas sobre aspectos não físicos da evolução em chimpanzés e humanos. História, Ciências, Saúde – Manguinhos 19 (3), Rio de Janeiro, jul.-set. 2012, p.793-813.

Rapchan, E. S. Sobre o comportamento de chimpanzés: o que antropólogos e primatólogos podem ensinar sobre o assunto?. Horizontes Antropológicos 16(33), 2010, p. 227-266.

Sá, G. Outra espécie de companhia: Intersubjetividade entre primatólogos e primatas. Anuário Antropológico, Brasília, UnB, 2012, v. 37, n. 2: 77-110.

Sá Jr., Luiz César de. Philipe Descola e a Virada Ontológica na Antropologia. Ilha, v. 16, n. 2, p. 7-36, ago-dez., 2014.

Sahlins, M. The use and abuse of Biology. An Anthropological critique to Sociobiology. The University of Michigan Press, 1976/2002.

Schiebinger, L. O feminismo mudou a ciência, 2001.

Tola, Florencia. El giro ontológico y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. CECYP, n. 27, p. 128-139, 2016.

Varela, S.A.G. Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, Colima, v. 21, n. 42, p. 39-64, jul., 2015.

Vianna, J. Entre donos de pets, primatólogos, caçadores e xamãs baniwa: algumas comparações acerca do humano e não humano, R@U. Revista de Antropologia da UFSCar, 7 (1), jan./jun. 2015, p. 126-149.

Viveiros de Castro, E. O Nativo relativo. Mana, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, apr., 2002.

Yudice, G. The expedience of culture. Uses of culture in global era. Durham/London: University of Duke Press, 2003.

Warner, M. "Cannibals and Kings". In Corbey, R.; Theunissen, B. Ape, Man, Apeman: Changing Views Since 1600. Leiden: Department of Prehistory of Leiden University, 1995.

Zihlman, A. The real females of human evolution, Evolutionary Anthropology 21(6), 2012, p. 270-276.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 153. Science and technology of human and animal relationship

CAPUCHIN MONKEYS AS PLAGUE AND AS DISEASE: CONFLICTS BETWEEN HUMAN AND MONKEYS IN NORTHWEAST OF PARANÁ STATE (BRAZIL)

Eliane Sebeika Rapchan
Universidade Estadual de Maringá

Abstract

Humans and other animals are both products and producers of spaces. The relationships established between humans and Capuchin monkeys in Maringá, a medium-sized city in northwestern Paraná-Brazil are a good example of this. Created from the British concept of garden city of Ebenezer Howard, Maringá is in a region of strong agribusiness vocation. At the same time, its inhabitants cultivate representations of urban modernity. The contrasts are expressed in the strong memories of rural or in the current links with many rural activities. The hybrid collectives formed express such conflicts producing complexities and scales. There are three green areas in the city inhabited by monkeys, all encrusted in urban areas. Surrounded by asphalt and sidewalks, parks are contiguous areas to human occupations. That is, to the monkey it is enough to transpose the walls of the parks and to cross race tracks and avenues to arrive at houses, commerce and schools. Conflict and conviviality are expressed both in the daily life of the backyards, parks, or schools, as well as in the press and in certain segments of scientific production. In the press, we found a high frequency of discourses about the risks of contact with the monkeys to avoid diseases, such as yellow fever, and about assaults allegedly coming from animals. The scientists, mainly agronomists and biologists, sometimes represent monkeys as potential pests to plantations and forests.

Keywords: Relations between human and other primates, landscapes, rural urban relationships, middle cities

Resumo

Humanos e outros animais são, simultaneamente, produtos e produtores de espaços. As relações estabelecidas entre humanos e macacos-prego em Maringá, uma cidade de porte médio do noroeste do Paraná – Brasil são um bom exemplo disso. Criada a partir do conceito britânico de cidade jardim de Ebenezer Howard, Maringá está numa região de forte vocação agroindustrial. Ao mesmo tempo, cultiva a representação de cidade moderna. Os contrastes se expressam nas fortes memórias do rural ou nos vínculos atuais com atividades agropastoris em conflito constante com a vida urbana. Os coletivos híbridos formados expressam tais conflitos produzindo complexidades e escalas. Há três áreas verdes na cidade habitadas por macacos-prego, todas incrustradas em zona urbana. Cercados por asfalto e calçadas os parques são áreas contíguas às ocupações humanas. Ou seja, aos macacos-prego basta transpor os muros dos parques e

atravessar pistas de corrida e avenidas para chegar a casas, comércio e escolas. Assim, conflito e convívio se expressam tanto no cotidianos dos quintais, dos parques ou dos páteos das escolas quanto nos registros da imprensa e de certos segmentos da produção científica. Na imprensa predominam menções aos riscos do contato com os macacos-prego para evitar doenças, como a febre-amarela, e de agressões supostamente vindas dos animais. Já os segundos, principalmente agrônomos e biólogos, representam, às vezes, os macacos como pragas potenciais às plantações e florestas.

HUMANOS E MACACOS-PREGO: DIVERSIDADE E PLURALIDADE

Esse texto visa apresentar os resultados de uma pesquisa que, em síntese, concentrou-se no levantamento e análise dos trabalhos científicos produzidos sobre comportamentos de macacos-prego no Brasil publicados em periódicos de impacto nos últimos 10 anos (2007-2017) articulados a material de imprensa e observações sobre as interações entre humanos e macacos-prego. Os resultados obtidos até o momento apresentam indícios fortes de que as relações entre os macacos-prego e os humanos dispersas pelo estado do Paraná também se conectam a fatores ecológicos, socioculturais e econômicos das paisagens regionais. O potencial analítico da incorporação desses dados aos debates dirigidos aos estudos sociais se reflete sobre as práticas de produção da animalidade, da não-humanidade (e da humanidade) considerando, inclusive, os riscos e conflitos presentes nessas relações (Alfaro, Izar e Ferreira, 2014).

Para enfatizar a não homogeneidade das relações entre humanos e macacos-prego no território brasileiro, observa-se, por exemplo, que enquanto nas áreas agroexportadores do Paraná os macacos-prego têm sido vistos e tratados como pragas rurais e urbanas (Rapchan, 2016), há casos nos estados de São Paulo e do Piauí que sugerem outros tipos de relação.

Humanos e outros animais são, simultaneamente, produtos e produtores de espaços. As relações estabelecidas entre humanos e macacos-prego em Maringá, uma cidade de porte médio do noroeste do Paraná – Brasil são um bom exemplo disso. Criada a partir do conceito britânico de cidade jardim de Ebenezer Howard, Maringá está numa região de forte vocação agroindustrial. Ao mesmo tempo, cultiva a representação de cidade moderna. Os contrastes se expressam nas fortes memórias do rural ou nos vínculos atuais com atividades agropastoris em conflito constante com a vida urbana. Os coletivos híbridos formados expressam tais conflitos produzindo complexidades e escalas.

Há três áreas verdes na cidade habitadas por macacos-prego, todas incrustradas em zona urbana. Cercados por asfalto e calçadas os parques são áreas contíguas às ocupações humanas. Ou seja, aos macacos-prego basta transpor os muros dos parques e atravessar pistas de corrida e avenidas para chegar a casas, comércio e escolas. Assim, conflito e

convívio se expressam tanto no cotidianos dos quintais, dos parques ou dos páteos das escolas quanto nos registros da imprensa e de certos segmentos da produção científica. Na imprensa predominam menções aos riscos do contato com os macacos-prego para evitar doenças, como a febre-amarela, e de agressões supostamente vindas dos animais. Já os segundos, principalmente agrônomos e biólogos, representam, às vezes, os macacos como pragas potenciais às plantações e florestas.

No caso do Parque Estadual Carlos Botelho (PECB), os macacos-prego figuram tanto como um complexo, fugidio e valorizado objeto de pesquisa de primatólogos como também como ilustres representantes de um patrimônio ecológico-cultural para os moradores do município de São Miguel Arcanjo (SP), apesar de ainda estarem presentes na memória dos caçadores (Rapchan e Neves, 2018[no prelo]). Já em Belém do Pará, os macacos moradores do mini-zoo do Jardim Botânico são tratados como parte do patrimônio natural da cidade (Silveira, 2016). No sul do Piauí, região do cerrado, os macacos-prego ocupam uma posição dupla e antagônica são tanto ameaçados pelo avanço territorial dos projetos de produção agroindustrial de soja quanto produtores de dados de pesquisa que têm surpreendido o meio acadêmico internacional (Rapchan e Neves, 2016b).

De um lado, os macacos-prego que habitam a FBV têm adquirido visibilidade internacional devido a suas habilidades e comportamentos relacionados à quebra de côcos para obtenção de castanhas das quais se alimentam (Fragaszy et al., 2004) ou de suas habilidades para a bipedalidade (Falótico et al., 2016) em contextos selvagens, ou ainda, em experimentos de laboratório (Fragaszy et al., 2009), o que tem atraído a atenção de primatólogos do mundo inteiro. Alguns desses pesquisadores têm, inclusive, aproximado as capacidades cognitivas dos macacos-prego às habilidades dos chimpanzés (Visalberghi e McGrew, 1997, Brosnan e De Waal, 2005), nossos parentes mais próximos o que os coloca, por sua vez, mais próximos de nós, humanos.

De outro lado, algumas dessas populações de macacos-prego encontram-se seriamente ameaçadas pela expansão da fronteira agrícola nesse segmento do cerrado, como é o caso dos macacos estudados pelo projeto Ethocebus, que se expande a partir de projetos baseados na agroindústria da soja (Rapchan e Neves, 2016b). Aliás, a diversidade de distribuição de macacos-prego na Amazônia (Boubli et al. 2012) aliada às variadas relações estabelecidas com humanos em contextos urbanos, rurais, indígena e florestais já suscita algumas pesquisas e aguarda por análises futuras. Do mesmo modo, em Maringá, autoridades municipais e imprensa alternam-se no sentido de argumentar a necessidade de remanejar parte da população de macacos-prego da cidade para outras áreas e promover a castração dos machos que permanecerem nos parques (Rapchan 2016).

INTERAÇÕES, CONVIVÊNCIAS E CONFLITOS ENTRE HUMANOS E MACACOS-PREGO EM CONTEXTOS URBANOS

As interações entre humanos e primatas têm se acentuado nas últimas cinco décadas de modo intenso e inusitado. Primatas não humanos estão presentes em contextos científicos, ecológicos, sociais e turísticos e têm sido tema de acalorados debates jurídicos, políticos, simbólicos, filosóficos e acadêmicos, produzindo impactos de múltiplo matiz.

Nessa direção, observa-se que os chimpanzés estão no topo da lista das espécies de primatas que têm fortemente contribuído para a constituição de um Outro não-humano, suficientemente representativo e carregado de significados e, por isso, tem capitaneado os debates sobre a atribuição da condição de "pessoa" a animais não-humanos, o reconhecimento de direitos e a capacidade de reproduzir cultura. No Novo Mundo, os macacos-prego (*Cebus*) são reconhecidos como os mais próximos dos chimpanzés em termos de comportamento social, inteligência e capacidade cognitiva (Visalberghi & McGrew 1997).

A população mundial de macacos-prego selvagens distribui-se pela América Latina e pode ser observada no mapa disponibilizado pelos pesquisadores do Instituto de Ciências Biológicas da UFMG (http://www.icb.ufmg.br/zoo/primatas/cebus_map.htm)

Passos et al. 2007 assinalam o quanto a prática da primatologia é recente no sul do Brasil. Nessa direção observam que, apesar de alguns esforços representativos, muito pouco se sabe sobre a população de macacos do estado do Paraná e sua distribuição. O rigoroso trabalho de mapeamento de Passos et al. (2007) reforça as informações sobre a existência de uma significativa população de *Cebus nigritus* no estado distribuída de norte a sul e do litoral para o oeste (http://www.icb.ufmg.br/zoo/primatas/cebus_map.htm BDGeoprim 2002).

O levantamento de Passos et al. (2007) aponta a existêcia de 60 ocorrências de *Cebus nigritus* em 44 municípios do Estado. Em 15 Unidades de Conservação (UC's) foi confirmada a existência. De fato, essa espécie está entre as "mais facilmente encontradas em fragmentos de florestais do estado do Paraná" (Passos et al. 2007 apud Rocha 2001) e parece conseguir sobreviver em áreas tão pequenas quando tem acesso a pomares e roças das vizinhanças. Isso faz com que ela seja encarada como praga agrícola em certas regiões o que sugere uma ameça futura que não pode ser desconsiderada.

A presença de macacos-prego em Maringá (Parque do Ingá) (Passos et al 2007), no Parque Florestal dos Pioneiros – Bosque II e no Horto Florestal (Bovo, Amorim s.d.) tem sido tratada como um problema pelas autoridades nos últimos anos. A imprensa e representantes de órgãos públicos do município de Maringá, como a bióloga da Secretaria

Municipal do Meio Ambiente têm enfatizado que o aumento da população de macacos-prego que habita os parques da cidade é um problema e sugere o remanejamento e a vasectomia dos machos alfa restantes.

Assim, diante dos conflitos registrados entre humanos e macacos prego em Maringá e da nascente primatologia no estado do Paraná, este projeto justifica-se por propor a realização de levantamento, análises e reflexão sobre as relações entre humanos (cientistas ou não) e macacos prego e seus desdobramentos futuros no âmbito das políticas públicas voltadas a questões ambientais, das representações sobre os animais e do lugar e futuro desses animais num estado caracterizado pela agroindústria e pelo agronegócio.

DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA E RESULTADOS ALCANÇADOS

O estudo do comportamento de primatas não-humanos é desafiador. A complexidade desse tipo de fenômeno é enorme e seu grau e níveis amplia-se à medida que se percebe as múltiplas perspectivas associadas à pesquisa, tais como os vínculos que se estabelecem entre o pesquisador e os animais durante os longos períodos de pesquisa em que eles partilham o mesmo espaço e os riscos e ameaças aos quais os animais e o meio estão submetidos. Tal complexidade pode também ser associada ao antropomorfismo em suas manifestações contemporâneas (Asquith 2011) que, potencialmente, influencia o ponto de vista do pesquisador na produção de representações e classificações dos animais.

A densidade desta intrincada configuração acentua-se quando associada a outros fatores como, por exemplo, características ambientais, tipo de pesquisa e outros grupos humanos relacionados ao contexto, mas distintos dos pesquisadores. Por exemplo, observar macacos selvagens é muito diferente de observar os resultados de experimentos em laboratórios ou mesmo observar o comportamento de macacos em ambientes extremamente humanizados. No primeiro caso, os dados tendem a ser menos influenciados por fatores humanos, mas o pesquisador tem muito menos controle sobre as condições do entorno. No segundo caso, o ambiente é artificial, mas o pesquisador tem muito mais controle sobre as variáveis. Há iniciativas de realização de experimentos com primatas selvagens (De Waal et al.2005, Gruber et al 2009, Visalberghi et al. 2007), mas a observação é o procedimento dominante. Sendo assim, comparativamente, algum tipos de paisagem também podem oferecer mais dificuldades à pesquisa primatológica que outros.

Além disso, riscos ou facilidades viabilizados por outros agentes humanos interferem nas condições de pesquisa. A prática das queimadas, a caça predatória ou a instabilidade das condições legais da terra onde vivem os animais são fatores que podem ameaçar, simultaneamente, as condições de existência e as práticas de pesquisa.

O PERFIL DOS PRIMATÓLOGOS DEDICADOS À PESQUISA DO COMPORTAMENTO DO MACACO- PREGO NO PARANÁ

Para delinear o perfil dos primatólogos brasileiros e estrangeiros dedicados ao estudo do comportamento do macaco-prego no Estado do Paraná foi realizado um levantamento no portal do CNPq que abriga o Curriculum Lattes dos pesquisadores atuantes em instituições brasileiras e no site da Sociedade Brasileira de Primatologia utilizando as palavras-chave: macaco-prego e comportamento. Com isso foi possível levantar o nome de 223 pesquisadores. Contudo, a instituição e o canal de contato nem sempre estão disponíveis.

Considerando que tal levantamento não forneceu o email dos pesquisadores para estabelecimento de contato foi feita uma busca na internet para localizar essa informação com sucesso, até o momento, para apenas 42 dos casos. Simultaneamente foi elaborado um questionário a ser remetido por email para os pesquisadores com os quais for possível estabelecer contato.

Contudo, o já mencionado longo processo relacionado à autorização do desenvolvimento de pesquisas com seres humanos pela COPEP e a dificuldade de acesso ao contato direto com os pesquisadores pelos canais disponíveis pelo Curriculum Lattes prejudicou essa etapa da pesquisa e atrasou esse segmento do cronograma. Os questionários serão enviados aos primatólogos assim que se possa ter um conjunto representativo de endereços.

Paralelamente foi feito um levantamento bibliográfico em 26 periódicos internacionais que cobriu o período de 2007 a 2012 a fim de localizar e analisar a produção de resultados de pesquisa com ênfase no comportamento do macaco-prego. Além disso, foi feito também um levantamento referente a teses, livros e anais de congressos no período de 2003 a 2011. O material levantado tem servido como subsídio indispensável para o desenvolvimento do trabalho de campo, realização da pesquisa etnográfica e análise antropológica.

Na continuação do desenvolvimento desse projeto, será elaborado um artigo que trate do "estado da arte" da primatologia dedicada ao estudo do comportamento do macaco-prego no Paraná bem como a aplicação dos questionários aos primatólogos.

SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE HUMANOS E MACACOS-PREGO EM MARINGÁ-PR: IMPRESSÕES ETNOGRÁFICAS

A pesquisa etnográfica, como se sabe, é uma das metodologias de tipo qualitativo que demanda o maior tempo para seu desenvolvimento. No caso desse projeto, devido

aos motivos já mencionados relacionados ao atendimento das demandas da COPEP, as primeiras incursões a campo só foram possíveis a partir de 23/03/2015 em meio a um processo de paralização das Instituições de Ensino Superior do Estado do Paraná que só terminou no final do primeiro semestre de 2015.

As primeiras observações foram feitas a partir dos funcionários e administradores do Parque do Ingá, que é vinculado à Secretaria Municipal do Meio Ambiente do Município de Maringá. Esses funcionários são os responsáveis pelo trato e manejo dos macacos-pregos distribuídos por três áreas verdes da cidade: o próprio Parque do Ingá que tem uma pequeníssima população de animais confinados, o Horto e o Parque Borba Gato cujas populações são muito maiores.

A primeira impressão que se tem, a partir desses funcionários, é que a grande quantidade de trabalho e os custos relacionados ao manejo dos animais são considerados altos demais. Apesar de haverem variações individuais de empatia, simpatia ou indiferença aos animais, verifica-se uma atitude comum em favor da necessidade de se conter tanto o crescimento da população de macacos-prego quanto o reconhecimento de que a saída dos animais das áreas verdes para os lugares habitados ou ocupados por humanos, nas imediações e vizinhanças, é um problema sério e deve ser contido pelas autoridades municipais. Nesses casos, situações de conflito ocorridas em municípios vizinhos são sempre lembradas como emblemáticas da ferocidade dos macacos e da dificuldade de lidar com eles.

Ao mesmo tempo, há alguns registros feitos pela imprensa local relacionados aos encaminhamentos municipais em relação os animais e que são diretamente ligadas à proposição de fragmentação das populações de macacos que vivem no município seguidas de iniciativas em favor do remanejamento para reservas ambientais em outros municípios e da esterilização dos macacos-prego que permanecerem nas áreas verdes maringenses. Ainda não foi possível entrevistar as autoridades municipais em relação a isso, nem observá-las em situações relacionadas à tomada de decisões em relação aos macacos-prego da cidade. Essa parte do trabalho está prevista para a continuação dessa pesquisa.

Por fim, nas observações já feitas sobre os contatos entre humanos e macacos-prego no entorno do Horto e do bairro Borba Gato foi observar dois padrões gerais de contato entre os humanos e os macacos. Um deles está relacionado a contextos de lazer, onde humanos dispostos a passear com os filhos pequenos, a praticar corrida ou a pescar e confraternizar nos pesqueiros da cidade, se encontram com os macacos e estabelecem com os mesmos uma relação ambígua, que oscila entre interesse, empatia e curiosidade, de um lado, e irritação devido ao fato de os macacos parecerem hostis ou estarem dispostos a carregar rapidamente qualquer objeto ou alimento que disperte interesse. Contudo, parecem prevalecer os comportamentos não agressivos em relação aos animais, bem como os comentários mais amistosos.

Em relação às relações estabelecidas com os moradores do entorno das duas áreas (Horto e Borba Gato), verifica-se que, apesar de exibirem o mesmo caráter ambíguo em relação aos macacos, há um predomínio das atitudes, emoções e discursos de caráter negativo. Ao mesmo tempo, percebe-se variações nessas relações em relação à representações sobre a natureza ou mesmo vínculos mais superficiais ou mais profundos com os primeiros processos de ocupação e formação da área urbana do município.

De qualquer forma, essas observações são ainda preliminares e demandam a continuação da pesquisa etnográfica que está sendo proposta em novo projeto de pesquisa que preende dar continuidade a esse.

SOBRE O LUGAR DA ANTROPOLOGIA NA PESQUISA SOBRE NÃO-HUMANOS E SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE HUMANOS E NÃO-HUMANOS

Se a antropologia é uma prática que não pode abdicar de um certo ponto de vista (Strathern, 2014), ou seja, o de que o antropólogo deve realizar todos os esforços possíveis para registrar a perspectiva sobre a vida do Outro humano sobre o qual realiza pesquisa (Malinowski [1922] 1978), o que se pode afirmar diante da proposição de pesquisas antropológicas que contemplem coletivos formados por humanos e não-humanos?

Entre os antropólogos socioculturais há, apesar da pluralidade, um consenso de que a etnografia é, simultaneamente, um conjunto de métodos de pesquisa, orientados à observação e análise de grupos reconhecidos como entidades particularizadas (Lévi-Strauss [1958] 1986) e, também, um texto produzido a partir de tal experiência, o chamado texto etnográfico. Ou seja, na prática da antropologia sociocultural, a etnografia é tanto um *produto* quanto um *processo* (Sanjek 2002).

Isso significa que o método etnográfico pode contemplar a observação e a participação nas atividades da população pesquisada, o uso de entrevistas, análises das conversas e do discurso, análise documental, de filmes e de fotografias e histórias de vida e, em cada técnica, o produto esperado é resultado da relação entre pesquisador e pesquisado. A descrição é o núcleo da etnografia, mas ela deve orientar-se sempre pelo sentido dado à vida social segundo a perspectiva do grupo estudado (Hobbs 2006). Lévi-Strauss ([1958] 1986) emprestou ao texto etnográfico o status de narrativa que pretende reconstruir a experiência do real de modo tão fiel quanto possível, registrando a sociedade em sua particularidade. E o desafio de produzir uma etnografia está na pretensão de tornar formulável o que, às vezes, não é elaborado ou explicitado nem sequer pelos sujeitos pesquisados.

A produção etnográfica, exercício intrinsecamente reflexivo, analisa, também, o caráter e os limites das interpretações feitas pelo pesquisador de campo quando registra e

analisa a alteridade a partir do trabalho etnográfico, bem como as qualidades e os limites do relativismo antropológico (Cf. Almeida 2001, Kuper 1999, Lévi-Strauss [1973] 1993, Geertz 1991, [1973] 1978, Peirano 1995, Oliveira 1988, Rapchan 2002).

Os estudos sobre primatas não-humanos ocupam um nicho especial na antropologia devido aos insights comparativos que eles podem proporcionar (Strier 2003) mas também porque enfatizam relações entre seres vivos muito semelhantes e, contudo, profundamente distintos. No interior desse debate, tenho defendido, como antropóloga, que, talvez, a única distinção realmente relevante entre nós seja a cultura, ou seja, o fato de o pensamento abstrato e as ideias produzirem realidades socialmente consistentes que a afetam toda a existência de todos nós, humanos.

Desde os primeiros registros sobre caça e uso de ferramentas por chimpanzés (Goodall 1986) às mais contemporâneas análises qualitativas baseadas em parâmetros de existência de tradições "culturais" locais, o conhecimento acumulado sobre primatas não-humanos tem proposto reformulações profundas na definição das fronteiras do que se concebe como especificamente humano, em relação aos outros animais (Strier 2003) e nas relações entre humanos e outros animais (Deleuze & Guatari 1980: 287, Lestel 2004: 17).

Stanford (2001) sinalizou que as mudanças recentes no campo da primatologia e as alterações nas representações e relações que temos estabelecido com os primatas estão constituindo uma nova Alteridade, um novo Outro (não-humano), carregado de significados. Por várias razões, algumas louváveis outras não, a aproximação entre humanos e primatas não-humanos em nossa sociedade parece inexorável e irreversível.

Assim, os temas que envolvem relações entre humanos e primatas incluem a caça de primatas por humanos e situações de partilha ou competição por recursos (Patterson & Wallis 2005), as relações de convívio, intimidade ou mesmo de organização social e parentesco simbólico com primatas proporcionadas pela cultura (Cornier 2003, Wheatley 1999), a troca bidirecional de patógenos (Wallis & Lee 1999), as relações de cooperação ou competição em habitats partilhados (urbanos ou rurais) (O'Leary & Fa 1993), o conhecimento indígena sobre comportamento de primatas e a presença de primatas em mitos, no folclore, na arte, na ciência e em outras narrativas (Asquith 1995, Carter & Carter 1999, Wolfe & Fuentes 2007).

OS MACACOS-PREGO COMO INTERESSE CIENTÍFICO E COMO PROBLEMA URBANO

As interações entre humanos e primatas têm se acentuado nas últimas cinco décadas de modo intenso e inusitado. Primatas não humanos estão presentes em contextos

artísticos, científicos, ecológicos, sociais e turísticos e têm sido tema de acalorados debates jurídicos, políticos, simbólicos, filosóficos e acadêmicos, produzindo impactos de múltiplo matiz numa gama complexa e intrincada que vai das modificações no estatuto do humano aos direitos de animais não-humanos passando pelo reconhecimento de que primatas não-humanos são inteligentes, possuem comportamento complexo, habilidades para produzir ferramentas e necessitam viver em grupo.

Nessa direção, observa-se que os chimpanzés estão no topo da lista das espécies de primatas que têm fortemente contribuído para a constituição de um Outro não-humano, suficientemente representativo e carregado de significados e, por isso, tem capitaneado os debates sobre a atribuição da condição de "pessoa" a animais não-humanos, o reconhecimento de direitos, a diversidade de padrões comportamentais inter-grupos e a capacidade de reproduzir cultura. No Novo Mundo, os macacos-prego (*Cebus*) são reconhecidos como os mais próximos dos chimpanzés em termos de comportamento social, inteligência e capacidade cognitiva (Visalberghi & McGrew 1997).

Passos et al. 2007 assinalam o quanto a prática da primatologia é recente no sul do Brasil. Nessa direção observam que, apesar de alguns esforços representativos, muito pouco se sabe sobre a população de macacos do estado do Paraná e sua distribuição. O rigoroso trabalho de mapeamento de Passos et al. (2007) reforça as informações sobre a existência de uma significativa população de certo tipo de macaco-prego, o *Cebus nigritus,* no estado distribuída de norte a sul e do litoral para o oeste (http://www.icb.ufmg.br/zoo/primatas/cebus_map.htm BDGeoprim 2002).

O levantamento de Passos et al. (2007) aponta a existêcia de 60 ocorrências de *Cebus nigritus* em 44 municípios do Estado. Em 15 Unidades de Conservação (UC's) foi confirmada a existência. De fato, essa espécie está entre as "mais facilmente encontradas em fragmentos de florestais do estado do Paraná" (Passos et al. 2007 apud Rocha 2001) e parece conseguir sobreviver em áreas tão pequenas quando tem acesso a pomares e roças das vizinhanças. Isso faz com que ela seja encarada como praga agrícola em certas regiões o que sugere uma ameça futura que não pode ser desconsiderada.

A presença de macacos prego em Maringá (Parque do Ingá) (Passos et al 2007), no Parque Florestal dos Pioneiros – Borba Gato e no Horto Florestal (Bovo, Amorim s.d.) tem sido tratada como um problema pelas autoridades nos últimos anos. A imprensa e representantes de órgãos públicos do município de Maringá, como a bióloga da Secretaria Municipal do Meio Ambiente têm enfatizado que o aumento da população de macacos-prego que habita os parques da cidade é um problema e sugere o remanejamento e a vasectomia dos machos alfa restantes.

Assim, diante dos conflitos registrados entre humanos e macacos prego em Maringá e da nascente primatologia no estado do Paraná, sinalizam a relevância de se

compreender melhor as conexões entre as relações políticas e científicas estabelecidas entre humanos e macacos-prego e seus desdobramentos futuros no âmbito das políticas públicas voltadas a questões ambientais, das representações sobre os animais e do lugar e futuro desses animais e de suas relações com os humanos num estado caracterizado pela agroindústria, pelo agronegócio e por uma complexa e crescente expansão de áreas e atividades urbanas. Por isso, são relevantes tanto a produção acadêmica como o perfil dos primatólogos dedicados ao estudo do macaco-prego no Paraná quanto o material de imprensa e as políticas do Município de Maringá relativas ao manejo dos macacos-prego que vivem nas áreas verdes da cidade.

O MACACO-PREGO: NOSSO "PARENTE MAIS PRÓXIMO" LATINO-AMERICANO

Dentre as muitas espécies de primatas as quais os primatólogos têm se dedicado a estudar o comportamento, há uma de particular interesse para este projeto: o *Cebus apella*, *Capuchin monkey* em termos anglo-saxões devido às cores, distribuição e formato dos pelos que circundam suas cabeças, e que faz lembrar os capuzes dos monges capuchinhos ou, ainda, como preferem os primatólogos brasileiros, macaco-prego. Esta pequena criatura é o primata do Novo Mundo cujo comportamento e inteligência mais tem surpreendido a comunidade científica internacional (Ferreira et al. 2002, Perry 2006, Fragaszy, Visalberghi & Fedigan 2004).

Cebus apella é a antiga denominação (Silva Jr. 2001) usada para o animal conhecido no Brasil como macaco-prego. Atualmente, várias ex sub-espécies de *Cebus* têm adquirido o status de espécies, à medida em que se acumula mais conhecimento sobre elas.

O macaco-prego (*Cebus apella*) é um primata da família *Cebidae*, encontrado na América do Sul, principalmente em florestas tropicais e atlânticas, mas também em campos e cerrados, nos territórios que vão da Colômbia à Argentina (Auricchio 1995). Possui grande capacidade adaptativa e, por isso, pode ser encontrado também em cativeiros, parques, zôos e centros de triagem (Rodrigues et al. 2010). Dentre as espécies conhecidas do gênero *Cebus*, o *Cebus apella* é considerado o que possui habilidades cognitivas mais desenvolvidas (Auricchio 1995).

O macaco-prego é diurno, arborícola, ágil, onívoro (alimenta-se principalmente de frutos, nozes, sementes, flores, insetos, ovos e pequenos vertebrados). Atinge, no máximo, 60 cm de comprimento e 3,5 kg. Macacos-prego vivem em grupos de 5 a 40 indivíduos onde são observados comportamentos cooperativos significativos e um prolongado (e decisivo) cuidado alomaterno (Carminatti 2009). O *Cebus* é o único primata neotropical que

frequentemente utiliza ferramentas em condições naturais como rochas para quebrar frutos encapsulados ou cavar raízes e gravetos para obter mel ou para escavar e pescar insetos.

A constatação de que os macacos-prego possuem cérebro grande em relação ao tamanho de seu corpo e longa expectativa de vida, somados ao uso de ferramentas e aos comportamentos relativos à partilha de comida entre os membros do grupo (Visalberghi & Fragaszy 1990, Visalberghi & McGrew 1997) reforçam os indícios sobre a complexidade de seu comportamento e sua inteligência social. Os vários registros de utilização de ferramentas correspondem a comportamentos que se reproduzem em dinâmicas inter-geracionais, o que tem levado os macacos-prego a serem comparados aos chimpanzés em termos de capacidades cognitivas e de habilidades de aprendizado (Ferreira et al. 2002). Tais semelhanças têm transformado os macacos-prego em protagonistas na produção de modelos para análise da evolução da vida social e dos mecanismos cognitivos (Parr et al. 1997).

As relações entre humanos e macacos-prego expressas através de registros textuais, de declarações de políticos e do tratamento que a imprensa concede a tais situações sinalizam os conflitos. Dado o tipo particular de relação que os humanos estabelecem com os outros primatas, pautado num universo fronteiriço de incômodas semelhanças e diferenças, constituem-se aí, potencialmente, coletivos híbridos em que há interações possíveis, mas não se conhece exatamente o seu alcance ou sua profundidade. Sendo assim, a antropomorfização, a empatia e os conflitos, sob suas várias facetas, serão os termos guias que orientarão a coleta de dados, observação e análise do material de pesquisa.

O que se pretende com isso é produzir um registro consistente sobre as interações entre humanos e macacos-prego a fim de refletir sobre as relações entre humanos e não-humanos em contextos urbanos específicos. Isso implica, simultaneamente, refletir antropologicamente sobre uma efetiva contribuição para o conhecimento sobre uma espécie muito próxima aos humanos. Mas, também, significa reconhecer que as interações entre humanos e não-humanos podem ser, potencialmente, antropomorfizantes ou, na direção oposta, podem buscar, incessantemente, a objetividade e a não identificação, em nome da racionalidade. Em ambos os casos, semelhanças, identificação, empatia, concepções de ciência e mesmo a adoção, ou não, de perspectivas evolucionistas são fatores que devem ser levados em consideração. Além disso, a pesquisa terá como foco a constituição destes coletivos híbridos, constituídos por humanos e animais, cujo convívio resulta, simultaneamente, na produção de novos conhecimentos e na reelaboração simbólica da definição do humano e do não-humano.

No caso específico do enfoque das relações entre humanos e não-humanos em Maringá, observa-se que há fortes indícios de que ela seja conflituosa. Em entrevista ao Jornal da emissora Bandeirantes (http://www.youtube.com/watch?v=KQ_vzVWU7Ok) publicada no Youtube em junho de 2012, a bióloga da Secretaria do Meio Ambiente

Anna Christina Esper Faria de Soares (Gerente do Meio Ambiente) enfatiza os problemas enfrentados em relação ao aumento da população de macacos-prego do Parque do Ingá e no Horto Florestal.

Segundo a reportagem, os macacos estão "mal acostumados" devido aos alimentos oferecidos pelos visitantes. Por isso, estariam ocorrendo alterações nas taxas de reprodução, nos padrões de alimentação e no comportamento desses animais. As consequências imediatas disso seriam o aumento da população e dos casos de ataque a pomares vizinhos aos parques e mesmo às pessoas.

A solução, segundo Soares, que coordenou uma equipe que realizou contagem e monitoriamento dos macacos prego do município em 2007 é a retirada dos animais das áreas urbanas e a vasectomia dos machos alfa dos grupos restantes, considerando que os macacos prego não têm predadores naturais nessa região. Soares pleiteou, mas não conseguiu, autorização do IBAMA para retirada dos animais do município para uma RPPN que fica há pouco mais de 100 km de distância de Maringá.

BIBLIOGRAFIA

Almeida, M. 2001. "Relativismo Antropológico e Objetividade Etnográfica". *Conferência proferida na IV Reunião de Antropologia do Mercosul*, em 13 de novembro de 2001.

Armstrong, S. & Bitzler, R. G. (eds.). 2003. *The Animal Ethics Reader*, London: Routledge.

Asquith, P. J. 1995. Of Monkeys and Men: Cultural Views in Japan and the West in Corbey, R. & Theunissen, B. (eds.), *Ape, Man, Apeman*: Changing Views since 1600, Leiden, Dept. of Prehistory, Leiden University, pp. 309-18.

Auricchio, P. 1995. *Primatas do Brasil,* São Paulo: Terra Brasilis, pp. 13-33.

Bovo M C, Amorim, M C de C T. s.d. *Análise e diagnóstico dos Parques Urbanos em Maringá – PR.*

Carminatti, M. O. F. 2009. *Efeitos da paridade da mãe e do sexo do filhote sobre o estilo de cuidado materno e o desenvolvimento de filhotes de macacos-prego (**Cebus sp**)*, Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

Carter, A. & Carter, C. 1999. Cultural Representations of Nonhuman Primates. In P. Dolhinow and A. Fuentes (eds.) *The Nonhuman Primates*, Mayfield Publishing Company, pp. 270-76.

Cavalieri, P. & Singer, P. 1995. "The Great Ape Project" in Corbey, R. & Theunissen, B. (eds.), *Ape, Man, Apeman: Changing Views since 1600,* Leiden: Dept. of Prehistory, Leiden University, pp. 367-376.

Cormier, L.A. 2003. *Kinship with Monkeys*: The Guaja Foragers of Eastern Amazonia. Columbia University Press.

Deleuze, J. & Guattari, F. 1980. *Mille plateaux*, Paris: éd. De Minuit.

Dukelow, R. W. 1999. "Invited editorial: reflections on a century of primatology", *American Journal of Primatology* 49: 129-32.

Dumont, L. [1966] 1997. *Homo Hierarchicus:* O sistema de castas e suas representações, São Paulo: Edusp.

Ferreira, R. et al. 2002. Bird predation and prey-transfer in brown capuchin monkeys (*Cebus apella*), *Neotropical Primates* 10(2): 84-91.

Fragaszy, D. M., Visalberghi, E. & Fedigan, L. M. 2004. *The complete capuchin:* The biology of the *Genus Cebus*, Cambridge: Cambridge University Press.

Fuentes, A. & Hockings, K. J. 2010, "The Ethnoprimatological Approach in Primatology", *American Journal of Primatology* 72(10): 841-47.

Garber, P. A. et al. (eds) 2009. *South American Primates*: Comparative Perspectives in the Study of Behavior, Ecology and Conservation, Springer.

Geertz, C. 1991. *Works and Lives.* The Anthropologist as Author, California: Stanford University Press.

Geertz, C. [1973] 1978. *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Zahar.

Goodall, J. 1986. *The Chimpanzees of Gombe:* Patterns of behaviour, Cambridge: Harvard University Press.

Haraway, D. 1990. *Primate visions. Gender, Race and Nature in World of Modern Science*, London: Routledge.

Heyes C. M. & Galef B. G. J. 1996. *Social Learning in Animals:* The Roots of Culture. New York: Academic.

Hobbs, D. 2006. "Ethnography" in Jupp, V. (ed.), *The SAGE Dictionary of Social Research Methods,* Newcastle: The Sage Publications.

Kelly, W. K. 1991. Directions in the Anthropology of Contemporary Japan, *Annual Review of Anthropology* 20, pp. 395-431.

Kuper, A. 1999. *Culture: the anthropologist's account,* Cambridge: Harvard University Press.

Kuper, A. 1992. "Introdution", *Conceptualizing Society,* London: Routledge.

Laland, K. N. & Hoppitt, W. 2003. Do Animals Have Culture?, *Evolutionary Anthropology* 12 (3), pp. 150-9.

Laland, K. N. 2004. Social learning strategies. *Learning & Behavior* 32, pp. 4-14.

Latour, B. 2000. A Well-Articulated Primatology – Reflections of a Fellow-Traveller. In S.Strum and L.Fedigan (eds.). *Primate Encounters*, Chicago: University of Chicago Press: 358-381.

Lestel, D. 2004. *L'animal Singulier*, Paris: Seuil.

Lévi-Strauss, C. [1973] 1993. *Antropologia Estrutural Dois*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Lévi-Strauss, C. [1958] 1986. "A eficácia simbólica", *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Loudon, J., Howell, M., and Fuentes, A. 2005. The Importance of Integrative Anthropology: A Preliminary Investigation Employing Primatological and Cultural Anthropological Data Collection Methods in Assessing Human-Monkey Co-Existence in Bali, Indonesia, *Ecological and Environmental Anthropology* 1(2).

Jahme, C. 2001. *Beauty and the Beasts*: Women, Ape, and Evolution, New York: Soho Press.

Malinowski, B. [1922] 1978. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, São Paulo: Abril.

O'Leary, H., and Fa, J.E. 1993. Effects of Tourists on Barbary Macaques at Gibraltar, *Folia Primatologica* 61:77-91.

Oliveira, R. C. 1988. *Sobre o Pensamento Antropológico*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Parr, L. A. et al. 1997. Grooming down the hierarchy: Allogrooming in captive brown capuchin monkeys, *Cebus apella*, *Animal Behaviour* 54(2), pp. 361-67.

Passos FC, Miranda JMD, Aguiar LM, Ludwig G, Bernardi IP, Moro-Rios RF. 2007. Distribuição e Ocorrência de Primatas no Estado do Paraná, Brasil in JC Bicca-Marques (ed.). *A Primatologia no Brasil 10*, Porto Alegre: Sociedade Brasileira de Primatologia.

Patterson, J.D. & Wallis, J. (eds.) 2005. Commensalism and Conflict: The Primate-Human Interface. *American Society of Primatology Publications*.

Peirano, M. 1995. *A favor da etnografia*, Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Perry, S. 2006. What cultural primatology can tell anthropologists about the evolution of culture, *Annual Review of Anthropology* 35: 171-190.

Perry, S. & Manson, J. H. 2003. Traditions in monkeys. *Evolutionary Anthropology* 12, pp. 71-81.

Rapchan, E. S. 2002. "Relativismo epistêmico, relativismo antropológico: Reflexões sobre a produção do pensamento no âmbito das construções da antropologia", *Acta Scientiarum* 24(1), 261-70.

Rapchan, E. S. 2005. Chimpanzés possuem cultura? Questões para a antropologia sobre um tema 'bom para pensar'. *Revista de Antropologia* 48(1), pp. 227-280.

Rapchan, E. S. 2010. Sobre o comportamento de chimpanzés: O que antropólogos e primatólogos podem ensinar sobre o assunto?, *Horizontes Antropológicos* 16(33), pp. 227-266.

Rapchan, E. S. 2013. Natureza humana, cognição e produção simbólica: argumentos para uma abordagem em antropologia sociocultural. Relatório Final de Estágio de Pós-doutorado, PACD 2010. Maringá: UEM.

Rapchan, E. S. & Neves, W. A. 2005. Chimpanzés não amam! Em defesa do significado, *Revista de Antropologia* 48(2), pp. 649-698.

Rodrigues, L. S. F., Almeida, S. A. C., Rodrigues, A. F. S. F. & Prezoto, F. 2010. Comportamento e distribuição de um grupo de macacos-prego (*Cebus apella Linnaeus, 1758)* mantido em cativeiro, *CES Revista* 24, Juiz de Fora, pp. 45-57.

Sá. G. J. S. 2005. "Meus macacos são vocês": Um antropólogo seguindo primatólogos em campo, *Revista Anthropológicas* 16(2): 41-66.

Sá, G. J. S. 2010. "Abraços de mono": elos perdidos e encontros intersubjetivos em etnografia com primatólogos no Brasil, *Mana* 16(1): 179-211.

Sanjek, R. 2002. "Ethnography" in Barnard, A. and Spencer, J. (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London: Routledge.

Silva Jr., J. S. 2001. *Especiação nos macacos-prego e caiararas, Gênero Cebus Erxleben, 1777 (Primates, Cebidae).* Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Sperber, D. 1985. *On Anthropological Knowledge:* Three Essays (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology), London: Cambridge.

Spruit, I. 1995. "On Declaring Non-human Primate Rights: An Approach to Primate Protection" in Corbey, R. & Theunissen, B. (eds.), *Ape, Man, Apeman: Changing Views since 1600,* Leiden: Dept. of Prehistory, Leiden University.

Stanford, C. B. 2001. *The Significant Other*, New York: Basic Books.

Strier, K. B. 2003. Primate Behavioral Ecology: From Ethnography to Ethology and Back, *American Anthropologist* 105(1), 2003: 16—27.

Sustein, C. R. & Nussbaum, M. C. 2004. *Animal Rights:* Current Debates and New Directions, New York: Oxford University Press.

Tomasello M. 1999. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.

Vilmer, J. B. J. 2010. "Le critère de la souffrance dans l'éthique animale anglo-saxonne ", in Guichet, J.-L.(dir.), *Douleur animale, douleur humaine:* données scientifiques, perspectives anthropologiques, questions éthiques, Paris: Quae.

Visalberghi, E. & Fragaszy, D. 1990. Washing-behaviour in tufted capuchin monkeys, *Cebus apella*, and crabeating macaques, *Macaca fascilularis*, *Animal Behaviour* 40(5), pp. 829-36.

Visalberghi, E. & McGrew, W. C. 1997. *Cebus* Meets *Pan*, *International Journal of Primatology* 18(5): 677-681.

Wallis, J., & Lee, D.R. 1999. Primate Conservation: The Prevention of Disease Transmission, *International Journal of Primatology* 20(6): 803-25.

Watson, C.F.I. & Caldwell, C.A. 2009. Understanding behavioral traditions in primates: are current experimental approaches too focused on food? *International Journal of Primatology* 30, pp. 143-167.

Wheatley, B.P. 1999. *The Sacred Monkeys of Bali*. Waveland Press.

Wolfe, L. D. & Fuentes, A. 2007. Chapter 43 Ethnoprimatology: Contextualizing Human and Nonhuman Primate Interactions in C. J. Campbell et al. *Primates in Perspective,* Oxford University Press.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 198. Youth, Inequality and Contemporary Challenges

RURAL YOUTH: IDENTITY CONSTRUCTIONS, POLITICAL ACTION AND SOCIAL REPRESENTATION

Elisa Guaraná de Castro[1]
Federal Rural University of Rio de Janeiro -UFRRJ
elisaguarana.ufrrj@gmail.com

Abstract

From the 2000s we observed in Brazil an important presence of the rural youth as a category of political identification in rural social movements, in spaces of national representation and of dialogue with governmental instances of formulation of public policies. The category can be read as a collective identity (Brah2006) formed by multiple identity experiences: family farmers, peasants, quilombolas, among others. In this scenario the rural youth also contests their possibilities of living and seeing their sexual diversity recognized, as well as breaking with oppressions and inequalities of gender, ethnic and racial, either in their territories or in urban spaces. That is, ways of experiencing their multiple understandings of youth without being disqualified in decision making. And the struggle against the persistance of invisible borders of inequality the separates "rural" and "urban" access to public services in Brazil. It is in this context, and with a special attention for the 14 years of the Lula-Dilma governments, that this article intends to analyze forms of organization of the rural youth and the dialogue/incidence on the agenda and effectiveness of public policies. To what extent did the established forms of participation and representation strengthen the autonomous organization of this youth? And the possible weakening of these political configurations in the context of a parliamentary coup that interrupted the Dilma Government in 2016.

Keywords: Youth; Rural Youth; identity; intersectionality

INTRODUCTION[2]

From the 2000s we observed in Brazil an important presence of the rural youth as a category of political identification in rural social movements, in spaces of national

[1] Anthropologist. Prof. Associada of Departamento de Ciências Sociais, Prof. of Curso de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade – CPDA, Prof. of Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais/Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ (Rural Federal University of Rio de Janeiro).

[2] The translation of this paper was an effort of the author to enable a larger range of discussion on the theme. There for it is not a professional translation. That said I apology in advance for any probable misuses of terms.

representation and of dialogue with governmental instances of formulation of public policies. The category can be read as a collective identity (BRAH, A. 2006) formed by multiple identity experiences: family farmers, peasants, quilombolas, seringueiros, among others. In this scenario the rural youth also contests their possibilities of living and seeing their sexual diversity recognized, as well as breaking with oppressions and inequalities of gender, ethnic and racial, either in their territories or in urban spaces. That is, ways of experiencing their multiple understandings of youth without disqualification in decision spaces. We observe in the national spaces of social movements and governmental representation the presence of young women, although in their territories they experience relations of oppression. It is in this context, and with a special look at the 14 years of the Lula-Dilma governments, that this presentation intends to analyze forms of organization of the rural youth and the dialogue/incidence on the agenda and effectiveness of public policies. To what extent did the established forms of participation and representation strengthen the autonomous organization of this youth? And the possible weakening of these political configurations in the context of a parliamentary coup that interrupted the Dilma Government in 2016.

This paper is part of a research in progress: *In the Eye of the Hurricane: identities, political repertories and youth organizations in Brazil*. For this paper I will first present the ongoing research. Second bring rural youth as an emblematic case and how the work on the theses *Between staying and leaving: an ethnography of the social construction of the category rural youth* enlighten ways to analyze youth as a transitional category and as so carries disqualification for those identified as young people (CASTRO, E.G., 2013). Third I will present the results of the research *"Is young people really leaving? Rural youth and the construction of a political actor"* published in 2009 that dialogue´s with the current moment (CASTRO. E. ; MARTINS, M et ali.,2009). And last the first approaches for the actual moment of political organization of youth and how rural youth´s organizations members read the last 15 years of organization and political policies for youth in Brazil.

IN THE EYE OF THE HURRICANE: IDENTITIES, POLITICAL PARTICIPATION AND YOUTH ORGANIZATIONS IN BRAZIL.

The theme youth and political participation is still less investigated than other approaches in youth studies, still we have important references (FORACCHI, M.M.,1972; MISCHE,A.,1997; GONÇALVES, D., 2001; CARRANO, P. 2012). This contribution is part of my ongoing research called "A Juventude no olho do furacão : identidades, repertórios e organizações de juventude no Brasil" – In the Eye of the Hurricane: identities, political repertoires and youth organizations in Brazil. I was driven by the questions: what are the

political repertoires used by people who identify themselves as young and what mobilizes them to identify themselves politically in a sense of action and intervention in Brazil in the 21st century?

The research focuses on the last years of political crises in Brazil by interviewing young militants from different political movements that are organized in most states of the country or that play/ played a main role in the latest political events such as: the 2013 Jornadas de Junho (massive mobilizations in June 2013); the mobilization against and for the impeachment of Dilma Rousseff and Lula's imprisonment. We also investigated by fan pages right wing movements. The main goal is to analyze the political youth participation from the recent constructions of youth identities and political representations from 2000 on.

There is an important presence of political organization in political parties, social movements as well as youth self organized movements from 2000 on in Brazil. Also the studies on youth were more present and diversified at that time and from 2005 on we had a national youth policy established by the federal government with the creation of the National Youth Secretary of State (a under-secretary of the General-Secretary o State) (SNJ), a National Youth Council (CONJUVE), national youth program for formal education PROJOVEM and the Youth Law – Estatuto da Juventude[3].

In Brazil's recent history we have seen an expansion of youth organizations and the diversity of their representations. Youth organizations have been in Brazil for decades, especially those associated with the Catholic Church Pastoral da Juventude (Catholic youth PJ), the student movement União Nacional dos Estudantes e União Brasileira dos Estudantes Secundaristas (National Student Union – UNE and Brazilian Union of Secondary Students UBES), and partisans such as the União da Juventude Comunista (Union of Youth Communist Party UJC/PCB), União da Juventude Socialista (Socialist Youth Union UJS/PCdB), Juventude do Partido dos Trabalhadores (Youth of the Workers' Party JPT/PT), Juventude Democrata (Youth Democrats JD/DEM – right wing party)[4]. From the 2000s we observed the presence of specific youth organizations, and the organization of young people in organizations and social movements. This seems to be the case, for example, of rural youth (with the exception of the Pastoral da Juventude – Rural Youth Catholic organization – PJR), the young feminists and LGBTTQI movements. The emergence of new organizations identified as youth, marked by a diversity of categorization, with distinct agendas, and projects of society, which we believe is a result

[3] Established by the Law 11,129 of June 30, 2005, which created the National Youth Secretariat (SNJ), the National Youth Council (Conjuve) and the National Youth Inclusion Program, Projovem.

[4] For more information at http://ujc.org.br/; http://www.pt.org.br/secretarias-e-setoriais/juventude; http://ujs.org.br/ ; www.juventudedemocratas.org.br . Accessed in 25/04/2018.

of the recent intense visibility of the theme of youth in the country increased from 2005[5]. The agendas of these organizations debate from specific themes like Movimento Passe Livre (Free Bus policy Movement -MPL), passing through themes of individual rights and socialist or right wing proposals. I will return to the first approaches of this research further on

RURAL YOUTH AN EMBLEMATIC CASE

I got caught by youth research during my doctoral theses in a rural settlement in Baixada Fluminense (Rio de Janeiro 2001) a "rural" territory oppressed by urban real estate in the so called most urban state of Brazil. The theses analyzed how the youth category is constructed and disputed among the young men and women and their families and in public and especially political spaces. I followed Amit-Talai's (1995) perspective of youth as a transitional category that disqualifies those identified as so.

One of the main sociological analyzing perspectives about rural youth in Brazil and throughout the world is the "social problem" of rural youth migrations from rural to urban territories. I proposed to think youth migration: between staying and leaving. The theses showed that the understanding of this social phenomenon was complex and dealt with different perspectives from the families. Young people, self-identified, read differently the circulation of young people, as their meanings. Even the "rural" and "urban" were categories disputed in these identity constructions. These insights lead me to research the political identities of the so called rural youth that emerged from the 2000 on and its association with transition (from childhood to adult life) as a disqualification for their empowerment.

ARE THE YOUNG PEOPLE LEAVING? RURAL YOUTH AND THE CONSTRUCTION OF A POLITICAL ACTOR

In 2005 I coordinated a research entitled *Os jovens estão indo embora? Juventude rural e a construção de um ator politico* (Are the young people leaving? Rural youth and the construction of a political actor)[6]. We interviewed young people from national rural social movements as Movimento dos TRabalhadores sem Terra (MST – Landless Workers

[5] MPL – Movimento Passe Livre (2005); Juventude Marxista (2008); IJR – Juventude Revolução (2008); ENEGRECER (2009); Levante Popular da Juventude (2012); RUA – Juventude Anticapitalista (2014) are some exemples.

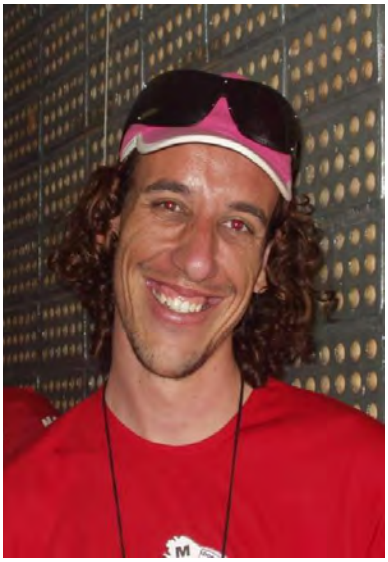
[6] CASTRO, E; MARTINS, M et ali., 2009. At http://www.iicabr.iica.org.br/publicacoes/os-jovens-estao-indo-embora-juventude-rural-e-a-construcao-de-um-ator-politico/

Movement), Pastoral da Juventude Rural (PJR – a catholic rural youth movement), Federação dos Trabalhadores da Agricultura Familiar do Brtasil (FETRAF – federation of small farmers) e Confederação Nacional dos Trabalhadores e Trabalhadoras da Agricultura (CONTAG – confederation of agriculture workers).

Again the transitional mark of the youth category as a disqualification for public and political participation emerged as an important theme.

As pointed out by a young national director of FETRAF that reminded how difficult it was to participate in the decision making of their federation. "The young people were seen as those that were only to make "mística" (theatrical political performance) and to "carregar bandeira" (wave flags)."

The research also pointed out the struggle of young women and young LGBTTQI to be able to occupy political representation spaces. Although experiencing different moment of their organization. Young women then were experiencing an ongoing struggle for decision making empowerment with affirmative action discussions in the social movements. We were able to see then the presence of young women occupying national representative positions. Their claim was that although they were now able to be at national movement's events and occupying national political and governmental representation spaces at home they still experienced family control and lack of decision making. For the young LGBTTQI it was still baby steps of visibility in a heteronormative political reality that reinforced in rural social movements prejudice and invisibilities. But it was already an effort of youth organizations in these movements to bring up the right to live there sexualities[7].



[7] Photography's from – CASTRO, E; MARTINS, M et ali.; 2009.

The strong visibility of youth organizations in social movements brought a mix of repertoires. Well known repertoires and new practices were mixed in political action. And a strong effort from different youth experiences to act together for the visibility of rural youth agenda as for the agrarian reform common agenda.

These images show different moment of their participation as during public street actions (first and second photograph) and representing Brazilian young people in foundation of CONJUVE (National Youth Council) and a visibility that was new for young people in rural movements. So if the migration was still a strong perception and statistically measured (Census 2000 – 2010, IBGE) in social movements they were claiming for politics that would provide the means for staying in the countryside.

RURAL YOUTH: IDENTITY CONSTRUCTIONS, POLITICAL ACTION AND SOCIAL REPRESENTATION – SOME INITIAL APPROACHES

Since 2003, Brazil and other South American countries have experienced political changes and ongoing dispute over political projects for the Region. Youth has been present in many ways in this setting. In Brazil, the Lula (2003-2006 / 2007-2010) and Dilma (2011-2014 / 2015) governments have contributed for the visibility of the issue of youth with the creation of regulatory frameworks, and institutionalizing their representation, as well as creating governmental organisms for the formulation and execution of public policies in the Federal Government.

This experience of State action takes place amid a vigorous academic debate and, especially, the intense articulation of young people as youth identities, in organizational forms and social representation. What we observed was a category activated as a political identity. So considering a decade of public policies strongly appropriated by young people represented in social movements and organizations we ask the following questions: How does the dialogue between youth representations, governments and public managers occur? What is the capillarity of intervention of the actors who legitimized themselves in this debate to challenge the formulation of public policies in the actual processes of construction of these policies? How much does this dialogue really restrain or allow democratic spaces and advances in the capacity of young people to act critically in this process?

In Nacy Fraser's (2001) perspective I am aiming to reach out for the understanding: What was brought to the political youth identities from the possibilities of disputing public resources? And if these political representations that brought youth movements to national visibility reinforced participation empowerment in social movements and political parties. Departing from Avtar Brah's debate on identity youth as a political category can be read as a collective identity (Brah2006) formed by multiple identity experiences. So the research intends to analyze the political identities that in this scenario bring constructions that mix or cross identity established borderlines, for instance rural youth. This was the case I

brought for this paper for I comprehend it is an emblematic one. But first I shall present the scenario.

The recent period from 2014 on was an extreme moment of contention for direct action in politics beyond the time of politics, that is, the elections periods (Palmeira, M., 1996), or even the continuous extension of the political/electoral dispute beyond that strict electoral sense. With intense presence of the media, which influenced the spaces/forms of political mobilization even more, since the second round of the 2014 elections we have witnessed a continuous dispute in the "networks"/internet and in the "streets". We have seen the emergence of new movements and the reordering of agendas of organizations configured in other contexts, such as the Levante Popular da Juventude, (Popular Youth Rising) which is defined as,

> The Popular Youth Rising movement is an organization of young militants focused on the struggle of the masses in search of the transformation of society. We are the youth of the popular project, and we propose to be the leaven in the young Brazilian mass. We are a group of young people who do not bow down to injustice and inequality. Our proposal is to organize the youth wherever it is. In this way, we organize ourselves from three fields of action: Student Front; Territorial Front, Peasant Front[8].

The Levante Popular da Juventude emerges national in 2012 with the agenda against torture and for justice for those who have been tortured by the dictatorial regime in Brazil from 1964 to 1985. The movement brings then the agenda for human's rights[9].

[8] At http://levante.org.br/ accessed in 25/04/2018.

[9] For more information access the Blog do Levante: http://levantepopulardajuventude.blogspot.com.br/2012/12/ – 2012; http://levantepopulardajuventude.blogspot.com.br/2012/09/memoria-verdade-e-justica.html – 2012; http://levantebahia.blogspot.com.br/2012/09/ – 2012, BA; http://levante.org.br/blog/?p=41 – 2014.

Their political agenda changes during the course of President Dilma's Impeachment as can be seen by the images below[10],

In the context of the 2014 electoral dispute – and broadening its activities during the Impeachment of President Dilma – organizations emerge that support the 2016 Coup and contest political projects from Lula and Dilma's presidential governments for Brazilian society. One outstanding organization is the Movimento Brasil Livre (Brazil Free Movement –MBL). Although not an exclusively young organization, its main leaders are young people. It emerged in 2014 and opposed the re-election of President Dilma they defend "economic liberalism and republicanism" and has in its young parliamentary cadres who were very active in the mobilization in support of President Dilma's Impeachment[11].

[10] https://www.revistaforum.com.br/levante-popular-da-juventude-reune-cerca-de-3-mil-jovens-e-protesta-por-reforma-politica/ – 2014; https://jornalggn.com.br/noticia/%E2%81%A0%E2%81%A0levante-popular-da-juventude-faz-escracho-contra-temer-em-brasilia- 2014, accessed in 25/04/2018.

[11] An interesting analyze can be read at https://www.huffpostbrasil.com/alexandre-andrada/mbl-a-nova-face-do-velho-moralismo-anticomunista-nacional_a_23240239/ Accessed in 25/04/2018.

We have seen an escalation of the use of force in the confrontations of the MBL youth in actions opposed to youths identified by them as "left wing" and "communist", and further expanding to other agendas such as their manifestations contrary to sexual diversity and feminism. But the MBL in its parliamentary activity maintains the neoliberal agenda, associated to the agenda of the dispute against individual rights, as the defense of the end of the affirmative policies for black students in public universities. And, they remain in the dispute in the electoral political field as in the imprison of the former president Lula [12].

Looking back from today to these last 15 years my first impressions are:

1st – ***Rural Youth:*** *The construction of a political category as a collective experience*

From the 2000s we observed in Brazil an important presence of the rural youth as a category of political identification in rural social movements, in spaces of national representation and of dialogue with governmental instances of formulation of public policies. Rural youth category can be read as a collective identity (Brah2006) formed by multiple identity experiences: family farmers, peasants, quilombolas, seringueiros, landless workers, among others. Rural youth as a political category was used and reinforced to dispute public resources bringing visibility in an urban centered youth hegemonic categorization that meant invisibility for different youth experiences. During Lula-Dilmas governments we were able to see both efforts to maintain a unified political category "rural youth" but with agreed different representations. So family farmers, peasants, quilombolas, seringueiros, landless workers would occupy rural youth public representative spaces specially in public resource disputes. In their specific movements and organizations the differences were outlined but were the struggle for visibility took place these different experiences were under the rural youth category. For instance at the I National Youth Conferences held in 2008 no workgroup for rural youth was planned by the government organization. During the first days plenary youth organizations present in the conference family farmers, peasants, quilombolas, seringueiros and landless workers

[12] At https://www.youtube.com/watch?v=ZTw-gloaSEk ; Interview with city councilor Fernando Holiday https://www.youtube.com/watch?v=wp5Hk9jpPfY accessed in 25/04/2018.

got together and demanded a workgroup for the rural youth.

2nd – A youth politically identified generation (as Mannheim´s unit and group generation perspectives)

The encounter of state policies and political organization empowered rural youth in their movements and organizations, specially by affirmative formal education policies that can be seen as important for the configuration of a generation that identifies its self as youth and acts politically under this political identity. This was something new and that is now a day persistent in social rural movements and organizations.

3rd new collective political experiences weaving new political perspectives with this recent trajectory.

As I began to interview the young men and women that are identified in social movements and youth organizations as occupying decision making positions it has been possible to identify new collective political experiences weaving new political perspectives with this recent trajectory. For instance a young women from the Levante Popular da Juventude that came to occupy a national place in the movement.

The daughter of a quilombola mother and caiçara (traditional fishermen) father she is now in Rio de Janeiro city and talked about how the representative role of social movements is in stake do to the enormous diversity. "In which ways do we represent young people? This is the center of our current debate."

"Representa ou não representa? E eu acho que esse é o elemento central desse momento atual dos movimentos de juventude."

And specially that the scenario of political crises and instability brings national issues to main political action of the youth movements. She sees Dilma's Impeachment as the beginning of a new political moment for youth organizations. And promoted disputes amongst the called left wing movements, and with right wing movements that weren't so organized.

A former young assistant of CONTAG adds to this analyzing perspective pointing out that with the coup of 2016 and the end of most youth public policies the main political action of rural youth is to resist the coup. Therefore the specific agenda for rural youth that took place during the Lula-Dilma's government is put aside, although they can't let it be invisibilized again.

IN CONCLUSION

On a overall look of rural youth and the dialogue/incidence on the agenda and

effectiveness of public policies for young men and women we may say that although there were important policies for rural youth, specially on educational actions, there weren't able to effectively scale in national reach. Both interviewees agree that the forms of participation and representation strengthen the autonomous organization of rural youth but also created visibility dependence on political policy resource. That specific policies for youth and rural youth reinforced political space within the social movements. And that after the coup of 2016 the lack of these resources diminished the importance given to the youth issue. This can be read: first by the lack of stability of recent youth state policies; second the persistence of the disqualification of youth identity associated to transitional essentialist characteristic.

We can read the incidence of this first generation of young people organized in the social rural movements or youth movements as being able to cross the invisible borders of prejudice that reinforce inequalities in Brazil. The presence of rural youth as a political actor in this scenario brought visibility to the diversity of the so called rural youth. The rural youth organizations – sometimes reinforcing an identity of rural youth, sometimes presenting themselves in their diversity – participated intensively in debate and formulation of proposals for public policies. However this process resulted in the configuration and strengthening of this generation, more than in effective and far-reaching policies that met the demands and agendas of their proposals. Investigating recent configurations of youth political identities can further contribute to a theoretical-methodological analysis of social representations and the meanings of political mobilization. Moreover, it may help us read the current situation in Brazil and in the Region.

REFERENCES

AMIT-TALAI, Vered; WULFF, Helena (org.). *Youth Cultures* – A Cross-cultural

Perspective. Londres/Nova York: Routledge, 1995.

BOURDIEU, Pierre. "A Juventude é apenas uma palavra.", *in Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983, p. 112-121.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Difel, 1989.

BRAH, Avtar. "Diferença, diversidade, diferenciação", *in Cadernos Pagu* (26), janeiro-junho de 2006, pp.329-376.

BUTLER, Judith, "Parentesco é sempre tido como heterossexual?"in *Cadernos Pagu* (21) 2003: pp.219-260.

CARRANO, P. A participação social e política de jovens no Brasil : considerações sobre estudos recentes. In O Social em Questão. Rio de Janeiro: PUC-Rio. Ano XV, nº 27, p.83-100, 2012.

CASTRO, Elisa G. Entre ficar e sair : uma etnografia da construção social da categoria jovem

rural. – Rio de Janeiro : Contra Capa, 2013.

CASTRO, E; MARTINS, M et ali. Os Jovens estão indo embora?- juventude rural e a construção de um *ator político.* Rio de Janeiro: EDUR/Mauad, 2009.

FORACCHI, M. M. *A Juventude na Sociedade Moderna*. São Paulo: EDUSP, 1972.

FRASER, Nancy. "Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça na era Pós-Socialista" in SOUZA, Jessé. Democracia Hoje: novos desafios para a política democrática contemporânea. Brasília, UNB, 2001.

GOHN, M. G. deM. Manifestações de Protesto nas ruas no Brasil a partir de Junho de 2013: novíssimos sujeitos em cena. *In Revista Diálogo Educacional.* Curitiba: Champagnat e PUCPR, v.16, n.47, p.125-146, *jan/abr.*2016.

GONÇALVES, Danyelle N. *Jovens na política*: animação e agenciamento do voto em campanhas eleitorais. 2001. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. 2001.

HARVEY, D. (orgm) Occupy. São Paulo: Boitempo, 2012.

MANNHEIM, Karl– El Problema de Las Generaciones, *in REIS,* n.62 , abril-maio, 1993. pp. 193-242.

MISCHE, A. "De estudantes a cidadãos: redes de jovens e participação política", in *Juventude e Contemporaneidade* – Revista Brasileira de Educação, n.5/6, São Paulo: ANPED. pp.134-150, 1997.

NOVAES, Regina R. As juventudes e a luta por direitos. **Le Monde Diplomatique Brasil**, São Paulo, 5 de novembro de 2012. Disponível em: <http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1285>. Acesso em: 25/04/2018.

PALMEIRA, Moacir. Casa e trabalho: nota sobre as redações sociais na "plantation" tradicional. *Actes du XLIIè Congrès International des Américanistes*, v. 1, p. 305-315, 1976.

PALMEIRA, M. Política, facções e voto. *In:* PALMEIRA, M; GOLDMAN, M (org.). *Antropologia, voto e representação política.* Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996.

STOLCKE, Verena **"**O Enigma das Interseções: classe, "raça", sexo, sexualidade. A formação dos Impérios Transatlânticos do século XVI a XX", *in Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(1):336, janeiro-abril, 2006, pp. 15-41.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

DISCURSOS MÉDICOS SOBRE ANORMALIDAD Y PELIGROSIDAD CRIMINAL: ESTRATEGIAS Y DISPOSITIVOS MEDICALIZADORES A COMIENZOS DEL SIGLO XX EN EL URUGUAY

Elizabeth Ortega Cerchiaro
Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR

María José Beltrán Pigni
Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR

Myriam Raquel Mitjavila
Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC

Resumen

A comienzos del siglo XX, Uruguay transitó un proceso de modernización caracterizado por la secularización de la sociedad, con una temprana alianza entre Estado y saber médico. La medicina fue adquiriendo funciones para categorizar ciertos comportamientos considerados anormales o peligrosos, bajo la forma de enfermedades o desviaciones, especialmente en términos de locura y de peligrosidad criminal. Las funciones periciales para interpretar aquellos comportamientos que asociaban crimen y locura fueron atribuidas a los médicos psiquiatras de la época. Estos utilizaron diversos modelos etiológicos para explicar estos comportamientos basados en la concepción lombrosiana del criminal nato y en la teoría de la degeneración de Morel. Se podría afirmar que la imagen del criminal fue asociada a los llamados "vicios sociales" (tales como el alcoholismo) como parte de los procesos de moralización de la clase trabajadora. En ese contexto, las elites gobernantes y los técnicos contribuyeron a la instalación de dispositivos de corte higienista para intervenir sobre las causas de estos comportamientos. Se analizan informes médico legales que identifican la etiología y la imputación de peligrosidad a este tipo de crímenes, partiendo de la noción de que la pericia se constituye, siguiendo a Michel Foucault, en uno de los mecanismos a través de los cuales la medicina expandió sus dominios al participar activamente de estrategias biopolíticas de intervención en lo social.

Palabras clave: Crimen; Medicalización; Peligrosidad

Abstract

At the beginning of the 20th century, Uruguay went through a process of modernization characterized by the secularization of society, with an early alliance between the State and medical knowledge. Medicine was acquiring functions to categorize certain behaviors considered abnormal or dangerous, in the form of diseases or deviations, especially in terms of insanity and criminal dangerousness. The expert functions to interpret those behaviors that associated

crime and madness were attributed to the psychiatrists of the time. They used various etiological models to explain these behaviors based on the Lombrosian conception of the born criminal and Morel's theory of degeneration. It could be said that the image of the criminal was associated with so-called "social vices" (such as alcoholism) as part of the processes of moralization of the working class. In this context, ruling elites and technicians contributed to the installation of hygienist devices to intervene in the causes of these behaviors. We analyze medical legal reports that identify the etiology and the imputation of danger to this type of crime, starting from the notion that expertise is established, following Michel Foucault, in one of the mechanisms through which medicine expanded its domains by actively participating in biopolitical strategies for social intervention.

Keywords: Crime; Medicalization; Dangerous

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente artículo es abordar la intervención de la psiquiatría uruguaya de las primeras décadas del siglo XX en la categorización de determinados comportamientos considerados anormales o peligrosos, generalmente bajo la forma de enfermedades o condiciones patologizables. Para ello, presentaremos un análisis preliminar de material documental que incluye predominantemente legislación, pericias forenses para la determinación de peligrosidad criminal y un conjunto de artículos sobre esta temática que fueron publicados en la Revista de la Sociedad de Psiquiatría del Uruguay y en la Revista de Neurología, Psiquiatría y Medicina Legal entre los años 1927 y 1949.

La exposición estará dirigida a la presentación de los resultados de la investigación que se refieren a los siguientes aspectos:

1. Características socio-históricas del Uruguay en la segunda y tercera décadas del siglo XX, que propiciaron el surgimiento de discursos médicos sobre anormalidad y peligrosidad social;
2. Expansión e institucionalización de la psiquiatría como especialidad médica en el contexto de desarrollo de la higiene mental;
3. Estrategias médico sociales de detección de comportamientos considerados socialmente problemáticos fundamentalmente en la infancia y sus manifestaciones en el espacio escolar que pasan a ser considerados indicios de peligrosidad futura.

CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO DE LA PSIQUIATRIZACIÓN DE LA PELIGROSIDAD

Los procesos de medicalización de la vida social en Uruguay, en la primera mitad del siglo XX se constituyen en un eje central de análisis si se pretende estudiar el modo en que se produce una confluencia de instituciones, saberes y prácticas en torno a la noción de peligrosidad y la constitución del individuo peligroso.

Para conocer ese proceso de medicalización se hace necesario identificar ciertos aspectos sociohistóricos de la sociedad uruguaya que, se sostiene en este trabajo, se constituyeron en sus soportes fundamentales.

Primeramente se debe destacar que ese período histórico no fue uniforme. Se puede distinguir claramente el período que abarca las tres primeras décadas del siglo XX, denominado Batllismo Temprano o Primer Batllismo[1] del período que le sigue, caracterizado por un gobierno autoritario. Desde fines del siglo XIX y durante las tres primeras décadas del siglo XX Uruguay transitó por un proceso de modernización destacado por la centralidad y fortaleza de los partidos políticos, la legislación social avanzada respecto a la región y la secularización temprana (Caetano y Rilla, 1996; Caetano y Geymonat, 1997). La bibliografía sobre el tema destaca la centralidad del Estado en la formación social uruguaya y la preeminencia de los partidos políticos, bajo la premisa de que "el orden social se construye políticamente y que el Estado es el instrumento adecuado para esa tarea" (Panizza y Pérez Piera, 1988: 10)

En ese contexto se destaca el desarrollo del pensamiento higienista que se extendió a todas las áreas de la vida social, asumiendo la medicina un papel central en la atribución de respuestas a cada vez más amplios aspectos de la vida cotidiana (Barrán, 1992; Methol, 1999).

La década de 1930 se inicia en Uruguay con una ruptura de las reglas democráticas: el presidente electo en 1931 da un golpe de Estado en marzo de 1933 iniciándose un período autoritario, que las fuentes consultadas coinciden en señalar que fue especialmente contradictorio, en el sentido de coexistir medidas de orden autoritario con otras que garantizaban derechos sociales. Con la economía del país en crisis aun antes de ser sacudida por la crisis de 1929, se produjo un conjunto de restricciones, aumento del desempleo, informalización de la economía y descenso de las condiciones de vida de la población. Jacob (1985) destaca que las medidas tomadas en este período apuntaron a la atención de las más acuciantes situaciones de pobreza, como atender la alimentación de los desocupados y "menesterosos" que se concretó con la habilitación de comedores populares y otras medidas de índole asistencial, el fomento de las obras públicas y el funcionariado público para atender el empleo, la fijación de precios para artículos de primera necesidad, el subsidio de otros, así como las rebajas de los arrendamientos rurales y urbanos.

En este contexto, la consideración de algunos grupos sociales como problemáticos se fue consolidando, en especial los pobres, los inmigrantes y los obreros organizados.

[1] Se conoce como Primer Batllismo al período que abarca las primeras tres décadas del siglo XX y debe su denominación al protagonismo central que tuvo José Batlle y Ordóñez en la consolidación de la autoridad estatal en todo el territorio nacional y en el impulso de un sistema de protección social definido como avanzado para su época. Ejerció la Presidencia de la República en dos períodos en esos treinta años.

La pobreza será concebida como una falla en la moral de los sectores populares, considerando la miseria como resultante de la "holgazanería" de quienes se encontraran en tal situación. El foco se colocó en los denominados "vicios sociales" en particular el alcoholismo y en los hábitos o ¨condiciones malsanas¨ de la clase trabajadora (Leopold, 2002).

Otra de las miradas sobre la pobreza proviene de la consideración de la infancia como foco de la legislación así como de las instituciones consolidadas en esta época. La consideración de la denominada minoridad sumaba varias condiciones: pobreza, abandono, delincuencia, peligrosidad. Tal vez haya sido en el campo de la infancia donde este tipo de asociación haya estado más presente. Leopold (2014:36) indica: "De esta manera la vinculación histórica entre pobreza y peligrosidad se instala en el campo de la infancia devenida en 'minoridad' y parece cobrar vida propia".

Frente a la necesidad de dar respuestas desde el Estado a estas situaciones se hará necesaria la creación de cuerpos profesionales encargados de discriminar técnicamente a aquellos "merecedores" de los beneficios de aquellos que no lo eran. En la definición de esos criterios que se apoyaban de algún modo sobre modos de considerar la normalidad, la medicina fue llamada a intervenir.

En esa misma dirección, emergió una preocupación por los contingentes migratorios en el sentido de monitorear y evitar el posible ingreso al país de individuos portadores de peligrosidad social: maleantes y vagos, toxicómanos y ebrios consuetudinarios y aun los obreros organizados sujetos a deportación (Porrini, 1994). Por ejemplo, en 1932 se aprueba la Ley de inmigración que tuvo un carácter restrictivo:

> no podían ingresar al país los condenados por delitos de fuero común, así como los 'maleantes y vagos, los toxicómanos y ebrios consuetudinarios'(…) exceptuaba a aquellos que hubieran cometido delitos políticos o conexos con ellos 'siempre que en su ejecución no se hubiera empleado medios (…) que a juicio de la autoridad competente impliquen para la República un carácter de especial peligrosidad (Porrini, 1994: 42).

En 1936 culminó el proceso de aprobación de una nueva ley de inmigración. Incorporaba nuevos elementos represivos respecto de la de 1932: exigía "un certificado consular expedido por el cónsul de carrera en el sitio de su residencia habitual" en el que constara "la desvinculación (…) con toda especie de organismos sociales o políticos que por medio de la violencia tiendan a destruir las bases fundamentales de la nacionalidad" (Porrini, 1994: 94).

Esta ley de inmigración resultó muy restrictiva, ya que incluso concebía la deportación bajo ciertas condiciones y en la reglamentación de la ley se encargó a la policía de su aplicación, su foco estaba en impedir la entrada o expulsar a aquellos inmigrantes que fueran considerados "peligrosos" o "indeseables". Porrini (1994: 96), citando la ley de 1936 indica:

> El tipo de inmigración que se pretendió restringir tenía básicamente dos características: "aquellos que no tengan una industria, profesión, arte o recursos que les permitan (…) vivir en el país por sus propios medios, sin constituir una carga social'" y por otro lado 'los que no posean un certificado consular" (…) en el cual se hará constar su desvinculación con "organismos sociales o políticos que por medios de la violencia tiendan a destruir las bases fundamentales de la nacionalidad".

Respecto a la otra categoría que en la época era considerada como población peligrosa, o sea los obreros organizados, platea Porrini que la represión contra el movimiento obrero comenzó antes del golpe de estado, ya en 1932, colocando trabas a la sindicalización y represión dirigida a los obreros organizados, incluida la deportación.

Caetano y Jacob (1990: 128) indican al respecto:

> la sociedad uruguaya en general comenzaba a compenetrarse con un clima propicio para la recepción pasiva de una escalada represiva y aun dictatorial. Florecía un anticomunismo cada vez más exacerbado, los sentimientos xenófobos se extendían y encontraban una creciente receptividad, el descontento por la crisis económica comenzaba a vincularse con la demanda de un "gobierno ágil y fuerte", el tema de la seguridad y el crecimiento de los índices de criminalidad pasaban paulatinamente a ser utilizados por la derecha, cada vez menos liberal y más autoritaria.

La bibliografía consultada coincide en señalar el esfuerzo legitimador del gobierno autoritario, que intentó incorporar a la normativa institucional los cambios implementados. Los cambios normativos más destacados son la sanción del Código Penal, el Código del Niño y la creación del Consejo del Niño, en el clave año de 1934.

Como se ha señalado el período dictatorial que inició en 1933 tuvo formatos contradictorios ya que combinó los componentes autoritarios con la consolidación de aspectos centrales de la política social ampliando el sistema de protección mediante, por ejemplo, acciones tendientes a sanear el sistema de protección social.[2]

INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA PSIQUIATRÍA E HIGIENE MENTAL

Bajo estas circunstancias, la psiquiatría uruguaya de comienzos del siglo XX demostró interés y de hecho participó en la creación de estrategias y mecanismos destinados a la prevención de diversas condiciones individuales y sociales asociadas a la peligrosidad

[2] "Pero no sólo ajustes represivos implementó el terrismo en su dilatada gestión. También hubo aportes, elementos progresivos. Con la propuesta constitucional aprobada en 1934 se inauguró un nuevo capítulo en la historia uruguaya del siglo XX… incluyó derechos que nunca antes habían sido reconocidos como tales: los sociales y económicos y culturales. También el derecho al trabajo, la protección y el fomento de la familia, el cuidado por el Estado de la higiene y la salud pública así como de las condiciones de la vivienda de los obreros, la posibilidad de organizarse sindicalmente, el derecho a la huelga, entre otros." (Porrini, 1994, 144)

criminal. En este sentido, es posible observar la presencia de elementos que organizaron la medicalización de la peligrosidad social y criminal en otras sociedades en los contextos europeo y latinoamericano, como lo revelan autores como Ruth Harris (1993), Michel Foucault (1990), Pierre Darmon (1991), entre muchos otros.

A partir de 1930 y bajo la premisa de la Higiene mental, la psiquiatría expandió sus tradicionales dominios, articulando discursos asistenciales y preventivos de alcance poblacional. Un ejemplo de ello fue la creación de la *Liga Uruguaya de Higiene mental* (LUHM), proyecto de la psiquiatría de comienzos de 1932. En su proyecto definen la higiene mental como "el arte de conservar y perfeccionar la salud mental". El individuo aparece como siendo capaz de modelar su espíritu por "agentes exteriores, la acción del ambiente físico y moral que puede corregir o agravar la disposición psicopática". La propuesta convoca a otras profesiones a intervenir en un campo complejo, destacando que "la sociología, la psicología, la moral, son los pilares donde asienta la higiene mental de la colectividad". Asimismo, se promulga en 1936, la Ley N° 9581 de Organización de asistencia a psicópatas que se entiende consolida la figura del psiquiatra tanto para la atención de la enfermedad mental "así como todos los cometidos de la higiene mental."

Entre autores que estudian el nacimiento de la psiquiatría en Uruguay, hay coincidencia en afirmar que la especialidad se configuró con una perspectiva ecléctica, que reunió corrientes biologicistas con otras vinculadas a la psiquiatría francesa, la teoría de la degeneración y el psicoanálisis incipiente de comienzo de siglo (Duffau, 2016; Vomero, 2016; Puppo Touriz, 1983; Soiza Larrosa, 1980, 1983). Los primeros médicos que desarrollaron la clínica en nuestro país, establecieron relaciones particulares con el saber científico europeo y lo adaptaron a nuestro medio mediante un particularismo que le dio cuerpo (Mañé Garzón, 1996). Asimismo, a partir de la segunda década del siglo XX, el estudio de las conductas y las inclinaciones del sujeto, las emociones y las pasiones, fue foco de preocupación por parte de los psiquiatras, nutridos conceptualmente del psicoanálisis de la época (Bielli, 2012). Esto permitió, incorporar a su espacio de intervención, el estudio individualizado de las tendencias del sujeto considerando su entorno familiar y social, las formas de crianza, la moralidad y los hábitos.

En relación a la percepción de peligrosidad, no encontramos en las fuentes una definición clara al respecto, pero si se establece que la psiquiatría es la encargada de categorizarla. Por ejemplo, en la ley 9.581, en el artículo 10, se expresa que en el servicio donde se asisten pacientes internados por su propia voluntad, se prevé el ingreso de personas "que no presenten manifestaciones antisociales o signos de peligrosidad". El artículo 11 indica que cuando el médico deba realizar el tratamiento en domicilio, lo hará por medidas de restricción de la libertad solicitadas por el tratamiento "o por sus reacciones antisociales".

Por su parte, en el artículo 16, se define que ante el ingreso de enfermos en forma voluntaria que presenten "signos de pérdida de la libre determinación de su voluntad y de la autocrítica de su estado morboso, o manifestaciones de auto o heteropeligrosidad" se deberá informar debidamente al inspector general de psicópatas.

En cuanto a la "admisión urgente por disposición policial con fines de observación del presunto enfermo" esta solo podrá efectuarse "en los casos de alienación mental que comprometa el orden público". Esta será dispuesta por orden policial y cuando a juicio del médico el enfermo "se halle en estado de peligrosidad para sí o para los demás, o cuando a consecuencia de la enfermedad psíquica haya peligro inminente para la tranquilidad, la moral pública, la seguridad o la propiedad pública o privada, incluso del propio enfermo." El artículo 21 prevé la atención para enfermos mentales en caso de indigencia "cuya psicosis exija por su peligrosidad un rápido ingreso en un establecimiento psiquiátrico". Respecto del ingreso forzoso, el artículo 24 prevé que "Toda persona mayor de edad y de conocimiento de la respectiva autoridad o judicial" podrá solicitar el ingreso de un enfermo psíquico a un establecimiento en caso de "notoria urgencia por inmediata peligrosidad".

Respecto a la cesación de peligrosidad el Artículo 29 prevé que para los enfermos ingresados voluntariamente, por indicación médica o por disposición policial para los que se hayan adoptado medidas restrictivas de su libertad, será dado de alta "solamente cuando a juicio del médico que lo asiste, hayan perdido su peligrosidad."

Otra de las formas en donde la psiquiatría se encargó de dar cuenta de la peligrosidad aun sin definirla, fue a través de las pericias en donde se presentaban signos de alienación asociados al crimen. Por ejemplo, en un caso de parricidio de una joven de 22 años (Payssé, 1936), la cual no presentaba signos previos de alienación, el psiquiatra se dispuso a indagar acerca de los diversos elementos que entiende puedan explicar tal conducta, siendo ellos: el ambiente familiar, el componente moral del hogar, la personalidad del sujeto y sus antecedentes. Bajo la consigna de que "No hay delitos, sino delincuentes", comienza a instalarse un tipo de racionalidad que se caracteriza, como mostrara Michel Foucault al analizar el poder psiquiátrico (2005), entre otras cosas, por localizar en la personalidad y trayectoria biográfica del individuo, la verdad sobre el crimen. Así, por ejemplo, se torna recurrente el examen los vínculos familiares, la moral familiar y los antecedentes que preanuncian el acto delictivo y la peligrosidad a él asociado.

El análisis de algunas pericias permitió observar la frecuente reivindicación de la peligrosidad como legítimo objeto de la psiquiatría y del reconocimiento por parte de la sociedad de que cabe exclusivamente al médico determinar quién es o no un individuo peligroso.

ESTRATEGIAS MÉDICO SOCIALES DE DETECCIÓN DE COMPORTAMIENTOS CON INDICIOS DE PELIGROSIDAD

También de la misma forma que en otros países, la psiquiatría uruguaya del periodo demostró preocupación en detectar precozmente la peligrosidad social y criminal encontrando en la infancia problemática, un foco de actuación. Así, la clínica psiquiátrica infantil de la primera mitad del siglo XX, además de dirigir su atención a los entonces denominados ¨débiles mentales¨, privilegió acciones preventivas y terapéuticas dirigidas al ¨niño díscolo¨ o "menor incorregible". Mientras los primeros se caracterizaban por presentar problemas de aprendizaje, los niños del segundo grupo eran aquellos que no lograban incorporar la disciplina ni en la escuela ni en el hogar, cuestionaban la autoridad familiar y escolar, dificultando el aprendizaje propio y del resto de los alumnos.

Sin embargo, a pesar de que la estrategia de la higiene mental se dirigía a todas las etapas de la vida, la detección de rasgos patológicos privilegiaba la infancia y la adolescencia, por su relevancia para prevenir los desvíos comportamentales en la vida adulta a través del diagnóstico temprano y el encauzamiento de los díscolos por medio de acciones correctivas. El diagnóstico debía incluir el estudio de antecedentes familiares desde padres, hermanos y hasta primos con el objetivo de detectar "todo lo que haya de hereditario y degenerativo". Asimismo, se trataba de saber si había en el hogar "alcoholismo, sífilis, enfermos mentales, epilepsia, prostitutas, suicidas, etc. También "será investigado el ambiente económico del hogar, el ambiente de afectos en que ha vivido y su moralidad" (Carrere, 1927:36). Se incluía un estudio pormenorizado de su psiquismo, involucrando el estudio de "su carácter, su grado de inteligencia, sus gustos, sus sentimientos afectuosos, sus instintos (...) sus facultades ideativas y perceptivas, el estudio de sus impulsiones, de su actividad y sociabilidad, de su conciencia y personalidad, de su afectividad". Para los psiquiatras de la época, la elaboración de fichas psicológicas tenía el propósito de evaluar la capacidad adaptativa del niño. Este instrumento, según los especialistas, será una forma de homogeneizar para guiar, estando "Convencido de que este modo disminuirá el número de los fracasados por inadaptación" (Darder, 1927: 48).

Las medidas correctivas se aplicaban esencialmente en el espacio escolar, con el fin de "volverlo dócil e inculcarle la adaptación a mecanismos de regularidad y principalmente a que entienda el sometimiento a la voluntad de otro, sustituyendo, en cada uno, egoísmo por altruismo" (Vomero, 2014).

Por citar un ejemplo, en 1946 comienza a funcionar la Clínica de la Conducta, dependiente del Servicio de Sanidad Escolar. Esta se encargó de atender "niños escolares que presentan como síntomas aparentes, trastornos de la conducta, irregularidades del carácter, desadaptación o falta de orientación" (Chans Caviglia, 1946: 13). El objetivo de la Clínica fue conocer en profundidad a cada niño, tanto en sus aspectos físicos como psíquicos, con la

meta de actuar para "lograr una perfecta adaptación" (Ídem: 13). Las medidas se aplicaban "sobre el niño y la familia" y se realizaba una "intensa orientación y educación familiar" para que los padres supiesen "guiarse a sí mismos y guiar a los hijos". La asistencia realizada en la clínica incluyó mayoritariamente la orientación educativa, social y psicológica, las medidas psicoterápicas, higiénicas, dietéticas y médicas" (Ídem: 16).

CONSIDERACIONES FINALES

Como se ha señalado en diversos trabajos, el período dictatorial que tuvo inicio en 1933 se caracterizó por la presencia de elementos contradictorios, ya que combinó los componentes autoritarios con la consolidación de aspectos centrales de la intervención del Estado responsable por la ampliación del sistema de protección social. En ambas facetas, la medicina psiquiátrica desempeñó funciones estratégicas para la construcción del entramado institucional diagramado en este momento histórico, que combinaba, como advirtiera Foucault, tecnologías diversas: de segregación, de cura, de represión, de protección, de disciplinamiento.

Durante el período estudiado, así como a lo largo de su trayectoria que llega hasta el presente, la noción de peligrosidad no fue claramente definida por los psiquiatras. Aparece asociada a los problemas de inadaptabilidad del sujeto al medio. Su personalidad, sus conductas, inclinaciones y tendencias, serán parte de las características a tener en cuenta para detectar la peligrosidad. En ese sentido, la pericia psiquiátrica así como los diagnósticos aplicados a aquellos niños que presentaban signos de inadaptación, se constituyeron en los principales dispositivos de detección de aquellos indicios que en la biografía del sujeto se presentaban como síntomas de peligrosidad.

REFERENCIAS

BARRÁN, J.P. (1992) *Medicina y sociedad en el Uruguay del Novecientos. El poder de curar*. Montevideo: Ediciones Banda Oriental.

BIELLI, A. (2012) La introducción de los antidepresivos en Uruguay (1950 – 2000). Transformaciones de los saberes psicológicos. Montevideo: CSIC, Biblioteca plural, UdelaR.

CAETANO, G.; JACOB, R. (1990) El nacimiento del terrismo. Camino al golpe (1932). Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

CAETANO, G; GEYMONAT, R. (1997) *La secularización uruguaya (1859-1919) Catolicismo y privatización de lo religioso*. Tomo I. Montevideo. Ed Taurus Santillana.

CAETANO, G.; RILLA, J. (1996) *Historia contemporánea del Uruguay. De la Colonia al Mercosur*. Colección CLAEH. Montevideo: Editorial Fin de siglo.

DARMON, P. (1991) *Médicos e assassinos na Belle Époque: medicalização do crime*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

DUFFAU, N. (2016) Alienados, médicos y representaciones de la "locura": saberes y prácticas de la Psiquiatría en Uruguay (1860-1911). Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires Doctorado en Historia.

FOUCAULT, M. (2005) El poder psiquiátrico: curso en el College de France (1973 – 1974). Buenos Aires: Fondo de Cultura Argentina.

_____. (1990) *La evolución de la noción de ¨individuo peligroso¨ en la psiquiatría legal* en "La vida de los hombres infames". Madrid: Ediciones La piqueta.

JACOB, Raúl. (1985) *El Uruguay de Terra 1931-1938*. Temas del siglo XX. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

HARRIS, R. (1993) Assassinato e loucura: medicina, leis y sociedade no *fin de siecle*. Rio de Janeiro: Rocco.

LEOPOLD, S. (2014) Los laberintos de la infancia. Discursos, representaciones y crítica. CSIC, Colección Biblioteca Plural. UdelaR.

_____. (2002) *Tratos y destratos, políticas públicas de atención a la infancia en el Uruguay (1934 – 1973)*. Tesis presentada a la UFRJ para la obtención del título de máster en Servicio Social. Montevideo.

MAÑÉ GARZÓN, F. (1996) Historia de la ciencia en el Uruguay. Montevideo, Universidad de la República.

METHOL, F (1999) *Razón científica y modernidad en el Uruguay del Novecientos. Un análisis de las ideas higienistas y sus articulaciones con los discursos políticos*. Tesis presentada a la UFRJ para la obtención del título de Magister en Servicio Social. Montevideo.

PANIZZA, F., PEREZ PIERA, A. (1988) Estado y Sociedad. Montevideo: Fesur.

PORRINI, R. (1994) *Derechos humanos y Dictadura terrista (1933-1938).* Montevideo: Vintén editor.

PUPPO TOURIZ, H. (1983) *La cátedra de psiquiatría. Su evolución histórica*. Revista de Psiquiatría del Uruguay, Año 48, N° 283, Enero – Febrero 1983, pp. 19 – 36.

SOIZA LARROSA, A. (1983) *Esbozo histórico sobre la psiquiatría y sus servicios hospitalarios en el Uruguay 1788 – 1907*. Revista de Psiquiatría del Uruguay, Año 48, N° 283, Enero – Febrero 1983, pp. 1 – 18.

_____. (1980) *Antecedentes Históricos sobre el desarrollo de la psiquiatría en el Uruguay*. Revista de Psiquiatría del Uruguay, Año XLV, N° 267, Mayo – Junio 1980, pp. 97 – 117.

VOMERO, F. (2016) Qué significa clasificar en psiquiatría? en Articulando, agosto 24, 2016. www.articulando.com.uy/clasificar-psiquiatria

_____. (2014) La psiquiatrización de la infancia en el Uruguay. Parte II: El niño como un ser primitivo y anormal en Articulando, octubre 20, 2014. http://articulando.com.uy/la-psiquiatrizacion-de-la-infancia-en-el-uruguay-parte-ii-el-nino-como-un-ser-primitivo-y-anormal

Fuentes documentales

CARRERE, J. Los médicos psiquiatras y la delincuencia infantil en Revista de Neurología, Psiquiatría y Medicina legal: Año 1, Núm..2, octubre 1927.

CHANS CAVIGLIA, C. Funciones de la clínica de la conducta. Revista de psiquiatría del Uruguay. Año XI, n°63, mayo – junio 1946: 13 – 24.

DARDER, V. Ficha médico-psicológica de los alumnos de la Colonia en Revista de Neurologìa, Psiquiatrìa y Medicina legal: Año 1, Núm..2, octubre 1927.

LEY Nº 9.581 Sobre organización de la asistencia de psicópatas. Montevideo, Agosto 8 de 1936.

LIGA URUGUAYA DE HIGIENE MENTAL. Bases para la creación y organización de la Liga de Higiene Mental del Uruguay. Montevideo, abril de 1932.

PAYSSÉ, C. Psicogénesis de un parricidio. Informe médico legal. Revista de psiquiatria del Uruguay, Montevideo, 1936.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

PANOPTISMO AMBIENTAL E POLICIAMENTO. CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS NO RIO TROMBETAS (PA) E RIO JAU (AM)[1]

Emmanuel de Almeida Farias Júnior[2]
Departamento de Ciências Sociais-DCS
Universidade Estadual do Maranhão-UEMA

Resumo

A consolidação do ambientalismo autoritário em inúmeras regiões do mundo têm ocasionado distintas situações de conflito, como o deslocamento compulsório ou ruptura de formas simples de cooperação e coesão social, sendo utilizado todo tipo de violência física e simbólica. É neste contexto que se insere a região amazônica brasileira, onde, tudo se explica pela geografia, topografia, botânica, zoologia, geologia e biologia, prevalecendo o termo população, ou seja, sujeito biologizado e noções como a de vazio demográfico. Procedendo a análise de tais premissas, este ensaio pretende abordar os efeitos sociais da implantação de unidades de conservação de proteção integral na calha do Rio Jaú, estado do Amazonas e Rio Trombetas, estado do Pará, ambos no Brasil. Parte-se da ideia que os dispositivos, que subsidiam a criação de unidades de conservação, se constituem em formas de policiamento, onde os mais afetados são as denominadas "populações residentes", referidas às comunidades quilombolas, povos indígenas, ribeirinhos, extrativistas e pequenos agricultores. Ambas as realidades empiricamente observáveis analisadas neste ensaio se autodefinem como "quilombo" e reivindicam frente ao estado a regularização de seus territórios, no entanto, estas comunidades têm enfrentado desde o período ditatorial militar-civil formas policialescas de relação. A partir do processo de redemocratização e da promulgação da Constituição Federal de 1988, no Brasil, se tem o aumento da visibilidade dos chamados "conflitos no campo" por organizações confessionais, pela sociedade civil e por acadêmicos. Mesmo assim, as organizações do estado ditatorial permanecem camufladas nesta configuração de processo de redemocratização. Dessa forma, as violências físicas e simbólicas têm sido utilizadas como códigos de conduta, objetivando doutrinar os referidos espaços convertidos em unidades de conservação de proteção integral, onde o ambientalismo autoritário converge para um tipo de senso de estar sendo vigiado, um tipo de panoptismo ambiental.

Palavras-chave: Ambientalismo Autoritário. Quilombos. Terras Tradicionalmente Ocupadas

[1] Artigo apresentado na 18th IUAES World Congress no OP 046 – Cimarrones, Cumbes, Palenques, Marrons, Quilombos, afro-descendant communities: territorial dynamics, forms of resistance and anthropological challenges, Florianópolis (SC), 16 a 20 de julho de 2018..

[2] Doutor em Antropologia Social-PPGAS-UFAM.

ENVIRONMENTAL PANOPTISM AND POLICING: SOCIOEVEROMENTAL CONFLICTS IN THE RIVER TROMBETAS (PA) AND RIVER JAÚ (AM)

Abstract

The consolidation of an authoritarian environmentalism in numerous regions of the world has led to different social dramas, such as the compulsory displacement or the rupture of simple forms of cooperation and social cohesion, providing all kinds of physical and symbolic violence. It is in this context that the Brazilian Amazon region is inserted, where everything is explained by geography, topography, botany, zoology, geology and biology, and where it prevails the term *population*, that is to say, biological subject and notions such as the detmographic void. Analyzing these premises, this essay intends to address the social effects of the implementation of environmental protected areas (integral protection conservation units) in the Jaú river, Amazonas and Trombetas rivers, in the state of Pará, both in Brazil. It is based on the idea that the devices, which subsidize the creation of protected areas, constitute forms of policing, where the most affected are the so-called "resident populations", or *quilombolas*, indigenous peoples, riverside dwellers, extractive workers and small farmers. Both empirically observable realities analyzed in this essay define themselves as "quilombo" and claim before the state the regularization of their territories, nevertheless, these communities have faced police forms of relation since the dictatorial military-civil regime. Since the process of redemocratization and the promulgation of the 1988 Federal Constitution in Brazil, there has been an increase in the visibility of so-called "conflicts in the field" by faith-based organizations, civil society and academics. Even so, the organizations of the dictatorial state remain camouflaged in this configuration of redemocratization process. In this way, physical and symbolic violence have been used as codes of conduct, aiming to indoctrinate those spaces converted into integral protection conservation units, where authoritarian environmentalism converges to a kind of sense of being watched, a kind of environmental panoptism.

Keywords: Authoritarian Environmentalism. Quilombos. Traditionally Occupied Lands

INTRODUÇÃO

As políticas ambientais restritivas na Amazônia se inserem em uma conjuntura obscura e autoritária pelo qual passava o Brasil, desde o golpe militar de 1964. Os órgãos ambientais refletia o autoritarismo político-administrativo. São inúmeras as violações de direitos humanos cometidas por estes órgãos, tais como deslocamentos compulsórios, violências físicas e simbólicas. Este *modus operandi* perdura mesmo depois dom fim da ditadura militar-civil.

Os municípios de Oriximiná e Novo Airão, são emblemáticos quanto a observação de tais violações de direitos humanos e a longa duração do autoritarismo. Em ambos os municípios estão implantadas unidades de conservação de proteção integral, da modalidade de uso indireto, ou seja, não permitem a presença de pessoas no seu interior, com algumas diferenças. A modalidade instalada em Novo Airão está aberta para a visitação turística e empreendimentos nesta área.

No entanto, Barreto Filho (2001), chama a atenção para o contexto regional, podemos dizer que se inserem também no *Regional Project on Wildlands Management* que previa o aumento de áreas protegidas para a América Latina. Segundo o autor, a implantação desta UC, fazia parte da política ambiental elaborada por setores conservacionistas da sociedade brasileira, com sólida articulação política. É possível identificar rapidamente os dois setores: o do ambientalismo radical e o do ambientalismo empresarial.

Este ambientalismo autoritário estava apoiado em estudos que analisavam a "distribuição geográfica de organismos segundo a Teoria dos Refúgios [...] influenciando o IBDF [...] que resolveu considerar as áreas dos refúgios já indicadas como prioritárias na seleção de áreas para a conservação" (FVA/IBAMA, 1998, p. 4). Concretamente, no caso de Novo Airão, esta foi a orientação para a criação do Parque Naciona do Jaú, onde se decretou a conservação da nascente a foz.

Segundo Heffer (1969, p. 131-132), destaca que a "teoria dos refúgios" baseia-se no princípio de que todas as espécies amazônicas se originaram de populações pequenas no período pleistoceno que estavam isoladas de grupos mais abrangentes e se diferenciaram por seleção e "chance". A maior parte desta diferenciação aconteceu em áreas de refúgios restritas. Segundo o autor, ele utilizou como critérios para determinar as áreas de refúgios, a densidade atual de chuva anual na Amazônia e a distribuição atual dos pássaros amazônicos.

Esta teoria se propunha explicar o endemismo de espécies a partir da noção de "áreas de refúgio", onde podiam existir espécies animais e florestais únicos – os conservacionistas se apegaram a esta ideia. De acordo com Francisco Bicudo (2006), a "teoria dos refúgios" permaneceu durante três décadas como a explicação mais aceita para a diversidade das espécies de animais e plantas. No entanto, passou a receber duras críticas, que a colocaram em dúvida.

É neste contexto que se insere a comunidade quilombolas do Moura, rio Trombetas, município de Oriximiná, Pará e a comunidade quilombola do Tambor, rio Jaú, município de Novo Airão, Amazonas. Ambas, passaram a ter seus modos de vida criminalizados pela legislação ambiental. O efeito da burocracia ambiental se fez sentir através de decretos, planos de manejo, instruções normativas e circulares, são inúmeros os "dispositivos" burocráticos que objetivam disciplinar o espaço convertido em unidade de conservação.

A comunidade quilombola do Moura, tem sido intrusada pela implantação da Reserva Biológica do rio Trombetas (REBIO Trombetas) criada em 1979, através do Decreto 84.018 (21/09/1979), com 385.000ha. Mas tarde pela Floresta Nacional de Saracá-Taquera (FLONA Saracá-Taquera), criada pelo Decreto Nº 98.704 (27/12/1989), com área aproximada de 429.600ha. A Rebio Trombetas, foi criada com recursos do POLAMAZONIA, projeto de desenvolvimento que se baseava na ideia de que regiões geográficas possuíam distintas vocações econômicas.

Já a comunidade quilombola do Tambor tem sido intrusada pela implantação do Parque Nacional do Jaú (PARNA Jaú), criado pelo Decreto 85.200 (24/09/1980), com 2.272.000 hectares. Inicialmente, como observou Barreto Filho (1997, p. 18), os estudos realizados indicavam a criação da Reserva Biológica do Rio Jaú, "o valor para o turismo internacional" foi considerado regular. Assim, a categoria de Reserva Biológica mudou para Parque Nacional, para atender o mercado de turismo.

O turismo internacional esteve por décadas interessado na região do Baixo Rio Negro, tendo em vista a proximidade de Manaus. Este interesse provocou a recategorização da Estação Ecológica de Anavilhanas-ESEC Anavilhanas, criada pelo Decreto nº 86.061 de 02 de junho de 1981. Em 2008, a Lei nº 11.799, de 29 de Outubro de 2008, recategorizou a ESEC Anavilhanas para Parque Nacional de Anavilhanas (PARNA Anavilhanas), uma modalidade que absorve os interesses empresariais das grandes empresas de turismo.

A partir de 1985, as famílias que habitavam rio Trombetas, no Pará e o rio Jaú, no Amazonas passaram a ser deslocadas compulsoriamente, em decorrência da instalação da base de fiscalização e intensificação da presença coerciva da agência ambiental que desestabilizou as unidades familiares. Comparativamente, o ano de 1985 pode ser considerado uma data importante para a análise referente à implantação de "Unidades de Conservação de Proteção Integral" na Amazônia, pois envolvem medidas análogas – Trombetas/Jaú. Este ano, concretamente, refere-se à implantação e infraestrutura tanto do Parque Nacional do Jaú, quanto da Reserva Biológica do Rio Trombetas.

A implantação do Parque Nacional do Jaú intrusou completamente as terras tradicionalmente ocupadas pela comunidade do Tambor e outras comunidades. Quanto que, a implantação da Reserva Biológica do rio Trombetas atingiu parcialmente a comunidade do Moura e outras comunidades instaladas na margem direita do rio Trombetas, no entanto atingiu integralmente as comunidades instaladas na margem esquerda. É relevante destacar as unidades familiares do rio Trombetas têm estreita relação com a margem direita, tendo em vista a localização dos castanhais.

Ambas as unidades de conservação, intrusaram as terras tradicionalmente ocupadas referidas as comunidades quilombolas em questão. Podemos observar neste processo inúmeras medidas autoritárias análogas. Segundo O'Dwyer, as práticas tradicionais de utilização dos recursos naturais "passaram a ser consideradas condutas condenáveis e sujeitas a proibições, com intervenção coatora do órgão encarregado da preservação ambiental" (O'Dwyer, 2006, p. 61).

Este artigo pretende analisar as consequências causadas pela intrusão das referidas terras tradicionalmente ocupadas. Optei pela designação "intrusão" por considerar que a ideia de "sobreposição" despolitiza a violência e o autoritarismo do cercamento das terras tradicionalmente ocupadas referidas aos quilombolas e o deslocamento compulsório de

unidades familiares para os centros urbanos próximos. Os limites destas unidades de conservação foram fixados pela violência física e simbólica.

Durante estes processos de deslocamentos compulsórios foi largamente utilizado pelos gestores, um léxico próprio e localizado para designar os agentes sociais atingidos, tal como "morador" e "ex-morador". Segundo Almeida, essas designações envolvem executores específicos, utilizando termos eufemísticos como "desocupação", "esvaziamento", "remanejamento", "transferência", "remoção", "realocação" ou "reassentamento". Para o autor, "tem-se, portanto, um léxico peculiar composto de eufemismos – que abrandam o sentido coercitivo das medidas de deslocamento e que buscam, em última análise, torná-las um procedimento naturalizado" (ALMEIDA, 1996b, p. 33).

Segundo Bourdieu e Sayad, ao analisarem os "reassentamentos" de camponeses argelinos pelo governo francês, escrevem que tais exercícios de controle direto hoje exercidos podem ser aproximados de práticas coloniais, as quais desenvolveram formas metódicas e sistemáticas inscritas em diretrizes oficiais, causando até mesmo o "descampesinização". O governo francês usou de todos os meios "para obrigar os camponeses a abandonar sua terra e suas casas" (BOURDIEU; SAYAD, 2006, p. 42). Nos casos ora analisados, podemos pensar os processos de deslocamentos compulsórios como mecanismos de "descampesinização"?

Neste sentido, penso que se trata de uma política análoga a utilizada na Argélia, em seu objetivo, a "descampezinação" foi utilizada pelos gestores do Parque Nacional do Jaú e Reserva Biológica do Rio Trombetas. Acompanhando essa política, pode-se registrar o desrespeito a direitos e normas legais que garantem direitos básicos, como o direito a terra e a moradia. Pode-se observar em algumas trajetórias familiares a "descampesinização" como consequência do deslocamento. Por "descampesinização" estou entendendo a ruptura com certas relações de produção, que não encontram formas reprodução, como as praticas agrícolas – é possível observar este fenômeno na periferia de Novo Airão, em algumas unidades familiares deslocadas.

Enfim, as unidades de conservação implicaram uma nova configuração territorial, onde as práticas tradicionais passaram a ser ilegais com punição previstas em lei. Ao contrário das instituições de clausura total, as unidades de conservação, se configuram como unidades de clausura relativa. Se tratando de unidades de proteção integral, existe um movimento das instituições disciplinares que objetivam o deslocamento dos agentes sociais para fora da "cerca". Concretamente, não existem cercas ou muros. Mas então, por que os corpos se sentem vigiados?

É devido ao "efeito do panóptico". Segundo Foucault, o efeito do Panóptico é "induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder" (FOUCAULT, 1987, p. 166). Ou seja, a vigilância

para o autor é eficaz em seu efeito, mesmo que sua ação seja descontinua. O sentimento de estar cometendo um "crime" por corpos que vivem dentro de unidades de conservação de proteção integral, não é senão, o efeito eficaz da disciplina e do panóptico.

OS QUILOMBOS NA AMAZÔNIA

Para uma compreensão das realidades empiricamente observáveis designadas "comunidades remanescentes de quilombos" na Amazônia, podemos mencionar os estudos da seguinte forma:

Pesquisas realidades consideradas "clássicas", onde podemos verificar características como as *grandes plantações*, a fuga e expedições punitivas. Podemos citar os trabalhos de pesquisa realizados por Acevedo Marin e Castro (1998), sobre os chamados "Negros do Trombetas". No entanto, tais estudos estão longe das interpretações de cunho evolucionista, pois buscam analisar como os agentes sociais se organizam hoje. Diferente da perspectiva que vislumbra classificações presas no tempo, atrelada à legislação colonial imposta pelo Conselho Ultramarino de 1740. Destacam-se, por exemplo, no trabalho de Acevedo Marin e Castro, designações como "filhos do rio" e mocambeiros. Podemos considerá-lo como em diálogo profundo entre antropologia e história.

Pesquisas realizadas desde final da década de 1970, por Almeida no Maranhão, com destaque para a Baixada Maranhense e Alcântara. Tais estudos apontam uma pluralidade de designações locais. Podemos citar: "terras de preto", "terras de santíssima", "terras de santo", "terras da pobreza", entre outras. Almeida (2002, p. 61) assinala que: 1. houve escravos que não fugiram e permaneceram autônomos dentro da grande propriedade, após a derrocada das *grandes plantações*; 2. houve o que sonhou fugir, mas não conseguiu fazê-lo; 3. houve o que fugiu e foi recapturado; 4. houve o que não pode fugir, porque ajudou os outros a fugir e seu papel era ficar. Como destacou Almeida:

> […] os camponeses (ascendência escrava, seja africana ou indígena) foram "treinados" para lidar com antagonistas hostis, ou seja, para negar a existência do quilombo que ilegitimaria a posse, que ilegalizaria suas pretensões de direito (dominação jurídica de fora para dentro dos grupos sociais). Ao admitir que era quilombola equivalia ao risco de ser posto à margem. Daí as narrativas místicas: terras de herança, terra de santo, terras de índio, doações, concessões e aquisições de terras. Cada grupo tem sua estória e construiu sua identidade a partir dela (ALMEIDA, 1996, p.17).

Estudos realizados por Teixeira (2004), junto aos povoados negros no Vale do Guaporé. Segundo o autor, os chamados "negros do Guaporé", são trazidos como força de trabalho escrava para trabalharem nas minas de ouro e mesmo na construção do Forte Príncipe da Beira. Muitos fugiram, alguns foram capturados ou mortos pelas

"bandeiras", outros seguiram em liberdade. Contudo, após a derrocada das minas de ouro e o abandono de seus donos, os antigos escravos passaram a formar povoados nas terras antes ocupadas pela mineração, como também ao longo do Vale do Guaporé.

Estudos sobre aqueles povoados negros constituídos por ex-escravos oriundos das *plantations* do litoral ou das fazendas de criação, que se deslocaram para outras regiões do Brasil. Este deslocamento foi provocado pela própria estrutura fundiária. Ou seja, a Lei Imperial n.º 3.353, conhecida como Lei Áurea, previa a libertação formal os escravos, mais não liberdade da terra. Os latifúndios continuaram nas mãos de poucos. Impossibilitados de adquirirem terras frente a Lei º. 601 de 18 de setembro de 1850[3] e sem terras para trabalhar, famílias inteiras se deslocaram. Um dos exemplos dessas pesquisas refere-se ao povoado do Tambor, no Rio Jaú afluente do rio Negro, município de Novo Airão, Amazonas, conforme Farias Júnior (2013).

OS QUILOMBOLAS DO TAMBOR

O povoado quilombola do Tambor se constitui a partir dos descendentes três casais, do Sr. Jacyntho Almeida e Dona Leopoldina, que não tiveram filhos biológicos, e adotaram quatro crianças (Manuel Alves de Almeida – pai do Sr. Sebastião de Almeida, ex-presidente da Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor; Manuel Brás de Almeida; Claudionor e Samuel).

A maior parte das famílias é descendente de dois casais: Sr. José Maria (sobrinho do Sr. Jacyntho Almeida) e Dona Otilia e do Sr. Isídio Caetano e Dona Severina. Assim mostraram os ensaios genealógicos realizados com as "famílias dos pretos" residentes no rio Jaú, Rio dos Pretos, e também com aquelas que foram deslocadas compulsoriamente do Jaú, após a criação do Parque Nacional do Jaú, em 1980.

Estes "pretos" como eram chamados pelos proprietários e descendentes da empresa extrativista que controlava a região, ocuparam inicialmente a região do Rio Paunini, que ficou posteriormente conhecido como "Rio dos Pretos". Chegando à região passaram a trabalhar na extração do látex da seringueira, na coleta da castanha, além dos trabalhos na agricultura. Contudo, mantinham autonomia frente à empresa extrativista.

As famílias dos chamados "pretos" chegaram na região do rio Jaú por volta de 1900-1907. O Sr. Jacyntho Almeida e Dona Leopoldina e o Sr. José Maria (sobrinho do Sr.

[3] A Lei º. 601 de 18 de setembro de 1850, conhecida como "Lei de Terras", previa a aplicação do direito à propriedade privada. A referida norma legal disciplinava rigidamente a propriedade e a aquisição das denominadas "terras devolutas". Não reconhecia outra forma de aquisição, senão pela compra. Entretanto, tal medida, se opunha aos territórios conquistados por antigos escravos. A "Lei de Terras" torna-se um instrumento importante para o aquecimento do mercado de terras. Inseriram as denominadas "terras devolutas" no mercado de terras.

Jacyntho Almeida) e Dona Otilia vieram de Sergipe, juntamente com um irmão do Sr. José Maria, o Deodoro. O Sr. Marcolino lembra que o Deodoro "um tio meu, eu tinha até medo dele, ela tinha marca de ferro, muito antigo né... ele tinha marca de ferro, todo retalhado" (Sr. Marcolino, 83 anos – filho do Sr. José Maria e Dona Otília, Novo Airão, 21-02-2008).

Quanto ao casal Isídio Caetano e Dona Severina, segundo contam seus descendentes, eles teriam vindo também de Sergipe, no entanto, o Sr. João Bezerra (descendente da empresa extrativista) eles teriam vindo do baixo Amazonas, da região de Santarém. De toda forma, estas unidades familiares teriam se deslocado atrás de áreas agricultu ráveis e no rio Jaú encontraram a liberdade, a autonomia produtiva como vemos no depoimento do Sr. Marcolino

> [...] o coronel João Bezerra era bravo, eu conheci o coronel João Bezerra, era coronel... mas não mexiam com eles não, eram poucas as famílias que os Bezerra não mexiam, do tio Jacinto, do meu pai, dos Savedra, do menino ali, bem pouco, o resto, tudo era dos Bezerra e se acabou em nada, se acabou em nada (Seu Marcolino, 83 anos – filho do Sr. José Maria e Dona Otília, Novo Airão, 21-02-2008).

Este sistema produtivo autônomo estava situado no interflúvio rio Jaú/rio Paunini, este último após a consolidação do domínio dos chamados "pretos", passou a ser chamado de "Rio dos Pretos". O trabalho estava relacionado ao extrativismo de produtos florestais, da caça para a venda de peles e das atividades agrícolas. Por volta da metade do século XX, o "regatão" entra no rio Jaú, enterrando a empresa extrativista. Neste tempo, ainda existiam distintas unidades residenciais dispersas pelo rio Jaú.

Estas unidades residenciais mantinham estreitas relações de vizinhança, compadrio e amizade. O "regatão" fazia a ligação com o mercado local e regional, levavam bens e pessoas. As unidades familiares que não possuíam meios de transporte, eram atendidas pelos "regatões" que os transportavam para Novo Airão, distante cerca de 170 quilômetros em linha reta, levando em consideração as curvas do rio Jaú, esta distância aumenta para cerca de 260 quilômetros.

Esta situação é transformada com a implantação do Parque Nacional do Jaú. Com a implantação da base de fiscalização em 1985, todas as unidades familiares passaram a ser pressionadas a deixar suas terras tradicionalmente ocupadas, todos e todas aqueles e aquelas que não vivessem dentro do limite do parque, tiveram sua entrada condicionada a autorização prévia do órgão ambiental. Assim, os "regatões" foram proibidos de entrar, de fazer negócios, de transportar pessoas e mercadorias.

São inúmeros os relatos de violências física e simbólica, como a invasão de residências no momento do almoço, onde os agentes públicos pegavam todos os recipientes com

alimentos e os atiravam no "terreiro", a apreensão de pessoas submetendo-as a algemas e a cárcere, apreensão e extravio de produtos agrícolas, de pescado, de produtos extrativistas. O maior impacto forma as atividades econômicas.

OS QUILOMBOLAS DO MOURA

Os quilombos ou Mocambos[4] de Oriximiná, segundo relatos de cientistas, viajantes e missionários, analisados por Acevedo Marin e Castro (1998), demonstram que estes se constituíram a partir de escravos fugidos das fazendas de cacau e gado da região de Santarém, Óbidos no Estado do Pará. Os primeiros quilombos que se têm registro são os de Inferno e Cipotema, localizados nos rio Curuá, estes foram destruídos por uma expedição punitiva em 1812, outro quilombo que se tem informação é o de Trombetas.

Os descendentes dos escravos trazidos para trabalhar nas fazendas de cacau e gado de Óbidos e Santarém, que no processo de fuga ocuparam os rios Trombetas, Erepecuru e Cuminã atualmente estão organizados politicamente como "remanescentes de quilombo" como analisa Acevedo Marin e Castro (1998).

A construção da territorialidade dos quilombolas de Oriximiná está ligada ao "tempo das cachoeiras", quando ainda estavam fugindo das sucessivas expedições punitivas e a descida para as "águas mansas" após a abolição, como averigua Acevedo Marin e Castro (1998). Hoje em dia, ainda são feitas referências à escravidão, ao "tempo das candeias", "[…] tem pessoas desses ribeirinhos, que num leva mais candeia na mão […]" (Entrevista cedida pela D. Fátima Lopes – comunidade quilombola de Moura – dia 20 de julho de 2005).

Organizados através de uma "identidade política", eles se identificam e são identificados como "remanescentes de quilombo", que além de uma categoria jurídica, é um instrumento político, que orienta a ação política. Articulam esta identidade na reivindicação de seus direitos, sendo o seu território tradicional, o ponto central do discurso (ACEVEDO MARIN e CASTRO, 1998).

Os "negros do Trombetas", tiveram que "recriar formas de rebeldia e estratégias de luta", a fim de manter seu território e frear o processo de invasão de suas terras, segundo as autoras, os agentes externos que atuam, ou atuaram na área, são: JARI, Andrade Gutierrez, Mineração Rio do Norte, IBDF/IBAMA, BEC, ENGERIO e ALCOA.

[4] Segundo Acevedo Marin e Castro, o termo quilombo, "quanto categoria histórica detém um significado de resistência e de autodefinição do grupo diante da ordem escravista" e o termo mocambo, era utilizada no século XIX por governadores e pelo policiamento, onde esta "denominação ficou impregnada de qualificações negativas", lugar onde reuniam-se criminosos, desertores e preguiçosos pela sociedade escravista". (ACEVEDO MARIN E CASTRO, 1998, p. 28)

As lutas dos quilombolas de Oriximiná remontam, segundo Acevedo Marin e Castro (1998), a três momentos na história dos "negros do Trombetas": a época das fugas, em busca da libertação do julgo da senhor de escravos; o tempo dos patrões, para a exploração das castanha e outros produtos da floresta; e a chegada do grande capital ligado ao mercado internacional visando o lucro com a extração de recursos minerais, com a instalação da MRN, em 1974.

Como mostra João Barbosa Rodrigues (1875), os mocambeiros ocuparam distintas áreas na calha do rio Trombetas e Erepecuru, ocuparam os afluentes, os lagos, e cabeceiras de igarapés. A comunidade quilombola de Moura está localizada na margem direita do rio Trombetas, no Lago de Moura e tem sua área sobreposta pela Floresta Nacional do Saracá-Taquera, na margem esquerda do rio localiza-se a Reserva Biológica do Rio Trombetas. A comunidade recebeu esse nome segundo o Sr. Abelardo Figueiredo, porque:

> […] morava um pessoal aqui que quando enxergava gente corria pro meio do mato, só se amostrava se eles espiassem assim, ah! É o fulano e conhecesse, aí eles ficavam lá esperando, se eles não conhecessem, quando eles vissem lá vem um ali, eu não conheço, eles iam pro mato […] (Sr. Abelardo Figueiredo, entrevista cedida dia 20/07/2005, na comunidade quilombola de Moura).

A comunidade tem 84 famílias que estão distribuídas pelo Lago de Moura. De fácil navegação durante a cheia, quando a várzea está no fundo, possibilita navegar entre todos os furos e varadouros – passagens ou caminhos por entre a vegetação – como denominam as pessoas da região. Subindo o rio Trombetas, cerca de 00:30min de canoa rabeta, depois de Porto Trombetas[5], fica o furo que liga o rio ao lago de Moura, entrando no lago, da entrada até mais ou menos a metade, ainda podemos ver casas da comunidade de Boa Vista (a primeira comunidade quilombola do país a receber o título da terra em 1995).

Com o aumento da comercialização da castanha-do-pará, e a expansão de seu mercado, as terras dos quilombolas na região do rio Trombetas foram intrusadas empresários que obtiveram concessões dos castanhais, ficaram conhecidas como "donos dos castanhais", os chamados "patrões", que permaneceram explorando os quilombolas por décadas, "era propriedade, entrava muita gente", como ressalta a Sra. Fátima Lopes, e é lá, no Lago do Erepecú, onde os quilombolas de Moura tiram a castanha.

> […] eu bem dizer me criei no Erepecú, desde o primeiro barracão que existiu dentro do Erepecú, do Belo, do Fartura, do Sobradinho, da Santa Rosa, do Estrito. Do Estrito foi dois barracão, o Paraíso I e o Paraíso II […] (D. Fátima Lopes – Entrevista cedida dia 20/07/2005, na comunidade de Moura).

Além da castanha, a qual os quilombolas coletam tradicionalmente, também utilizavam outros recursos naturais, como o peixe, a caça, o breu, o ubim e outros, os quais ficaram

[5] Infraestrutura urbana – Company Town pertencente a Mineração Rio do Norte.

proibidos de usar, com a implantação da Reserva Biológica do Rio Trombetas, em 1979, através do Decreto 84.018 (21/09/1979). A sua categoria de Proteção Integral, tem como objetivo a preservação integral da biota e demais atributos naturais existentes em seus domínios, é proibida a existência de pessoas morando dentro da área, e outras restrições, as quais impedem violentamente a reprodução social das comunidades quilombolas que habitavam o local.

Tendo em vista a implantação da Reserva Biológica do rio Trombetas criada em 1979, através do Decreto 84.018 (21/09/1979), com 385.000ha e da Floresta Nacional de Saracá-Taquera, criada pelo Decreto Nº 98.704 (27/12/1989), com área aproximada de 429.600ha, encontram-se intrusadas onze comunidades quilombolas, a saber: comunidades quilombolas intrusadas pela REBIO Trombetas: Erepecu, Juquiri, Jamari, Juquirizinho e Nova Esperança; comunidades quilombolas intrusadas pela FLONA Saracá-Taquera: Tapagem, Sagrado Coração, Mãe Cué, Curuça, Palhau e Moura. Ambas exercem efeitos sociais distintos nas vidas das comunidades quilombolas.

CONSIDERAÇÕES

Gostaria de apresentar três pontos para estas considerações.

O primeiro ponto corresponde ao *ambientalismo autoritário e os conflitos socioambientais*. Ramachandra Guha (2000) analisa que argumenta que em distintos países do mundo, em especial, na África, as políticas autoritárias são responsáveis por inúmeros conflitos socioambientais. Segundo o autor, os cinco grupos mais interessados na conservação são: os moradores de cidades e turistas; os governos; as ONGs; os funcionários dos parques e biólogos, que estabelecem metas, planos e rotinas para a gestão de UCs, visando à regulação do espaço segundo conhecimentos técnico-científicos.

São inúmeras as realidades empiricamente observáveis que se autodefinem como quilombo que estão em situação de vulnerabilidade territorial, tendo em vista que suas terras tradicionalmente ocupadas foram convertidas em unidades de conservação de proteção integral. Posso me referir brevemente a comunidade de Santo Antônio do Guaporé, cercada pela Reserva Biológica do Guaporé, as comunidades quilombolas do rio Trombetas, cercadas pela Reserva Biológica do Rio Trombetas e pela Floresta Nacional de Saracá-Taquera, a comunidade quilombola de Mumbuca, cercada pela Reserva Biológica da Mata Escura, a comunidade quilombola de São Roque, cercada pelo Parque Nacional Aparados da Serra e Serra Geral, a comunidade quilombola do Tambor, cercada pelo Parque Nacional do Jaú e a comunidade quilombola do Cunani, cercada pelo Parque Nacional do Cabo Orange.

Para fins desta apresentação, optei por aproximar duas situações acima referidas, o intrusamento da comunidade quilombola do Tambor (AM) e da comunidade quilombola do Moura (PA), tendo em vista experiências de pesquisa anteriores. A partir destas aproximações é possível perceber modelos autoritários de relação entre o órgão de gestão e os quilombolas. Segundo Pierre Bourdieu e Abdelmalek Sayad (2006), tais modelos autoritários referem-se ao desenvolvimento de formas metódicas e sistemáticas inscritas em diretrizes oficiais, causando até mesmo a "descampesinização.

A implantação destas unidades de conservação trouxe para estas duas regiões, insegurança e instabilidade territorial. As unidades familiares passaram a ter problemas legais, sendo constate as apreensões de apetrechos de pesca, de caça, ou ainda, agrícolas ou extrativistas. Seus modos de visa passaram a ser ilegais, com punições previstas em leis. A permanência dentro dos limites destas unidades de conservação tem ocorrido, tendo em vista a resiliência dos agentes sociais, que paralelamente a legislação ambiental, têm lutado pela titulação de seus territórios.

A despeito das práticas cotidianas de resistência, da resiliência, o observador atento perceberá os *efeitos da disciplina e do panoptismo ambiental*. A nova configuração territorial e os dispositivos passaram a condicionar o comportamento em relação a utilização dos recursos naturais. Tal condicionamento provoca assim um novo habitus, que segundo Pierre Bourdieu é o estado adquirido que orienta a conduta. Serão destacadas ainda as práticas autoritárias utilizadas para o deslocamento e condicionamento das famílias quilombolas que permaneceram em seus territórios ocupados pelos limites arbitrários das unidades de conservação.

A partir destas observações podemos destacar as modificações dos modos de vida, tendo em vista a realização das atividades mais corriqueiras, como a pesca para o consumo próprio. No Moura, estas atividades tiveram seus trajetos e roteiros alterados, a fim de exercer a pesca em áreas cercadas pela Reserva Biológica do Rio Trombetas. Furos e igarapés são cumplices de práticas de desobediência civil. A despeito da disciplinamento de corpos, Foucault (1988), relata que onde há poder há resistências. Dessa forma posso pensar esta ação.

Contudo, tendo em vista os anos de disciplinamento os quilombolas do Moura e do Tambor, apreenderam como se portar, como agir diante do agente público responsável pela gestão destas unidades de conservação. Eles entendem os gestos, os olhares discriminatórios, entendem o decoro das bases de fiscalização. É possível perceber que os efeitos do panoptico, a sensação de estar sendo vigiado, a mudança do tom da voz, os olhares em todas as direções, quase que involuntariamente, quase que uma ação sem controle.

Por fim, têm-se *as políticas preservacionistas versus territórios quilombolas*, concretamente, não existe impedimento legal para o reconhecimento destes territórios. No entanto,

a implantação destas unidades de conservação criou condições desfavoráveis para a titulação, pois legalmente para a implantação de unidades de conservação tem-se que instituir limites definidos a partir de decreto presidencial. Para a realização da norma legal, vide o ART. 68 dos ADCT/CF 88, seria necessário a provação em âmbito federal de um projeto de lei para a chamada "desafetação" das respectivas áreas.

Recentemente, pudemos observar este procedimento na titulação do território quilombola referido a comunidade de Cachoeira Porteira, também localizada no rio Trombetas. Nesta situação, a Lei n.8.595, no dia 11 de janeiro de 2018, "desafetou" o território quilombola de Cachoeira Porteira da Floresta Estadual do Rio Trombetas e da Floresta Estadual de Faro. A lei tramitou na Câmara dos Deputados e depois foi sancionada pelo então governador. Este acontecimento abriu uma possibilidade para o reconhecimento de territórios quilombolas intrusados por unidades de conservação.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. "Refugiados do desenvolvimento": os deslocamentos compulsórios de índios e camponeses e a ideologia da modernização. In: *Travessia*. Ano IX, n º 25. São Paulo: Centro de Estudos Migratórios-CEM, 1996b, p. 30-35.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. *Terras de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006a.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. *Da Nação ao Planeta através da Natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira*. São Paulo: PPGAS/FFLCH/USP, 2001. (Tese de Doutorado)

Barth, Friedrik. Os Grupos Étnicos e Suas Fronteiras. In: Fredrik, Barth. *O Guru, O Iniciador e Outras variações Antropológicas*. Rio de janeiro: Contra Capa, 2000.

BICUDO, Francisco. Refúgios abalados Análise de polens e de movimentos tectônicos questiona teoria sobre isolamento de plantas e animais. *Pesquisa Fapesp*, Nº 129, 2006, p. 50-53.

BOURDIEU, Pierre e SAYAD, Abdelmalek. A dominação colonial e o sabir cultural. In: *Revista de Sociologia e Política*, n°. 26, 2006, p. 41-60

BOURDIEU, Pierre. Identidade e representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, p. 107-132.

FARIAS JR., Emmanuel de Almeida. *A comunidade quilombola do Moura e o processo de territorialização na Amazônia*. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Manaus: DCiS-UFAM, 2006.

FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. *Do "Rio dos Pretos" ao quilombo do Tambor*. UEA Edições: Manaus, 2013.

FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. *Megaprojetos Inconcludentes e Territórios Conquistados: diferentes processos sociais de territorialização da comunidade quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná,*

Pará. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, 2016.

FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. Unidades de conservação, mineração e concessão florestal: os interesses empresariais e a intrusão de territórios quilombolas no Rio Trombetas. In: Alfredo Wagner Berno de Almeida et all.. (Org.). *Caderno de Debates Nova Cartografia Social – Territórios Quilombolas e Conflitos*. Manaus: UEA Edições, 2010, v. 01-02, p. 116-127.

FOUCAULT, Michel. O dispositivo de sexualidade. In: Michel Foucault. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 73-124.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 162-187.

FUNDAÇÃO VITÓRIA AMAZÔNICA-FVA. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis-IBAMA. *Plano de Manejo do Parque Nacional do Jaú* / Fundação Vitória Amazônica. Manaus: FVA/IBAMA, 1998.

GUHA, Ramachandra. O Biólogo Autoritário e a Arrogância do Anti-humanismo. In: A. C. Diegues (org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: ANNABLUME EDITORA, 2000: pp. 81-99.

HAFFER, Jürgen. Speciation in Amazonian Forest Birds. *Science*, Volume 165, Number 3889, 11 July 1969, p 131-137.

MARIN, Rosa Elizabeth ACEVEDO e CASTRO, Edna Maria Ramos de. *Negros do Trombetas: guardiões das matas e rios*. Belém: CEJUP/ UFPA-NAEA, 1998.

O´DWYER, Eliane Cantario. Racismo, etnicidade e políticas de identidade no Brasil: os remanescentes de quilombo na fronteira amazônica. In: *Racismo Ambiental*. I Seminário Brasileiro contra o Racismo Ambiental. Rio de Janeiro: Projeto Brasil Democrático e Sustentável: FASE, 2006, p. 53-72.

RODRIGUES, J. B. *Exploração e estudo do valle do Amazonas, Rio Trombetas* – Relatório apresentado ao illustríssimo Sr. Conselheiro Dr. José Fernandes da Costa Junior. Rio de Janeiro. 1875.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. *Campesinato negro de Santo Antônio do Guaporé: identidade e sustentabilidade*. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – Naea, Universidade Federal do Pará – UFPA, Belém, 2004.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 034. Art of living: Anthropological perspectives on tastes, desires and pleasures

WHICH TASTES IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION? TASTES AS ETHNIC AND SOCIAL IDENTITY MARKERS AMONG MAIJUNA AND NAPURUNA COMMUNITIES IN PERUVIAN AMAZON

Emmanuelle Ricaud Oneto
École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)

Abstract

In recent decades, food systems have been modified at different levels through globalization increasing access to new products, including in remote areas such as Amazonian indigenous communities. Since the nineties, this process has been intensified and systematized in Peru in particular by social programs providing allowances to mothers and scholar meals. In 2012, a ministerial resolution has attributed to inhabitants of Amazonian indigenous communities of the country an extreme poverty status. This food transition implies not only a greater accessibility to new food products – most of all manufactured – but also sensitize to different tastes and let know about other ways of production and consumption. From a comparative investigation conducted in two Amazonian indigenous communities: Maijuna (Western Tukano) and Napuruna (Kichwa in the Napo river) – from 2013 to 2017 -, this paper proposes an ethnographic and qualitative approach to the emic representations on tastes and how they are related to social and ethnic identities. Crossing cultural perspectives on tastes and food desires in both groups, we will analyze how they identify themselves, each other and what is their place in the national society. In this specific case, results will point out that, in a context of globalization, food desires and pleasures reveal a belongness to an ethnic or national group, but also to an extreme poor social status.

Keywords: tastes; ethnic identity; poverty; indigenous peoples.

INTRODUCTION

In recent decades, food systems have been modified at different levels through globalization increasing access to new products, even in remote areas like Amazon indigenous communities. Since the nineties, this process has been intensified and systematized in Peru in particular by social programs providing allowances to mothers and scholar meals through a ministerial resolution attributing an extreme poverty status to inhabitants of Amazonian indigenous communities of the country (MIDIS, 2014). The

Peruvian government is providing food products which are very different from local ones such as canned fish, chicken, rice, oil, quinoa, wheat, split peas, lentils, milk, etc. Almost all processed, products are most often proper to Andean and Costal areas. They contrast clearly with Amazonian indigenous food systems even though they can access to industrial products for several decades. This food transition implies not only a greater accessibility to these products – most of all industrial – but also sensitizes them to different tastes. In this context of globalization, both indigenous communities with who I conducted my investigation used to relate ethnic and social identities to their current and changing tastes and food habits.

How are these identities expressed from Amazonian communities? Why do tastes and food ways seem especially relevant to understand the process of identity building in Amazon area?

After an overview of my fieldwork, I will present the results about this question in three parts: the taste as an ethnic identity marker, the "civilizado" transformational axis and the taste as a social identity marker.

METHODS

This paper is based on a doctorate in progress in anthropology. I applied ethnographic methods to conduct my investigation, such as semi-structured interviews and participant observation. By a comparative approach, I carried out the study during twelve months in total (from 2013 to 2017) in six indigenous communities in North-West Amazon in Peru: with four Maijuna communities, belonging to the Western Tukanoan linguistic family and two Napuruna communities located in the Lower Napo river (Fig. 1 and 2).

The Kichwa of the Napo River or Napuruna (Napo refers to the name of the river and runa to people in Quechua language- this is their self-designation). They have been estimated according to the National Institute of Statistics Peruvian to 19 118 people in 2009 (INEI). The studies of their ethnogenesis indicate that they are the descendants of various Amazonian indigenous peoples evangelized from the 16th century into the Quechua language. Both communities, named San Lorenzo and Puerto Arica, where the investigation was conducted are located in the Lower Napo riverbanks. Although they speak Quechua language, their language looks different from Andean quechua. Their current practices, cosmology, knowledge including food habits constitutes a singular Amazonian culture (Uzendoski, 2004; Grohs, 1974; Osculati, 2003 [1854]), which they revendicate via their political federations.

Figura1 – Map of Peru and location of the second map (blue colour).

Figura 2 – Map of the Regional conservation area Maijuna-Kichwa (green colour), Maijuna and Napuruna indigenous communities.

Maijuna people forms a group of 700 people mainly scattered in four native communities located in Napo river's affluents: Sucusari, Puerto Huaman and Nueva Vida, next to the frontier between Peru and Colombia in the community named San Pablo de Totolla and in neighboring urban centers. Mostly are more isolated than Napuruna from trade rivers and urban areas because of the location of their communities' areas. They speak their own language: the Máíjɨ̱kì, and Spanish.

Both groups have been evangelized since the sixteenth century by Jesuit, Franciscan, and evangelist missionaries in different moments. Since the end of the 19th century, they were enslaved, exploited and massacred by colonial companies during the rubber boom and for the extraction of other natural resources such as precious woods or latex (Chirif and Cornejo, 2009). More recently, drug traffickers have threatened them and exploited their work force. These different events in their history that they have in common allow us to understand their inscription in the process of globalization today and their relationship with the national and international society.

RESULTS

I. Taste as an ethnic identity marker

At first sight, Maijuna and Napuruna foodways look very similar. Sweet manioc is their staple food: they prepare manioc beer, boiled manioc, manioc flour, etc. They eat fish, bushmeat, cultivated or collected plants, and more recently domesticated animals (chicken, and for a few also pork). Thanks to a comparative approach, I could identify many differences in their food habits and how they delimit their own practices from their neighbors'. They used to visit each other and could know some of other ethnic food habits. However, they clearly say that they do not eat in the same way because they are not like them. Food constitutes a way of distinguishing from others, of creating an otherness meanwhile a belongness to a delimited group appears. As Françoise Héritier wrote, "The other is first of all who doesn't eat like oneself " (1985: 61). Maijuna and Napuruna peoples used to identify themselves by mentioning their food habits. That's why we will explore taste and food habits as ethnic identity markers. First, the main differences underlined by each group will be presented from their point of view, in order to understand how they delimit ethnic identity borders with some specific foodstuffs and dishes.

I oriented the interviews on their tastes and pleasures, asking what their preferences are, how they identify their own ethnic food and what is the food of the other neighboring group. Gender identities related to food habits are obviously very important in the process of identity building, but this paper will focus essentially on ethnic and social identities related to food transition.

The consumption of hot pepper

Maijuna people didn't use to eat it, it was cultivated only for rituals and care practices (Bellier, 1986), but now some of them, mostly men, add it in their meals. In their language, they call it *bíà*, meaning bitter, poison, sour and hot pepper, underlining its avoidance;

To Napuruna, "meals are defined by the presence of sweet manioc, meat and hot pepper" (Uzendoski, 2004: 886). It is high valued for men, because it is closely linked to masculinity construction and to strength (Ricaud Oneto, in press). It is the key ingredient of culinary specialities called *uchu manga*, (hot pepper/pot) prepared with small fish or bushmeat offals boiled with hot pepper. It can be preserved several days as they boil the preparation each day. However, they don't prepare it anymore or in few cases. It is conceived as a lazy meal (*afasi mikuna*) because they eat it when they do not go to search something fresh to eat, bushmeat or fish. The same value is attributed to tin can bought or provided by the government. Work significantly constitutes an important value in Napuruna communities, but also in Maijuna communities. Laziness is conceived as a counterproductive behavior for the community, where a large part of the activities is carried out collectively.

Salt consumption

Maijuna didn't use to eat salt, and even showed some disgust of salt. An historic archive confirms Maijuna's comments on their elders and grandparents about the absence of salt in their dishes: "In 1885, Simson travelling in the Napo and Putumayo rivers, talk about several tribes who don't eat salt, or even search it" (Simson, 1885). Even if there was not readily available salt in this area, their neighbours, Huitoto people, knew how to extract it from plants (Echeverri, 2013).

Nowadays most of Maijuna add salt to their meals but they are careful not to give too much to children. To them, it might make them cry, as the salt oozes. In Maijuna and Napuruna cosmovisions, the properties and the characteristics of the consumed food, which can be meat, a plant or a condiment, are transmitted to the person who ingests it. From their point of view, this process of incorporation often takes place to people who have a specific status, that is to say a sensitive body to certain foodstuffs, for example children, pregnant or breastfeeding women, young fathers etc. The absence of the term salt in Maijuna language is particularly relevant, they refer to the quechua name of salt: *kachi*.

Pijuayo palm fruit and Maijuna people

Maijuna people give importance to the palm fruit called *ɨ́nè* in *Máíjɨ̱kì* language or *pijuayo* in Spanish (*Bactris gasipaes*). Napuruna used to eat it also but they are not all

of equal importance for them. Napuruna people told me that Maijuna are "people of the *pijuayo*", they prepare meals and drinks made of it that Maijuna consider as their culinary specialities. They prepare *bíàjùrù*, a fermented *pijuayo* soup with fish; *bìyàjùrù* fried plantains or manioc in this palm fruit oil (red) with meat; a fermented drink made with these palm fruits. It turns out to be a key fruit in Maijuna mythology. Its first collect of the year, in February, marks the beginning of the new year, as it is a seasonal fruit – unlike manioc – (Bellier, 1986). During this ritual, one of the last one still enacted, large quantities of *pijuayo* dense fermented drink are prepared and consumed. This precise moment is the subject of rituals bringing together all the community and represented opportunities for couples to formalize their union. In the uxorilocal kinship system of Maijuna society, relationships between father-in-law and son-in-law take shape in this ritual in which the son-in-law has to manage the preparation of *pijuayo* cultivated in his father-in-law's garden (*chacra*) (*ibid.*).

Alcoholic manioc beer and Napuruna people

Napuruna people drink manioc beer as almost all Amazonian groups do, but they developed extensive knowledge about fermentation process. For example, they cultivate manioc tubers richer in sugar than others to make the beer more alcoholic, as they like it. They let it ferment more days than other groups, until eight days instead of three or four days. They used to drink very big quantities of it. It is due in part to the value they attribute to manioc beer, closely related to their cosmology (Uzendoski, 2004), and to women's labor necessary to prepare it.

Examples presented have been chosen according to the importance both communities were giving to, but they are not exhaustive. They have been presented to demonstrate how tastes impact food knowledge, practices and techniques and how they are closely related to ethnic identities in both indigenous communities.

II. "Civilizado" transformational axis

During my stay, one point got my attention: Napuruna told me that Maijuna used to eat undercooked meat, *chawa chawa* (raw raw) in Quechua language. But they ensured me then that they are now civilized. Here eating raw meat, such as in many other civilizations, is linked with animality. From Amerindian perspectivism as described by Viveiros de Castro (1996), eating raw meat as drinking water in the river is related to animal identity because it is a habit proper to animals. To them, water and raw meat are perceived by animals as beer and cooked meat. If human (in our perspective) adopt animal foodways, they might adopt their perspective and be transformed into animals, that's why Napuruna

used to qualify Maijuna people as wild. In the case of drinking water, Maijuna say it makes them weak (and extensively a prey) whereas manioc beer makes them strong (extensively a predator, a human).

As well as animal and human identities are locally categorized by their food habits, both groups used to refer to their ethnic or mestizo identities when they talk about their tastes and foodways. The focus on foodways and tastes, understood as "habitus", Bourdieu's sociological concept (1979), constitutes a particularly relevant approach in the Amazon because, from Amerindian perspectivism, the body represents the cornerstone of identity. As Aparecida Vilaça states, "the indigenous sociology is above all a "physiology". That's why, instead of an "acculturation" or a "conflict", what is at stake is rather a transubstantiation, a metamorphosis" (Vilaça, 1999: 253). This metamorphosis can take place by marriage, food intake, or exchange of bodily fluids creating another identity, not necessarily in conflict with the original one.

Inspired by José Antonio Kelly 's mestizo transformational axis in his study with Yanomami people in Venezuela (2011), we propose to draw a similar axis based on food habits, tastes and vernacular criteria in order to understand how these groups identify themselves, such as their upstream/downstream location on the river and time scale. To each identity/category is corresponding a food habitus (meals and foodways). We underline that these categories are not fix but porous and constitute overlapping identities in the same way human/animal frontier can be crossed by the shaman.

We noticed in both cases that it is not only what they eat which allow them to refer to one identity, but also the way they eat it, for example to eat seated on a chair or on the floor, to eat in a plate or in a leaf, with hands or with a spoon or a fork.

Upriver, ancestors' land

To the Napuruna, people from Upper Napo are more Napuruna, "they keep more their habits" said one woman. Most of them don't speak Spanish, their food habits correspond more to old foodways, such as eating *uchu manga* and other culinary specialities and drinking a lot of manioc beer. They are supposed not to know " white " food and foodways or not willing to try it.

To the Maijuna, "downstream is the Whites' land" and the "upstream is the land of ancestors and the way to primal land: *miña bese*" (Bellier, 1986: 340). When they talk about Maijuna typical meal, they use the past tense and speak about elders 'time, "*de antiguo*". When they prepare culinary speciality, it makes them remember their elders. It is important for them not to forget.

In both groups, foodways corresponding is to eat seated on the floor.

The civilizado gradient

"Civilizados" are qualified as "from the Lower Napo" to Napuruna people. Maijuna and Napuruna, in this category, know mestizo foodways. Most of them adopt new foodstuffs and habits, such as the use of the monosodium glutamate in their broth fish or meat. They also cook rice or with condiments – qualifying the meal as "prepared". Meanwhile they cultivate manioc and other plants, they hunt and fish. In some cases, men eat seated on a chair, women seat on the floor with children. Some of them, mostly the elders, cook ethnic culinary specialities.

And, as one Napuruna woman told me, they are now civilized because they don't eat anymore in *macambo* plates, a shell of a fruit (*Theobroma bicolor*).

Mestizo or Wiracocha/Huirakocha gradient

Etymologically, the term *Viracocha/Huirakocha* (fat or grease/lake) in Quechua language refers to an Inca deity represented as white and bearded (Molinié, 1986). Early settlers have been identified as *Viracocha* by North-Peruvian Andean people in 1534 (*ibid*). Nowadays, it refers to a sir represented as a mestizo/occidental man. A Napuruna woman used to say that she is like a V*iracocha*, when she eats in a plate with a spoon or a fork on the table seated on a chair instead of sitting on the floor; or when she eats tin can. "Young Maijuna in school were seen by elders as becoming Viracocha, white people" (Bellier, 1986: 88) because they were going to school where teaching was completely disconnected from indigenous ways of life.

Gringo/white gradient

This habitus is related with "white people" and urban areas. It corresponds with urban food habits such as coffee and bread, roasted chicken, ceviche, French fries etc. Napuruna or Maijuna might have seen these habits in the neighboring cities of Iquitos, Lima, Yurimaguas, Santa Clotilde among others. When they can eat some mestizo food, they say, with some pride, that they know how to eat it. For example, E., a Maijuna woman told me, after explaining that she came back from Lima six months ago and stayed there five months,

> *"I know how to eat Lima food […] I have learnt by myself to eat, I was there five months." […] There [Lima] I eat everything, yesterday I was saying to him [her husband] I know how to eat Lima's food. Everything. I don't throw away, I like this food I say. This food from there, which they eat, from different countries they eat it in Lima, don't they? I learnt by myself to eat, I was there five months" (E., Maijuna woman, Nueva vida community)*

This knowledge is a way to be empowered and to become the other. Power related to the absorption of the otherness is relevant in Amazon area as states Philippe Descola: the "sociological cannibalism is based on a predatory ideology in which the capture of other people, substances and identities is a necessary condition to the local group's reproduction" (1994: 339). Eating as the other does is not only a discovery of the other, but also a way to reproduce the social group and to be empowered by a physical and social incorporation.

Furthermore, pronounced taste and desire for mestizo foodways and habits are involved in a dynamic identity also tinged with a political and economic value, which we qualify as hegemony. We propose in the third part of this article to add another factor to understand values attributed to food in a context of globalization in remote areas as Amazonian communities: the social status.

III. Taste as a social identity marker

Poverty and indigeneity have been related in official discourses and imaginaries. Since the nineties, Peruvian state began to provide food programs for poor people in the Amazonian area. In 2012, a ministerial resolution has been created to accord an extreme poverty status to Amazon indigenous communities of the country (MIDIS, 2014). In this context, indigenous food is considered as poor in the national context not only because they do not use industrial paying products but because of ethnic identity related to (Lentz, 1991; Katz, 2008).

Locally, Maijuna and Napuruna people value industrial products in part because of their money value. But, their low purchasing power and the extreme poor status contribute to confirm their poverty in national and capitalist society and they interiorize this discourse.

Maijuna qualifies a drink without sugar, eating in a leaf instead of a plate, as poor practices. Or when they don't have oil, rice or pasta, they used to say they are poor. Napuruna also say that they like eating rice, pasta, condiments seen as "prepared meal". They share these meals in community works, as it is a way to demonstrate the host's economic power but also its "symbolic capital".

In urban contexts and coming back from cities, they wish to eat mestizo and "prepared meals" (chicken with French fries, ice creams, coffee and bread, sugar). Eating "prepared meals" or industrial foodstuffs, is considered as a rich, prestigious, urban and mestizo behavior and habitus. In other words, by adopting a mestizo and rich habitus, they acquire a higher social status. However, this argument cannot be reduced to a "habitus approach". As we present in the second part, Amazonian indigenous peoples don't

acquire only another social status, but they incorporate it by adopting the perspective of the mestizo and rich person. This approach allows not to reduce the local taste for urban food by a hegemonic argument out of context.

CONCLUSION

In this study case, we underline the relevance of local point of view, here the Amazonian perspectivism, to apprehend values related to food through tastes and desires. Anthropological analysis cannot be reduced to the use of generic concepts to apply them, but it needs to be completed with local and ethnographical data. Here, this approach reveals the importance of the body as a cornerstone of identity in Amazon context. It allows us to emphasize on the belongness to an ethnic group and to a poor social status through food habits and incorporation, which impact on tastes for urban food. Nevertheless, we might temper these results underlining that other factors not presented here seem relevant to deepen the investigation in both communities. The vernacular categories, such as chemical/natural, work/laziness to classify food and production process might be relevant to understand the values attributed to meals. Similarly, tastes and desires are also rooted in gender identities and in different socio-cultural profiles, which determines among other things food access, economic power and mobility to urban areas.

BIBLIOGRAPHY

Bellier, Irène. 1986. *La part des femmes. Essai sur les rapports entre les femmes et les hommes MAI HUNA* (Amazonie Péruvienne). Thèse de doctorat. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS).

Descola, Philippe. 1994. "Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari ? ". *In* Latour, Bruno, et Pierre Lemonnier (eds.). *De la préhistoire aux missiles balistiques*. Paris : Editions La Découverte. Pp. 329-344.

Echeverri, Juan Alvaro, and Oscar Enokakuiodo Román-Jitdutjaaño. 2013. " Ash Salts and Bodily Affects: Witoto Environmental Knowledge as Sexual Education ". *Environmental Research Letters*. 8(1): 015034.

Bourdieu, Pierre. 1979. *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris: Editions Minuit.

Chirif, Alberto y Manuel Cornejo Chaparro (eds). 2009. *Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo*. Lima: CAAAP/IWGIA/UPC.

Héritier-Augé, Françoise. 1985. "La leçon des 'primitifs'". *In* Collectif (ed.), *L'Identité française*, Tierce, Paris. Pp. 56-65.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). 2009. *Censos nacionales 2007: XI de población y vivienda. Resultados definitivos de las comunidades indígenas*. Lima.

Kelly, José Antonio. 2011. *State Healthcare and Yanomami Transformations: A Symmetrical Ethnography*. University of Arizona Press.

Lentz, Carola. 1991. "Changing food habits: An introduction", *Food and Foodways,* 5(1), 1-13.

Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social (MIDIS). 2014. Résolution ministérielle n°227-2014-MIDIS. 25 septembre 2014. Lima.

Molinié, Antoinette. 1986. "El regreso de Viracocha", *Bulletin de l'IFEA*, XVI, n°3-4, Lima: IFEA.

Ricaud Oneto, Emmanuelle. [in press]. "El ají en la Amazonía: identidad étnica, género y pobreza. Estudio en comunidades kichwa y maijuna del río Napo en el Perú" *in* Aguilar Meléndez A., Vásquez-Dávila M.A., Hernández Colorado R.M. et Katz E. (eds.), *Los chiles que le dan sabor al mundo. Contribuciones científicas multidisciplinarias*, vol.2, Editorial de la Universidad Veracruzana.

Simson, Alfred. 1885. *Travers in the wilds of Ecuador. "The upper Napo indians"*. Londres: Thames et Hudson. XII, 151-239.

Suremain, Charles-Edouard, et Esther Katz. 2013. "Introduction: modèles alimentaires et recompositions sociales en Amérique Latine", *Anthropology of food*.

Uzendoski, Michael A. 2004. "Manioc Beer and Meat: Value, Reproduction and Cosmic Substance Among the Napo Runa of the Ecuadorian Amazon". *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 10(4): 883-902.

Vilaça, Aparecida. 1999. "Devenir autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne". *Journal de la société des américanistes*. 85(1): 239-260.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmólogicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana*, (2), 115-144.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

OP 106. Indigenous Mathematical Knowledge and Practices:
(Crossed-) Perspectives from Anthropology and Ethnomathematics

GEOMETRIC AND ALGORITHMIC PRACTICES IN ORAL TRADITION SOCIETIES: THE CASE OF SAND DRAWINGS AND STRING-FIGURES FROM VANUATU

Eric Vandendriessche
Université Paris Diderot, Sorbonne Paris Cité,
Sciences-Philosophie-Histoire, UMR 7219, CNRS

Abstract

This paper aims to compare—through an ethnomathematical approach—two activities carried out by the Northern Ambrym Islanders (Vanuatu, South Pacific), and locally termed using the same vernacular verb *tu* (lit. "to write"). These practices consist in making a figure, either with a loop of string ("string-figure making", using fingers and sometimes feet and mouth) or by drawing a continuous line in the sand with one finger ("sand drawing"). Initially, we examine the cultural and symbolic aspects of both practices, bringing to light that the making of string-figures and sand drawings are both means of recording and expressing knowledge relating to particular mythological entities, or environmental elements in Northern Ambrym society. Secondly, by focusing on concepts such as operation, procedure, sub-procedure, symmetry and iteration, we demonstrate that both practices share geometric and algorithmic properties. Concomitantly, we investigate the links between the procedures involved in the making of these figures and particular forms of memory and tradition embedded in these practices. We conclude that this comparative study of activities bearing a mathematical character should contribute to revealing criteria for identifying "mathematical practices" in an oral tradition cultural context, which is a core issue in ethnomathematics.

Keywords: Ethnomathematics, mathematical practices, sand drawing, string-figure making

1 INTRODUCTION

In indigenous societies, mathematics does not generally appear as an autonomous category of knowledge. However, as many ethnographies have demonstrated—in the field of anthropology, and more recently in ethnomathematics—, there are many activities with "arithmetic", "geometric" or "algorithmic" characteristics, such as textile production, the making of ornaments, traditional settlements and dwellings, navigation, games, kinship relations, etc. practiced in these societies (Deacon, A.B. & Wedgwood, C. 1934; Gladwin,

T. 1986; Eglash, R. 2009; MacKenzie, M. 1991; Desrosiers, S. 2012), about which we may wonder whether they are related to mathematics, even though they are not recognized as such by both those who practice these activities and the academic world.

It is indeed a difficult epistemological issue, related to the nature and the definition of what has been defined as mathematical in the history of mathematics (Hacking, I. 2014). We must further notice that discussing the criteria for characterizing a mathematical practice in social and epistemological terms is in fact quite a recent issue among philosophers of mathematics (Caveing, M. 2004; Van Kerkhove, B. & Van Bendegem, J.-P. 2007; Mancosu, P. 2008) and this discipline does not yet offer efficient conceptual tools to tackle this issue (François, K. & Vandendriessche, E. 2016).

In order to avoid being constrained by Western connotations of the word mathematics, Marcia Ascher (1935-2013), one of the founders of ethnomathematics in the 1990s, introduced the concept of "mathematical ideas". Mathematical ideas are defined as any idea in which are involved "numbers, logic, and spatial configurations, and particularly the arrangement of these ideas into systems or structures" (Ascher, M. 1991, p. 3). Ascher has developed a methodology, based on the use of modeling tools, aiming to bring to light these systems and structures, related to various activities practiced in "small scale or indigenous cultures". However, like most ethnomathematicians, Ascher's work consists in the analysis of second-hand ethnographic sources. By contrast, in the last decades, some ethnomathemticians have suggested that an ethnological approach should play a central role in ethnomathematics, while applying an ethnographic participant-observer methodology in particular (Chemillier, 2011). This should enable the collection of new data concerning activities that involve mathematical thought. Meanwhile, long-term ethnographic fieldwork should lead to a better understanding of the cognitive acts that underlie these activities, and also the way in which they are embedded in the social organization and symbolic systems of the societies in which they are practiced.

Fig. 1 – Left: Map of Vanuatu.
Right: North Ambrym (village of Fona), Vanuatu

With this theoretical and methodological framework in mind, I have undertaken ethnographic research that aims to compare two activities—implying mathematical ideas—carried out in Northern Ambrymese society, on Ambrym Island, Vanuatu, South Pacific.

These activities can be described as string-figure making and sand drawing, and are locally named using the same vernacular term. This suggests that both activities are perceived by the Ambrymese as conceptually linked to one another.

Fig. 2 – Mata displaying the string-figure *mel* (a nut)
Village of Fona, Vanuatu. © Vandendriessche

String-figure making consists in applying a succession of simple gestures to a string—knotted into a loop (made—in Vanuatu—of a slice of pandanus leaf), using mostly fingers and sometimes feet, wrists or mouth. This succession of operations, which is generally performed by an individual and sometimes by two individuals working together, is intended to generate a "final figure" whose name refers to a particular being or thing.

For over a century, this practice has been observed by anthropologists in many regions of the world, especially in oral tradition societies. In Vanuatu (ex-New Hebrides until independence in 1980), string-figure making has first been documented by anthropologist Lyle Dickey, who published in 1928 the instructions for making nine string-figures collected on Erromango Island. To my knowledge, no other collection of Ni-Vanuatu string-figures had been published so far.

The practice of sand drawing consists in making a figure by drawing a continuous line with the finger—either in the sand or on dusty ground—drawn through the framework of a grid made of either perpendicular lines or dots, without retracing any part of the drawing. Like string-figures, the making of sand drawings has been observed in Vanuatu since the early twentieth century—notably by anthropologist Arthur Deacon (1934) and John Layard (1942)—and is still practiced widely in the archipelago, and in Northern Ambrym in particular.

Fig. 3. Left: Lenkon (village of Fantan) drawing *poar* (sea bird).
Right: sand drawings *rem* (yam), North Ambrym, Vanuatu © Vandendriessche

Previous studies have shown that string-figure making practices are widespread throughout Melanesia (Landtman, G. 1914; Hornell, J. 1927; Maude, H. 1978, Noble, P.D. 1979). In contrast, and although we have scant evidence of such a practice in Papua New Guinea (Bell, F. 1935), sand drawing in the Melanesian area has mainly been observed in central Vanuatu. Accordingly, this practice has become emblematic of Vanuatu cultural tradition. Moreover, it is noteworthy that sand drawings from Vanuatu have been listed, since 2008, in the UNESCO Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity.

In the following, I will first briefly describe the context in which are practiced both string-figure making and sand drawing among the Northern Ambrymese. The second part of this paper will be devoted to the comparative analysis of algorithmic and geometric properties of both practices.

2 CULTURAL AND SYMBOLIC ASPECTS OF STRING-FIGURES AND SAND DRAWINGS: SOME ELEMENTS OF COMPARISON

The Ambrymese refer to both string-figure and sand drawing practices using the expressions "*tu en awa*" and "*tu en tan*" respectively. "*Tu*" is a verb translated by "writing", "drawing", "representing". It also means "discussing/debating" an issue in order to figure it out step by step. This seems to indicate a vernacular conceptualization of the making of these figures as procedural activities. "*En awa*" and "*en tan*" mean "on a rope" and "on the ground" respectively.

String-figure making is described by Northern Ambrymese as a female activity, whereas sand drawing is said to be a male activity. However, they are indeed practices shared by many people on the Island; almost everyone, including children, is able to perform a few of these figures. According to Ambrymese elders, string-figure making was generally practiced in the family, mothers or grandmothers often playing with their children. As for sand drawings, they were generally applied on the dance ground (*nasara*)—where men used to meet at the end of the afternoon after a working day in the gardens.

Nowadays, as far as I have been able to ascertain, only a few women in each North Ambrym village are generally considered string-figure experts. By contrast, it is mostly but a few men, either elders or young adults who are considered sand drawing experts. Furthermore, the practice of sand drawing seems to be more highly valued than the practice of string-figure making, the latter being often described as a game or playful activity. Nevertheless, both practices have been a means of recording and expressing knowledge relating to particular mythological entities, rituals or activities involving humans, non-humans, or environmental elements. It is noteworthy that none of these entities are generally represented using both techniques.

Fig. 4. Left: Sand drawing *bulbul algon*. Right: Sand drawing *luan*
North Ambrym, Vanuatu © Vandendriessche

There are a few exceptions though. For instance, the string-figure and sand drawing named *bulbul algon* (literally "canoe lizard") are both related to the story of Yaulon, one of this society's mythical heroes. *Bulbul* designates this hero's canoe, while *algon* (lizard) refers to the symbol of one of the seven grades of the chieftainship system, whose conception is attributed to this local mythological hero.

Some string-figures and sand drawings are explicitly related to different ritual practices. The string-figure *malyel meter lon turereow* as well as the sand drawing *luan* are one of those. *Malyel* designates a young man to be circumcised. *Meter* (literally "to look ") and *lon turereow* (literally "in a hollow tree"), refers to the position of the young boy, during the circumcision ritual, looking at a fixed point, in order to focus his attention elsewhere.

Luan also refers to the young men's initiation ritual, bearing the same name *luan*, which still took place in Northern Ambrym a decade ago. A few young men were isolated from the community, for a couple of months, to be secretly enlightened. This initiation is described as rigorous, bringing prestige to the participants. When a "luan insider" dies, a dance is organized; every dancer wears a mask, which refers to an evil spirit, represented by the sand drawing *luan*.

These two activities are (or were) part of the same prescription/prohibition system. They are preferably performed during the yam harvest, from February to July, while their practice is prohibited outside this period, the making of such figures being perceived as having a negative impact on the growing of the plant's stem winding around the stake: it would favor the entanglement of the stem, slowing down the plant's growth. Sand drawings and string-figures can both be analyzed as "entanglements" or "knots". This prohibition seems to indicate that the Ambrymese perceive a link between the making of these "entangled figures" and the possible vegetal knots that can arise during the development of the stem. Therefore, one can thus hypothesize that the procedures

leading to either sand or string patterns can interfere in the normal course of the vital process of growing.

Fig. 5. Yam growth and entanglements © Vandendriessche

In Northern Ambrym, as well as in the other societies where I carried out fieldwork, many people know how to perform numerous string-figures, and I often had the opportunity to work with genuine "experts"[1]. Nevertheless, I have never met anyone with the ability or even the desire to invent a new string-figure. Furthermore, it is generally asserted by the Ambrymese practitioners that string-figures have been invented by their ancestors "long time before". In contrast, a number of sand drawings are assumed to be of recent invention. For instance, the sand drawing poar (sea bird) would have been invented/created a century ago by the Ambrymese RirrRirr, inspired by a number of white sea birds sitting in a trench used for planting taro plants (sitan) in his garden.

Fig. 6. Left: Sand drawing *poar* (sea bird). Right: Sand drawing *lio* (a tree) created by a young Ambrymese © Vandendriessche

Furthermore, it is sometimes said that some young people do in fact create novel

[1] By experts, I mean people who are recognized as the most knowledgeable in either string-figure making or sand drawing practices by the other members of the community. These practitioners generally know almost all the procedures known in the village and are able to perform them slowly, step by step, operation after operation,

sophisticated sand drawings, after having learnt the traditional ones from the elders. A knowledgeable sand drawing Ambrymese practitioner, in particular, showed me the drawing *lio* (a tree), asserting that the latter has been created a decade ago by a young man living in Northern Ambrym. However, I have never had the opportunity of meeting such people, willing to invent new procedures. It would be of fundamental importance to work with such practitioners, in order to study how they proceed to invent new sand drawings and the logical system involved in such creation processes in particular.

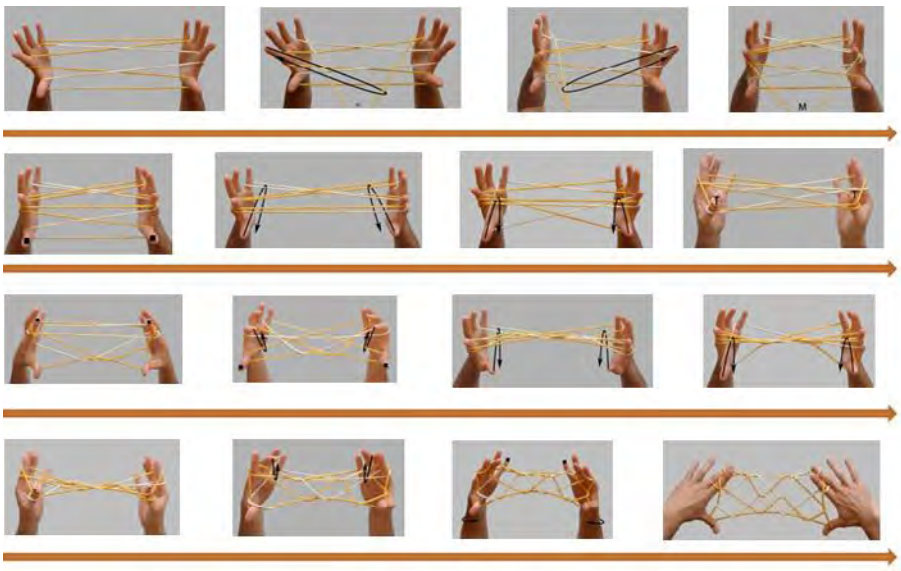
As the ethnomathematical study of both Ambrymese sand drawings and string-figures suggests, it is most probably through an algorithmic practice, aiming at exploring the combinatorics of basic patterns, that these complex procedures have been created in the past in central Vanuatu.

3 ETHNOMATHEMATICS OF STRING-FIGURES AND SAND DRAWINGS

At a formal level, these two practices indeed share algorithmic and geometric properties, involving mathematical concepts such as operation, procedure, sub-procedure, iteration and symmetry.

3.1 Algorithmic aspects of string-figure and sand drawing practices

A string-figure can be analyzed as the result of a "procedure" (or "algorithm") consisting of a succession of "elementary operations"—, insofar as the making of any string-figure can be described by referring to a certain number of these operations (cf. Fig. 7)[2].



[2] See (Vandendriessche, E. 2015).

Fig. 7. String figure *wayu* (hairy yam), North Ambrym, Vanuatu © Vandendriessche

Most of these elementary operations can be defined as "geometric" (or "topological") operations which modify a given string configuration, transforming it into another (cf. Fig. 8.).

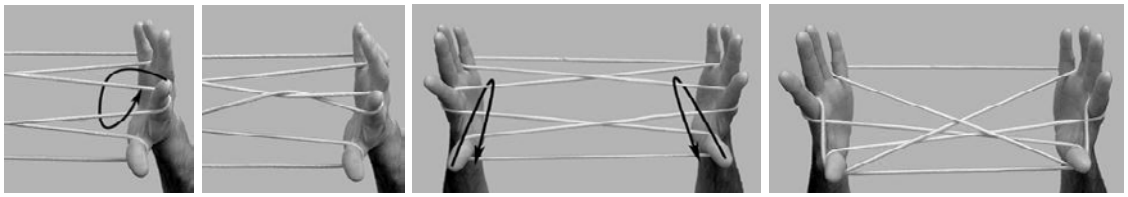


Fig. 8. Left: Operation *si* (twisting a loop). Right: Operation *hu* (picking up a string).

As mathematician Marcia Ascher has first emphasized—while analyzing in the 1980s the sand drawings collected by Deacon—the making of these figures also consists in an ordered succession of patterns, which can be seen as geometrical algorithms (Ascher, 1991, p. 30-65).

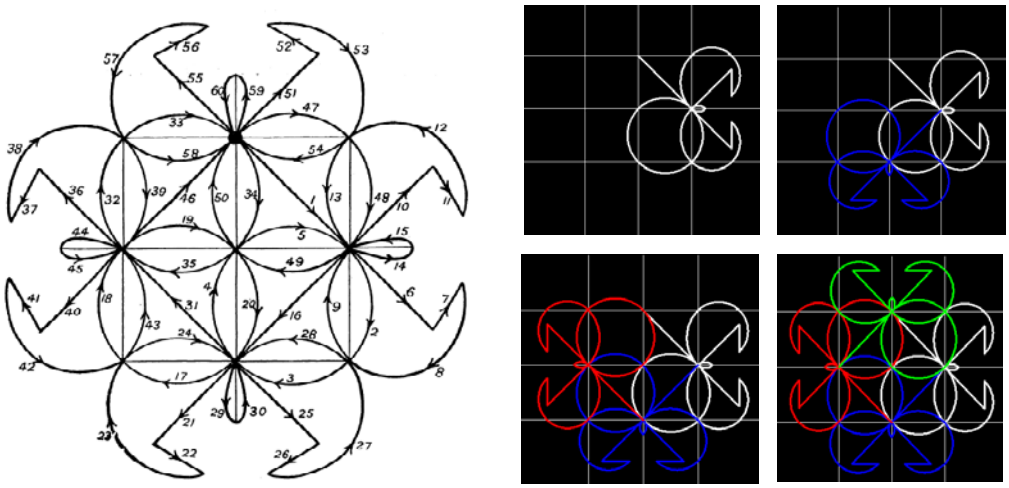


Fig. 9. Ascher's modelling of "Yam"[3] (Deacon, A.B. & Wedgwood, C. 1934, p. 148; Ascher, M. 1991, p. 52-54)

Some vernacular expressions are used by practitioners to refer to the basic movements involved in both activities (cf. Fig. 8 and 10). Although these vernacular terms usually differ from one activity to another, they are action verbs in both cases. The existence of these expressions suggests a local perception of the notion of "elementary operations or patterns" revealed by ethnomathematical analysis.

[3] Nowadays, the drawing named 'yam', collected by Deacon in the 1920s, is known as peng on Northern Ambrym.

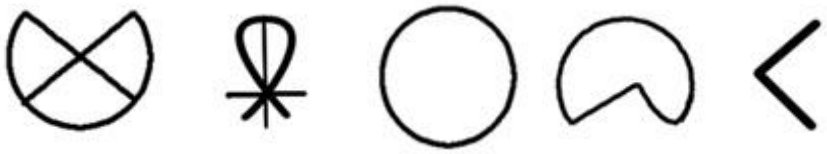


Fig. 10. *ütel mli kuvur ipeng hu*

Our comparative analysis of both corpora of figures has brought to light numerous "sub-procedures" *i.e.* ordered sets of "elementary operations" or "basic patterns" either iterated within a given procedure or repeated identically within several different procedures of the same corpus.

For string-figure making, these sub-procedures aim at making either basic string patterns or complex crossings (cf. Fig. 11), whereas for sand drawings, they allow the practitioner to draw different motifs made of several basic patterns (cf. Fig. 9 above) or to implement a particular algorithm for completing the grid (cf. "turtle algorithm", see Fig. 15. below). The ubiquitousness of such sub-procedures in both corpora suggests comparable operational practices in the creation of sand drawings and string-figures.

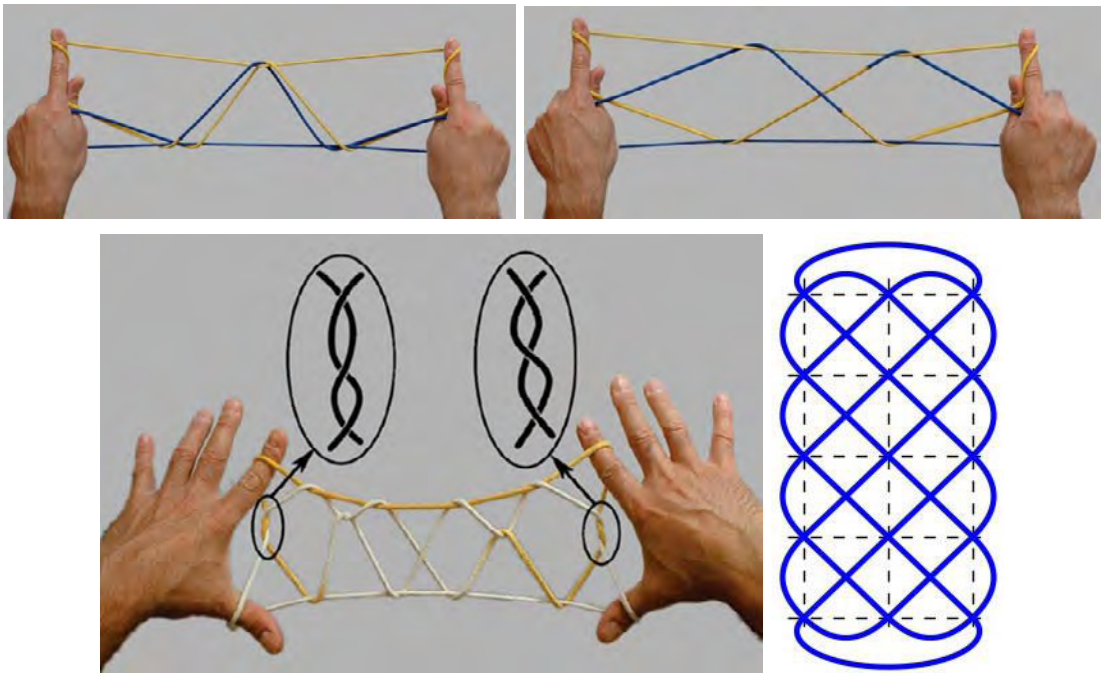


Fig. 11. Upper: two basic string patterns. Lower: complex (string) crossings and sand drawing pattern completing the grid © Vandendriessche & Da Silva

The making of sand drawings, as well as that of string-figures, seem to be perceived by the Ambrymese as cyclical processes. As often pointed out by practitioners, using the specific term parite (literally "returning to the starting point"), it is indeed essential to end

a sand drawing where it has begun. Similarly, a string-figure is usually shown only for a few seconds, before being undone by the practitioner who thus obtains the original loop from which he started the procedure. This seems to indicate that a string-figure is seen simply as a stage of the procedure. Moreover, the undoing of the figure appears to be included in the whole process of performing a string-figure.

3.2 Shared mathematical properties

Most of the figures drawn either in the sand or with a string have at least one symmetry axis. In the practice of sand drawing, the term *tahitu* (literally "the same on the other side") refers to the action of successively making a given pattern on one side of the drawing and the symmetrical pattern on the other side. Remarkably, in the practice of string-figure making, when the same ordered sequence of operations has to be performed symmetrically on both hands, the practitioners most often proceed in two stages, performing the operations on one side, and then on the other. The same term *tahitu* is actually used to refer to this operational process.

Fig. 12. Left: *konan lipang* (banian tabu). Right: *rom* dance, North Ambrym © Vandendriessche

The omnipresence of symmetries is an important feature in both corpora of figures, and sometimes underlined by either the names given to the figures or the stories (or myths) which accompany the making of some of them. For instance, the sand drawing konan lipang (banian tabu) is accompanied by a narrative describing the birth of the Northern Ambrym rom dance. The story starts with two women, sitting down on both sides of a banian tree, both of them weaving a mask for their children. Even though they could not see each other, these two women thereafter realized that they had made exactly the same mask.

Fig. 13. Jaeck displaying the string-figure *be mkor be* (shark running towards another shark), Fona, Northern Ambrym, Vanuatu © Vandendriessche

In the case of string-figure making, the symmetry of the final figure is sometime related to the representation of the same object or being on both sides of the figure. This feature can be further emphasized through the vernacular name given to the figure. For instance, the string-figure be mkor be represents two sharks symmetrically: a male and a female swimming towards each other.

In a comparable way in both corpora of string-figures and sand drawings from Northern Ambrym, some algorithms have been used as a basis for creating other procedures. For instance, the three string-figure procedures *Ololtamere* (coconut germ), *Warmupta* (bread fruit stem), and *Ralgienburbur* (eye of a flyingfox), all start with the same sub-procedure.

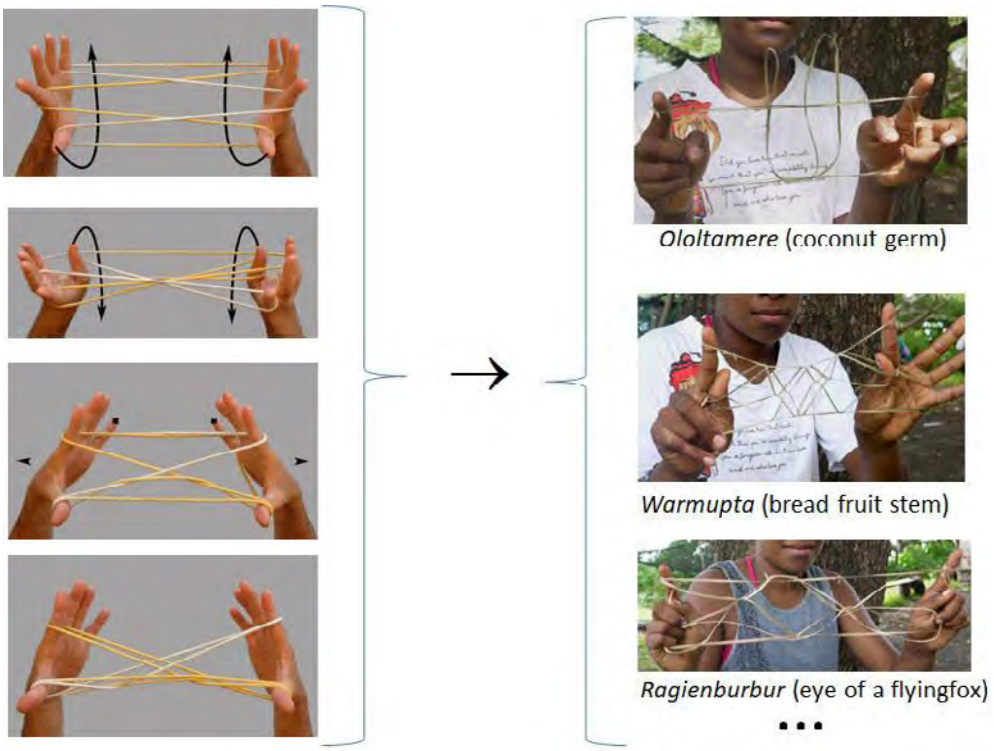


Fig. 14. Same sub-procedure involved in several string-figure procedures

Concerning the sand drawing practice, the algorithm that we will call "turtle algorithm" is involved in the making of different sand drawings. Sometimes, this algorithm can be readily identified, as is the case for the sand drawing "turtle" (on a 3×5 grid of 3 vertical lines and 5 horizontal lines) and kil (grasshopper) on a 3×4 grid (cf. Fig. 15) [4].

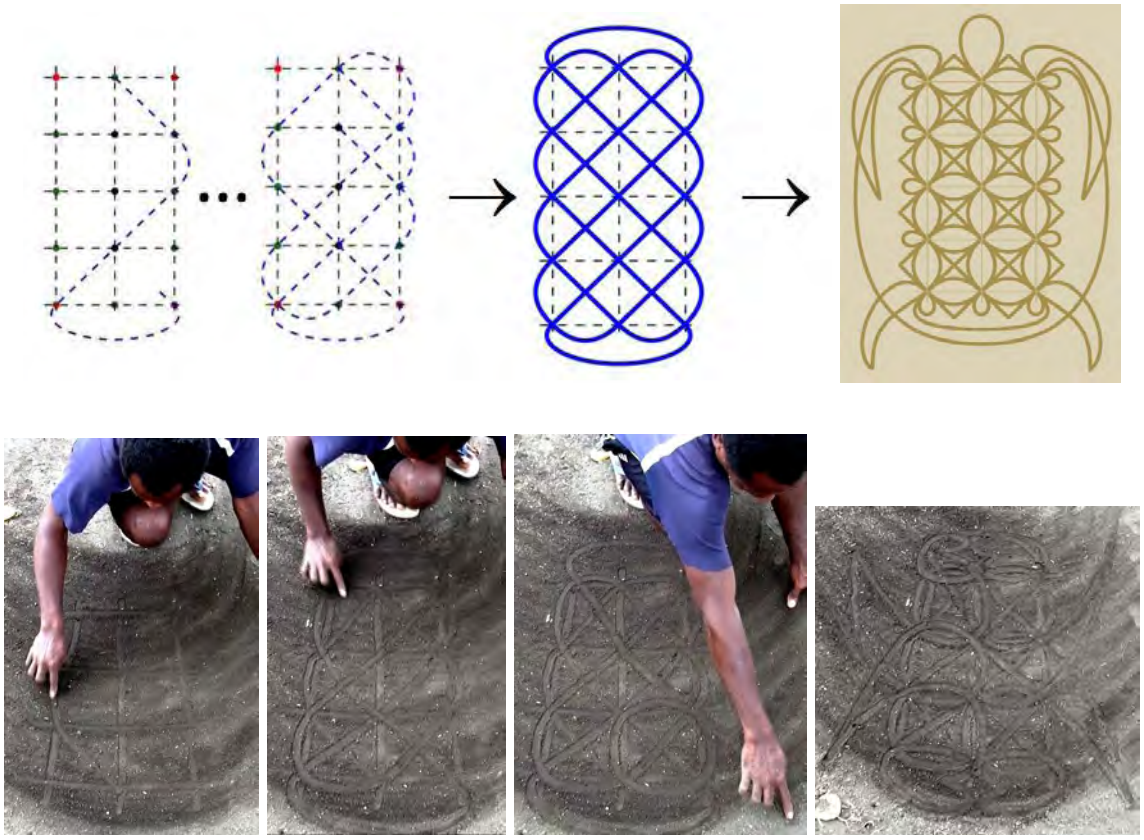


Fig. 15. Upper: "turtle algorithm" © Da Silva. Lower: Making of *kil* (grasshopper) © Vandendriessche

However, in some cases, it is through a topological transformation that the "turtle algorithm" can be recognized. For instance, it can be demonstrated that this algorithm is performed in the making of the sand drawing poar (shown in Fig. 6). As indicated in Fig. 16, the final drawing poar (a) contains the sub-drawing (b). The basic pattern called iitel (cf. Fig. 10) can be analyzed as a way of passing from a node of the grid to the next (horizontally or vertically). When replacing each iitel by an arc (cf. Fig. 16. Lower), and deleting the upper five small loops, we obtain the pattern (c) which results from the "turtle algorithm" implemented on a grid (2×5)[5].

[4] The diagrams in Figures 15 & 16 have been borrowed from a doctoral work in progress conducted by Alban Da Silva under the author's supervision. Da Silva is currently carrying out ethnomathematical research aiming at gaining a better understanding of the mathematical aspects of the practice of sand drawing in Vanuatu. As part of this project, Da Silva has created a digital modeling tool in order to rewrite the sand drawing procedures and display the final figures on a screen (Da Silva, A. 2017).

[5] This is one of the outcomes of a collaborative paper that Alban Da Silva and myself are currently preparing for publication. This work aims at analyzing the mathematical properties of the sand drawings that I have collected since 2006 on North Ambrym, in their links to specific cultural patterns.

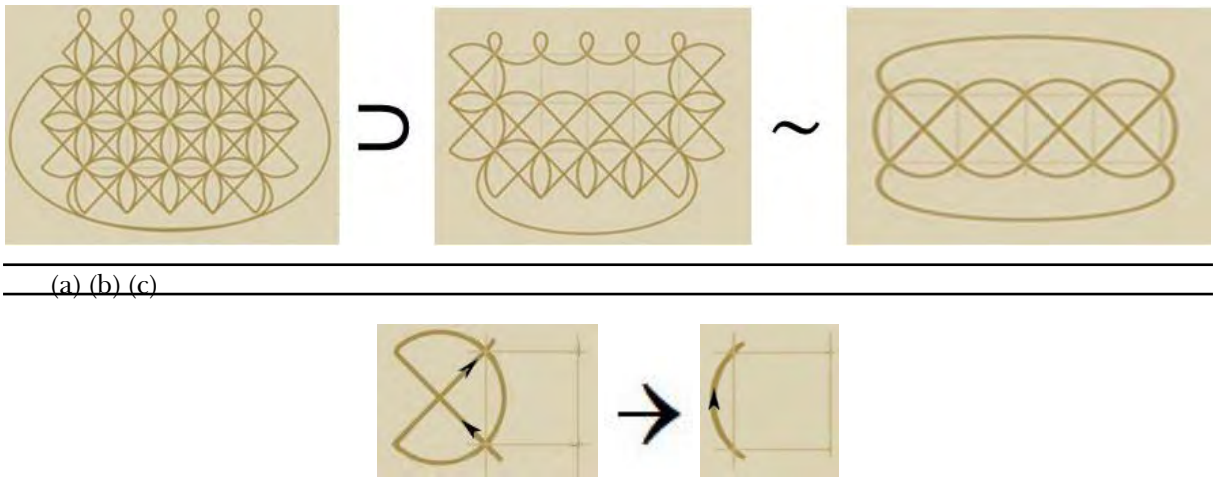


Fig. 16. Upper: Turtle algorithm involved in the making of *poar*.
Lower: Transformation of the pattern *iitel*. © Da Silva

The concept of "iteration" is ubiquitous in both corpora. In many string-figures and sand drawings, we can analyze the iteration of a pattern as a consequence of the iteration of a sub-procedure: for string-figures, an ordered sequence of operations, and, in the case of sand drawings, an ordered sequence of basic patterns (cf. Fig. 9). Furthermore, vernacular expressions—uniform in both activities—explicitly express the iteration of a pattern or a sub-procedure.

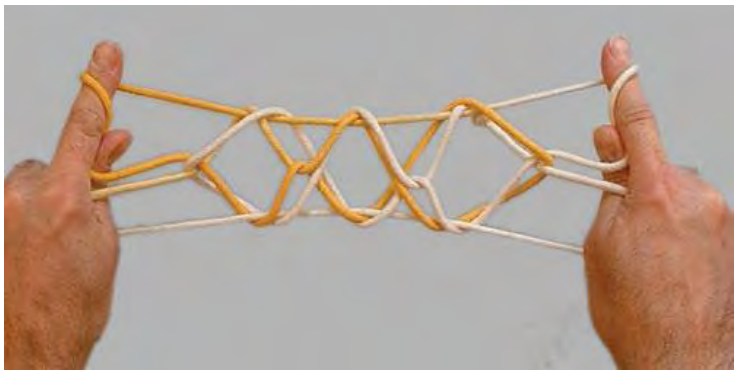


Fig. 17. String figure *meya* (red fruit), resulting from the iteration of a same pattern
© Vandendriessche

Finally, some Ambrymese string-figures suggest that practitioners have elaborated some procedures—or paths—leading to identical or very similar final figures. In a related way, in the case of sand drawings, it can be shown that different paths have sometimes been created to obtain exactly the same final drawing, varying the order in which the various segments are drawn.

This brings forward the interest that some practitioners had in the procedures: if they were only interested in the final figures, they probably would not have bothered devising different procedures, which display identical figures.

4 CONCLUDING REMARKS

We have seen that the Ambrymese string-figure and sand drawing practices are both locally conceptualized as a way of representing things or beings, and are embedded in the same system of prescription/prohibition, related to their negative impact on the growing of yams. On another level, their creation very likely required an intellectual task of selecting "elementary operations" or "basic patterns", and organizing them in procedures. Both string-figures and sand drawings thus appear as the result of genuine algorithms.

These practices are both of a "geometrical" order, insofar as they are based on investigations into complex spatial configurations. Several recurrent phenomena confirm this point: in particular, the organization of basic operations in sub-procedures, the use of iteration, and the search for different paths leading to the same figure, are ubiquitous in both practices.

These initial results suggest that carrying out a formal comparison—first within a given society, and thereafter from one society to another—of cultural and cognitive aspects of different practices comprising a geometric and algorithmic character (such as string-figure making and sand drawing, but also, mat making, basketry, etc.), should lead to a better understanding of how these practices are locally conceptualized as well as correlated with one another in various ways, in their terminology for instance or through other cultural patterns. At the same time, the comparison of the combinatorial properties at work in these activities should contribute to an improved understanding of the nature of mathematical knowledge and practices involved in these various activities.

REFERENCES

BELL, F. (1935). Geometrical art. *Man*, 35, p. 16.

CAVEING, M. (2004). *Le problème des objets dans la pensée mathématique*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

CHEMILLIER, M. (2011). Fieldwork in Ethnomathematics. In N. Thieberger (ed.), *The Oxford Handbook of Linguistic Fieldwork* (pp. 317-344). Oxford: Oxford University Press.

DA SILVA, A. (2017). *Les dessins sur le sable du Vanuatu : une analyse ethnomathématique*. Lecture given as part of the "Institut de recherche sur l'enseignement des mathématiques de Paris" (IREM Paris 7) Seminar. URL: http://www.irem.univ-paris-diderot.fr/calendrier/seminaire_de_lirem_du_13_decembre/

DEACON, A. B. & WEDGWOOD, C. (1934). Geometrical drawings from Malekula and other Islands of New Hebrides. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 64, p. 129-175.

DESROSIERS, S. (2012). Le textile structurel : Exemples Andins dans la très longue durée. *Techniques et culture*, 58 (2), p. 82-103.

DICKEY, L. A. (1928). *String figures from Hawaii, including some from New Hebrides and Gilbert Islands* (Reprint Edition 1985, Germantown, New York ed., Vol. Bulletin n°54). Honolulu, Hawaii: Bishop Museum.

EGLASH, R. (1999). *African fractals. Modern computing and indigenous design*. New Brunswick: Rutgers University Press.

FRANÇOIS, K. & VANDENDRIESSCHE, E. (2016). Reassembling mathematical practices: A philosophico-anthropological approach. *Revista Latinoamericana de Etnomatemática*, 9 (2), p. 144-167.

GALLIOT, S. (2015). Le tatouage samoan et ses agents : images, mémoire et actions rituelles. *Gradhiva*, 21, p. 159-183.

GLADWIN, T. (1986). *East is a big bird. Navigation and logic on Puluwat atoll*. London: Harvard University Press.

HACKING, I. (2014). *Why there is philosophy of mathematics at all?* Cambridge: Cambridge University Press.

HORNELL, J. (1927). *String figures from Fiji and Western Polynesia* (Reprint edition 1971, Germantown, New York: Periodicals Service Co ed., Vol. 39). Bishop Museum.

LANDTMAN, G. (1914). Cat's Cradle of the Kiwaï Papuans, British New Guinea. *Anthropos*, 9, p. 221-232.

LAYARD, J. (1942). *Stone men of Malekula. Vao*. London: Chatto & Windus.

MACKENZIE, M. A. (1991). *Androgynous Objects: String Bags and Gender in Central New Guinea*. Amsterdam: Hardwood Academic.

MANCOSU, P. (ed.) (2008). *The Philosophy of Mathematical Practice*. Oxford: Oxford University Press.

MAUDE, H. (1978). *Solomon Island String Figures*. Canberra: Homa Press.

NOBLE, P. D. (1979). *String Figures of Papua New Guinea*. Boroko: Institute of Papua New Guinea Studies.

VANDENDRIESSCHE, E. (2015). *String figures as mathematics? An Anthropological Approach to String Figure-making in Oral Tradition Societies*. Studies in History and Philosophy of Science, 36. Switzerland: Springer.

VAN KERKHOVE, B. & VAN BENDEGEM, J.-P. (2007). *Perspectives on Mathematical Practices: Bringing Together Philosophy of Mathematics, Sociology of Mathematics, and Mathematics Education*. Dordrecht: Springer.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 041. Care encounters: Creating knowledge and boundaries

PUBLICLY PRIVATIZED: INTERPRETING RELATIVE CARE SUPPORT SERVICES IN FINLAND AND THE NEOLIBERAL REFORM OF NORDIC WELFARE STATES

Erika Takahashi
Chiba University

Abstract

Neoliberal reform of the social-democratic welfare regime is an ongoing phenomena in Finland. For the last ten years, there has been a continuous shift of focus in social services from institutional care to home care. Private enterprises have been slowly substituting public service providers. And most importantly, this reform has been promoting and supporting intimate care practice. The Relative Care Support Act of 2005 ensures that intimate caregivers receive a financial allowance and respite from their caregiving tasks. By ensuring the rights of "relative caregivers", this law regards them to some extent as formal workers. Moreover, the law broadens the definition of relatives to almost anyone with or without consanguineal or conjugal ties.

This paper examines the consequences of the systematic promotion of informal care within the neoliberal reform of Nordic welfare states. How are the contradictory natures of "being relative" versus "being professional" reconciled? What kind of practices make relative caregivers stand out from ordinary relatives? Based on ethnographic details obtained during fieldwork in a Finnish municipality from 2001 onward, the paper describes the neoliberal "carescape", in which the various boundaries (between homes and institutions, formal and informal care, and public and intimate spheres) are under re-negotiation.

Keywords: eldercare, Finland, neoliberalism, kinship

INTRODUCTION

Care is an inherently dichotomous idea. Its contemplation provokes dichotomies such as home versus institutional care, relative versus professional care, or private versus public care. While precise framing varies with context, public debates usually position one type of care as superior to opposed types of care, because "it evokes the goods and bads that are at stake in care practices" (MOL, MOSER and POLS 2010, 11). Based on such public debates, reform of a care system is generally thought to entail a shift of focus between two opposed ideologies: for example, the construction of welfare states versus the privatization of the care system.

However, this paper argues against this assumption. Care reform is not a shift of focus between dichotomous ideologies, but a shift in the position of the boundary itself. For example, neoliberal reforms of care systems are ongoing all over the world. Finland, the site of the anthropological fieldwork discussed here, is not an exception. There have been various changes imposed on the care system, but the systematic promotion of informal care is one of the most prominent challenges to the care dichotomy—a challenge considered by this paper to form part of the neoliberal reform of Nordic welfare states. By questioning how the contradictory natures of "being relative" versus "being professional" are reconciled, and what kind of practice makes relative caregivers stand out from ordinary relatives, the boundary drawn between these ideas will be analyzed.

With these questions in mind, this paper examines municipal relative care support in suburban/rural Finland. The data is based on ethnographic fieldwork conducted from 2001 onward in a municipality called "Archipelago Town." As the pseudonym indicates, this municipality consists of many islands. With a mid-sized population of around 15,000, the town has been providing sufficient amounts of both institutional care and home-based care to meet the citizens' needs for a few decades.

However, there has been municipal promotion of informal care practices in Archipelago Town since the beginning of the twenty-first century. Since the Relative Care Support Act of 2005, Finnish municipalities have been trying to encourage relatives to take care of their own, by providing official support. But relative care has not been a prominent practice in Finland, as it is in conservative regimes of care like that of Japan. Hence, this promotion constitutes a process of redrawing the boundary between formal and informal care.

THE NORDIC WELFARE STATE AND ITS NEOLIBERAL REFORM

It is important to note that in Finland the state is still responsible for senior citizens in need of care: there is no legal obligation for children to support their parents. Relatedly, the size of the households dwelling unit is rather small. Statistics shows that about the half of the population aged over 65 years lives alone (STATISTICS FINLAND, 2018).

As a social-democratic welfare state, Finland has provided sufficient care to those who need it. But since around 2010, various reforms of public care services have been imposed under the neoliberal doctrine. In Archipelago Town, the biggest change has been de-institutionalization. The number of clients in nursing homes decreased from 108 in 1983 to 50 in 2015.

On the other hand, the introduction of a competitive market to the care sector has proven to be difficult to achieve in Archipelago Town. Although the number of private

care service providers is increasing in urban areas (PUTHENPARAMBIL and KRÖGER 2016; ALISMAA 2015, 20), municipalities are still the main providers of social services in rural areas (ALISMAA 2015, 22). Archipelago Town is an especially difficult case because it is a bilingual municipality with roughly half the population speaking Swedish and the rest Finnish; as a result, care workers are expected to speak both languages equally fluently. This prerequisite condition makes private care service providers reluctant to develop businesses in this area. Consequently, public care reform in Archipelago Town has not seen much involvement from private care businesses. Instead, public care organizations have been trying to promote informal care provided by relatives.

The Relative Care Support Act of 2005 had a huge impact on the promotion of informal care by giving it political support. The law ensures that relative caregivers receive a financial allowance and respite from their caregiving tasks. This act treats relative caregivers as "care workers," with a monthly income and three days off from work per month. By protecting their workers' rights, this law treats relative caregivers as though they were professional care workers.

Another important aspect of this law is the definition of relatives. The new law defines relative care (Fin. *omaishoito*; Swe. *närståendesvård*) as "taking care of elderly or handicapped people, or people with diseases, by relatives or someone who is near the one in need of care (my translation)." Logically, the law broadens the definition of relative to almost anyone with or without consanguineal or conjugal ties. This has certainly widened the range of "relatives."

The law implies that relative care is not a duty but an occupation one can choose. Relative caregivers are seen a hidden human resource that could save the future of public social services.

RELATIVE CAREGIVERS IN ARCHIPELAGO TOWN

With this legal backing, the number of relative caregivers is increasing rapidly in Archipelago Town. While there were only 82 relative caregivers recognized by the municipality in 2001, this number increased to 123 by 2012. Those registered caregivers are not only the spouses and children of those in need of care but also siblings, relatives, and neighbors.

According to an administrator in charge of municipal relative care support, there were some relative caregivers who were notable for their genealogical distance. One caregiver was a neighbor who owned a summer cottage in the area in which the care recipient lived but who usually lived in nearby city. Nevertheless, the care recipient

refused to receive any care services except from this neighbor. The second caregiver was the wife of a brother of a wife of a care recipient's son. There was no one else who could take care of this care recipient. This person's house was on an island so remote that even meals-on-wheels service was impossible (there is a legal restriction on driving distance). The third caregiver was the wife of the grandson of a care recipient. They lived on an island that ferries visited only twice a week. The fourth caregiver was the wife of the son of a care recipient, and the fifth was the niece of the care recipient.

These caregivers were the only choice available for the care recipients. The administrator said, "In peripheral areas, there is no one who could look after those elderly persons in need of care. If it were in the town centre, some people might be too old to be recognized as a relative caregiver, but in a real archipelago area, they are the only choice." For those who do not have very good reasons to commit to those who require care, the relative support service created an incentive to care. In other words, the broadened range of the term "relative" is enabled by the newly created "formality" of informal care.

PROFESSIONALITY OF RELATIVE CARE

Nevertheless, it is important to note that the designations of relative caregivers and providing support for them are a controversial issue for municipal employees. For example, there was a single mother who asked for a ride to buy some clothes for her handicapped child but was denied. The municipal administrator decided that the it is not appropriate to provide transportation for this mother, because the disability of her child is irrelevant to her difficulty in shopping. The other case is a son who claimed to be taking care of his father because he prepares food. He sent the application to be a registered relative caregiver but was denied in a municipal meeting. As implied in these examples, municipal officers need to differentiate the *inherent* difficulty faced by relative caregivers from the *general* difficulty experience by all families. Thus, the professionality of relative caregivers is in question.

To examine this professionality contested within relative care support practice, I shall describe a case where the qualifications of the relative caregiver became an issue. Maria, who is a female in her early 90s, took care of her husband, Ben, a male in his early 90s, as a relative caregiver. However, she had a memory problem that was getting worse. When a home care worker visited them one evening, Maria was making a morning coffee. After the care worker changed Ben into his pajamas, Maria and Ben started drinking evening tea. Because they had so much caffeine in the evening, the two must have been awake quite late; the home care team leader guessed this was the case because awakening them in the morning was very difficult.

Later I asked the administrator of relative care support about Maria's case. She said, "You have to respect them even if their choice is not the best one. But it is really hard." Then, addressing whether Maria could continue being a relative caregiver, "I always try to think what would happen to this person if I made them quit being a relative caregiver. Maria will surely take care of Ben. If so, it is better to have some support. Probably we would stop the payment and keep the service. There was such a case before."

In contrast to relative caregivers in remote areas whose qualifications are overlooked, Maria and Ben live in a high-rise building in the city centre. Therefore, depending on the availability of human resources, municipal officials direct their attention to either the intimate nature of the caregiving relationship or the objective skills of a caregiver.

While Maria is a relative caregiver, caregiving practices are also carried out by relatives who are not registered. Such unregistered relative care is regarded to be "easy". For example, it is common for adult children to take care of their parents and older relatives: grocery shopping, decorating rooms (for the Christmas season), cleaning, making phone calls, filling in application forms, attending care meetings, reminding care workers their relatives' condition… such practices have been performed since before the neoliberal reform. Even though grocery shopping and cleaning services can be purchased and help completing public documents can be provided by church personnel or volunteers, they are regarded to be domestic affairs or tasks.

The domestic aspect of care stands out when the caregivers are parents who take care of children under three years old with disabilities, whom the municipality has never certified as relative caregivers. Even a non-handicapped baby needs an adult's care. Tasks like feeding, changing diapers, or bathing are done by "normal" parents, not by professional caregivers. Therefore, parents of infants with handicaps must wait until their baby turns three years old to be registered as relative caregivers.

As a principle, the border between care work and informal caregiving is drawn based on the professionality of the practice, which contrasts with domesticity of care. This is emphasized when we examine unregistered care practice. However, in the sparsely populated region, availability is what counts; for older couples, the caregiver's welfare and the relationship between caregiver and recipient matter more. Thus, during the process of providing municipal support for relative caregivers, objective skill, residential area, and the caregiver's well-being are weighed.

CONCLUSION

At the beginning of this paper, it was noted that the idea of care itself connotes dichotomy. A change in a care system is often regarded as a shift of focus within this

dichotomy: in this case, the neoliberal reform of Finland's social democratic care system has been explained as a shift of focus from the domain of public care to that of informal care. However, municipal support for relative care incorporates relative caregivers into the public territory of care. In other words, the public territory of care is expanding while the informal domain relinquishes territory.

At the same time, there is a diversification of caregiving relationships, and as a result, an extension in the understanding of who relatives are. The relatedness created by the practices of caregiving binds caregiver and care recipient as "relatives" in performative form. Therefore, relative care practice must be assessed by the municipal support system based on professionality versus domesticity, rurality, and the caregiving relationship. Thus, the boundaries between homes and institutions, formal care and informal care, and the public and intimate spheres are constantly redrawn in the neoliberal "carescape" (MILLIGAN and WILES 2010).

REFERENCES

ALISMAA, R. 2015. "Appendix." In *Terveys- ja Sosiaalipalvelujen Henkilöstö 2013*. Helsinki: Terveyden ja Hyvinvoinnin Laitos.

MILLIGAN, C. and WILES, J. 2010. "Landscapes of Care." *Progress in Human Geography* 34(6): 736–754.

MOL, A., MOSER, I., and POLS, J. 2010. "Care: Putting Practice into Theory". In *Care in Practice: On Tinkering in Clinics, Homes and Farms*, edited by A. MOL, I. MOSER, and J. POLS, 7–26. Bielefeld, Germany: Transcript Verlag.

STATISICS FINLAND. 2018. *Dwellings and housing conditions* [e-publication]. Helsinki: Statistics Finland. Referred 27 July, 2018. http://www.stat.fi/til/asas/index_en.html.

PUTHENPARAMBIL, J. M. and KRÖGER, T. 2016. "Using Private Social Care Services in Finland: Free or Forced Choices for Older People?" *Journal of Social Service Research* 42(2):167–179.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 082. Food matters in Anthroplogy: debates, limits and challenges

DIEUREUDIEUF SERIGNE TOUBA![1] ALIMENTAÇÃO E RELIGIOSIDADE ENTRE A COMUNIDADE SENEGALESA EM PORTO ALEGRE

Evelize C. Moreira[2]
UFRGS

Resumo

O ensaio a seguir traz um recorte de meu trabalho de campo entre senegaleses em Porto Alegre. Considerando a alimentação como um aspecto que vai além do biológico, mas principalmente, que traduz muito de nossos elementos culturais, trago um relato sobre a celebração do Grande Magal de Touba, ocorrida na capital gaúcha no dia 08 de novembro de 2017, o evento se configura como o maior e mais tradicional do ramo islâmico Mouride. Como veremos, o espaço dessa celebração, através da alimentação decodifica e comunica diversos aspectos da sociedade senegalesa.

Palavras-chave: Senegal, migração, comida, Grande Magal de Touba

DIEUREUDIEUF SERIGNE TOUBA! FOOD AND RELIGIOSITY AMONG A SENEGALESE COMMUNITY IN PORTO ALEGRE

Abstract

The following essay brings a clipping of my field work among Senegalese in Porto Alegre. Considering food as an aspect that goes beyond the biological, but mainly, which translates most of our cultural elements, I bring a narrative of the celebration of the Great Magal of Touba, held in the capital of Rio Grande do Sul on November 8, 2017. The event is the largest and most traditional of the Mouridism. As we shall see, the space of this celebration through food decodes and communicates various aspects of Senegalese society.

Keywords: Senegal, migration, food, Great Magal of Touba

[1] Expressão em wolof, língua mais falada no Senegal, que traduzida para o português significa "Obrigada Serigne Touba!"

[2] Mestranda em Antropologia Social pelo PPGAS- UFRGS

INTRODUÇÃO

O relato que se dará neste ensaio é decorrente de meu trabalho de campo, iniciado em julho de 2017, para meu projeto de dissertação de mestrado. Como proposta inicial, a ideia seria pesquisar alimentação, e mudanças de hábitos alimentares em contextos específicos de refugiamento. Essa proposta no campo da antropologia da alimentação se mantém, no entanto, os interlocutores mudaram em relação ao que se intencionava inicialmente. Nossas realidades etnográficas vão traçando nossos caminhos, e sendo eu mesma, uma estrangeira em terras gaúchas, ainda que brasileira, só pude dimensionar como de fato seria meu campo quando cheguei a Porto Alegre. Meu encontro com Porto Alegre, e decorrentemente com senegaleses trabalhando nas ruas da cidade convergiram com aquilo que constantemente na antropologia chamamos de estranhamento. Apesar de já estar familiarizada com estudos migratórios, residir em uma capital pela primeira vez, me fez atentar a aquele fenômeno escancarado nas ruas da capital gaúcha. Ainda estou num processo de aprendizagem, pois, me envolver em um campo com migrantes senegaleses têm sido um momento de vastas descobertas, não apenas sobre meus informantes, mas, do mesmo modo, como pesquisadora e sobre formas e etapas de inserção na pesquisa, que em algum momento, pensei haver um "passo a passo".

Atualmente, atrás somente de haitianos, senegaleses se configuram como o maior grupo que cruza fronteiras do Peru com o Brasil. A travessia é feita por pessoas denominadas "coiotes", e valores que ultrapassam três mil dólares por pessoa são cobrados pela travessia que totaliza nove dias, saindo do Senegal e passando por lugares como Madri, Quito, Lima, e por fim Acre, já em solo brasileiro. Outros fazem o trajeto entre Equador, Paraguai, Argentina, e finalmente Rio Grande do Sul. Segundo matéria veiculada pelo jornal Estadão em julho de 2015, de janeiro a outubro de 2014 os senegaleses foram os maiores solicitantes de refúgio no Brasil para o Comitê Nacional de Refugiados (Conare), no entanto, não considerados como refugiados pelas leis migratórias brasileiras senegaleses encontram dificuldades para se manter no país.

Os processos migratórios são inerentes ao ser humano. Em toda história, podemos observar deslocamentos constantes em diferentes regiões do mundo, onde os sujeitos estão em contínuo movimento, por iniciativa, a contragosto, por desígnio ou por rebeldia. Neste contexto, vemos a migração laboral de senegaleses e senegalesas envolvidos em um mecanismo migratório. Neste mecanismo, há todo um ciclo envolvendo expectativas, e projetos de vida que só podem ser alcançados fora de seu país de origem, sendo alimentados por ilusões e discursos daqueles que migram e retornam para sua terra, onde a experiência por mais sofrimentos que possa trazer, deve ser partilhada de modo ficcional, para que as futuras migrações sejam sustentadas,

onde "o desconhecimento coletivo da verdade objetiva da emigração que todo grupo se esforça por manter constitui a mediação necessária através da qual se pode exercer a necessidade econômica" (Sayad,1998, p.44). Esses deslocamentos, além de promoverem transformações econômicas não apenas para estes migrantes, mas do mesmo modo, para o país de origem e país de destino, trazem ainda transformações no âmbito identitário desses sujeitos, afinal, seu sistema simbólico de identificação nacional pode se tornar embaçado frente a nuvem da mudança, onde sua cultura pode tornar-se diariamente questionada, quando inseridos em novos contextos culturais.

Atraídos por ofertas de trabalho, o Estado do Rio Grande do Sul tem sido um destino comumente procurado por senegaleses, principalmente a partir de 2012, e onde, em 2014, ocupavam o 22º lugar no ranking migratório para o Estado do Rio Grande do Sul, segundo o Instituto de Geografia e Estatística, Departamento de Polícia Federal, e Ministério do Trabalho e Emprego. Estes imigrantes são em sua maioria homens, jovens e muçulmanos, falantes de francês e wolof, e responsáveis, segundo a tradição senegalesa, pelo sustento dos pais aposentados. Segundo fontes orais de informantes, atualmente a Associação de Senegaleses em Porto Alegre conta em torno com 700 registros de senegaleses residindo em Porto Alegre, desses, apenas 15 registros são de mulheres.

Em sua jornada migratória, senegaleses trazem consigo seus históricos de vida, planos, e dentre outros elementos, sua religião e sistema alimentar. Em contato com migrantes senegaleses em Porto Alegre, tenho percebido além de outras características, um aspecto marcante entre a comunidade: a noção de *teranga*, que embora não tenha uma tradução, se configura como uma força hospitaleira que move a nação senegalesa. Em mais de uma vez, em campo, foi possível ouvir a expressão, *"somos um povo de teranga, muita teranga"*. O que se tem percebido é que a *teranga* senegalesa está intimamente ligada a religião e se dá principalmente através da alimentação e da preocupação em alimentar os irmãos e irmãs, que não apenas os de sangue. Dessa forma, acredito que o aspecto alimentar, torna-se um elemento de grandes possibilidades exploratórias no campo entre senegaleses e senegalesas em Porto Alegre. Não apenas em relação ao senso de comunidade, a alimentação traz aspectos de representação de processos culturais e reinterpretação da própria identidade nacional, onde crenças e hábitos alimentares estão em jogo. Assim, considerando que o ato de alimentar-se (e também de alimentar ao próximo) é um ato não apenas biológico do ser humano, a partir do olhar sobre a comida e práticas alimentares como cultura, e a partir de um recorte dentro de minha pesquisa, que se pretende mais ampla além da questão da alimentação e religião, trarei alguns elementos sobre comida e religiosidade entre a comunidade senegalesa a partir da celebração do Grande Magal de Touba, que foi realizado em Porto Alegre (e em todo lugar onde há senegaleses) no dia 08 de novembro de 2017.

COMIDA E RELIGIOSIDADE, PORQUE ESTUDÁ-LAS?

Como afirma Mintz (2000), a antropologia, desde seu início demonstrou interesse pela comida e pelas formas de comer. Comer é uma ação central do ser humano, não apenas pela frequência, mas pela possibilidade de escolha que cedo se apresenta. Desde o século XIX, com os estudos sobre sacrifício e comida promovidos pelo teólogo escocês Willian Robertson Smith, a antropologia tem empreendido na compreensão dos papéis que são desempenhados na organização da vida social através da alimentação. Os esforços teóricos e metodológicos na área da antropologia da alimentação, no entanto, foram realizados somente a partir dos anos 80 do século XX, mesma época em que começaram a despontar os primeiros estudos em alimentação na área das ciências sociais nos países da América do Sul. Para Contreras e Gracia (2011), abordar a alimentação como objeto de estudo quer dizer tecer a análise de uma ação que em seu caráter fisiológico tem sua necessidade definida principalmente em uma projeção sociocultural. Segundo Carrasco (2005), a antropologia da alimentação é aplicada com precisão na elucidação dos condicionantes culturais e sociais do comportamento alimentar reconstruindo cada sistema alimentar, entretanto, com o estudo da alimentação permeado continuamente pela dicotomia natureza *versus* cultura,

> temos que considerar a identidade alimentar na sua dupla dimensão biocultural, como complexo gustativo compartilhado por um grupo e como um universo simbólico interiorizado que informa àqueles que o compartilham os limites entre a cultura e a natureza, entre o que é próprio e o que é distante. (Carrasco, 2005, p.103)

Mary Douglas (1979), afirma que a escolha do alimento é sem dúvida a atividade que se encaixa de maneira mais desconcertante na linha divisória entre natureza e cultura, uma vez que, a alimentação não se configura somente como uma necessidade biológica, mas da mesma forma, é moldada pela sociedade. Sendo assim, uma análise de hábitos alimentares fora de seu contexto cultural, seria inútil. Com suas análises e pesquisa em três contextos diferentes, israelistas e a lei mosaica, aldeões do nordeste da Tailândia e os Lele de Kasai, a antropóloga pôde formular sua teoria de que regras locais de comestibilidade são modeladas em regras de comportamento social. Dentro das estruturas alimentares, caberia ao antropólogo identificar padrões inteligíveis, e decodificar a comida. Assim como Levi-Strauss em *Estructuralismo y dialéctica (1968)*, Douglas (1979) faz uma analogia do sistema alimentar com a estrutura da linguagem, onde existe início, meio e fim, no entanto, procura se afastar da análise binária, que segundo a autora é feita por Levi-Strauss, e do mesmo modo, busca afirmar que não existem maneiras universais de alimentação. Dessa forma, acredito ser de grande importância lembrar do clássico estudo estruturalista de Lévi-Strauss (1968), que ainda hoje guia grande parte dos estudos sobre alimentação

na área das Ciências Sociais, sobre o cru e o cozido, onde classifica a ação de cozinhar o alimento como cultural, e através do seu triângulo culinário sustenta que, assim como a linguagem, a cozinha é universal nas sociedades humanas. Segundo Goody (1995), para Lévi-Strauss, a cozinha de uma sociedade é uma língua que traduz inconscientemente a estrutura dessa sociedade. Em concernência, Maciel (2005, p.50) coloca a cozinha como "maneiras que são culturalmente estabelecidas, codificadas e reconhecidas de se alimentar, das quais os pratos são elementos constitutivos", sendo assim, a cozinha de um grupo vai além de uma quantidade de pratos característicos, sendo um conjunto de elementos que se referem a tradição e se articulam na direção de constituí-la como singular e reconhecível entre outras cozinhas. A autora afirma ainda que as cozinhas dos grupos agem como referenciais de identidade e estão sujeitos a constantes transformações.

A cozinha senegalesa tem certa influência da gastronomia francesa, devido ao processo de colonização, porém, incorporada com suas próprias iguarias e pratos, que integram temperos de países africanos e muçulmanos, e onde os amendoins senegaleses são considerados os melhores do mundo. Ingredientes como peixes, mariscos, carne de aves e cordeiro, fazem parte de sua alimentação diária, na qual arroz, cuzcuz e legumes são acompanhamentos. O prato típico do Senegal é chamado Thieboudienne (lê-se Ceebu Jën), que significa "arroz com peixe", em wolof. Ingredientes como peixe, arroz com caldo de legumes cozidos, cenoura, mandioca, berinjela, e pimenta estão presentes no prato, que é servido em um recipiente comum, onde todos comem juntos com as mãos. A carne de porco não é utilizada, por se tratar de um país muçulmano.

O que tenho percebido em campo, é que, os referenciais de identidade senegaleses giram em torno da prática da religião muçulmana, o que influência diretamente em seus hábitos alimentares não apenas no que concerne aos tabus religiosos de seu sistema alimentar, mas do mesmo modo na questão da comensalidade, de calendários festivos e na prática da *teranga* senegalesa. No entanto, é necessário entendermos que o islamismo, assim como outras religiões, não possui apenas uma corrente, e que as práticas islâmicas de meus interlocutores, e consequentemente a comemoração do Grande Magal de Touba dizem respeito diretamente ao ramo islâmico que seguem.

Marques (2011), traz em seu artigo sobre os muçulmanos no Brasil, o resultado de uma pesquisa realizada em mais de 200 países que revela que a população muçulmana configura 23% da população mundial, sendo que "Mais de 60% dos muçulmanos estão na Ásia e cerca de 20% no Oriente Médio e norte da África, sendo que essas duas últimas regiões têm a maior porcentagem de países de maioria muçulmana" (Marques, 2011, p.31). Ainda segundo a autora,

> No Brasil, ainda que os muçulmanos sejam uma minoria, são merecedores de maior atenção do meio acadêmico, pois fazem parte da *ummah* ou comunidade de crentes

> que vem crescendo, seja em função dos deslocamentos migratórios propiciados pelas integrações globais, pelo maior contato com a religião através dos meios eletrônicos – mídias e Internet – ou pela conversão. (MARQUES, 2011, p.32)

Marques sustenta ainda que,

> Os muçulmanos, que se inseriram de forma discreta no Brasil, passaram a ter maior visibilidade também em decorrência dos dilemas e conflitos gerados por essa imagem negativa que a mídia veicula. Temas relevantes – como o uso do *hijab*, o 11 de setembro, a divulgação do Islão, conversão, conflitos, adaptações das práticas religiosas – ajudaram à visualização desse grupo no país. (MARQUES, 2011, p.34)

Inteirados dessas questões, os senegaleses residentes em Porto Alegre se preocupam mais ainda em promover o Magal e gerar um espaço de acolhimento à sociedade portoalegrense, não apenas neste dia específico, mas com diversas outras ações promovidas pela Associação de Senegaleses de Porto Alegre. Especificamente os senegaleses e senegalesas residentes em Porto Alegre fazem parte de um ramo do islã denominado por mouridismo, e fundado no século 19 por Cheikh Ahmadou Bamba, qualificado como um servidor do profeta Maomé, pela etnia wolof, que é majoritária no Senegal. Atualmente 95% da sociedade senegalesa é muçulmana, sendo 30% a 40% seguidores do mouridismo.[3]

GRANDE MAGAL DE TOUBA, OU, O DIA EM QUE ME ENCONTREI COM A *TERANGA*

O Grande Magal de Touba se configura como a maior comemoração e peregrinação no Senegal, nesta data comemora-se a partida para o exílio do fundador do Muridismo, Cheikh Ahmadou Bamba, conhecido também como Serigne Touba. Durante a segunda metade do século XIX, o Senegal, como grande parte dos países da África Ocidental, esteve sob dominação colonial. Após a conquista dos reinos e o comprometimento do sistema econômico e social, as forças colonizadoras trilharam uma luta contra o islã, que se apresentava como obstáculo para sua tática de dominação. Foi neste contexto que Cheikh Ahmadou Bamba surgiu com a missão de salvaguardar os direitos dos senegaleses de adorar o Profeta Mohammad.

No ano de 2017 a comemoração do Grande Magal de Touba em Porto Alegre ocorreu no dia 08 de novembro, em concernência com a comemoração mundial, esta data não é fixa, o que a guia é o 18º dia do mês no calendário lunar. Apenas no Senegal, 3 milhões de pessoas se reuniam no mesmo momento na cidade de Touba, fundada pelo próprio Cheikh Ahmadou Bamba, e onde o mesmo foi enterrado.

[3] https://revistatrip.uol.com.br/trip-tv/senegal-sao-paulo-comunidade-africana-senegaleses-mourides-cheikh-amadou-bamba

A concentração para a caminhada até o local da celebração, em um ginásio chamado Soccer Associados, iniciou-se no Largo Glênio Peres, em frente ao famoso mercado público de Porto Alegre, e mesmo em um dia chuvoso, os senegaleses estavam presentes não apenas com seus cânticos e orações, mas distribuindo café a todas as pessoas que passavam por ali, sem distinção. Os elementos eram café senegalês e *croissant*. Após seguiu-se uma caminhada, pela avenida Farrapos, como um símbolo de peregrinação, até o local do evento. Segundo Imilan (2015), a produção pública de alimentos por migrantes, ancorada a uma concepção de identidade nacional, resulta em um fenômeno de várias dimensões, dentre elas, a integração econômica e transformação de paisagens urbanas, que perpassam por reconhecimento e renovação de uma narrativa de identidade nacional que é ressignificada e reapropriada através da experiência migratória. Desde o Largo Glênio Peres ao destino final, as ruas foram tomadas não apenas pelos integrantes da caminhada, mas por aquelas pessoas que num tom curioso batiam palmas, acenavam, e experimentavam um pouco da *teranga* senegalesa através dos alimentos que continuavam sendo oferecidos por todo o trajeto.

Figura 1 – Momento de oração e cânticos na concentração em frente ao Mercado Público de Porto Alegre (acervo pessoal)

O local do evento remontava uma grande mesquita, com tapetes distribuídos pelo ginásio, cadeiras para o público, separando homens e mulheres, espaço de mesas para o almoço, cozinha, e banheiros.

Figura 2 – Senegaleses dispostos nos tapetes de oração, já no local do evento (acervo pessoal)

Sendo uma festa totalmente ligada a resistência e serviço, a necessidade de alimentar as pessoas é quase como um carro-chefe da comemoração. Neste dia, desde o café da manhã, até o jantar, foram oferecidos gratuitamente não apenas para aqueles e aquelas que chegavam ao Magal, mas também a aqueles que passavam na rua, e trabalhadores do entorno. Um fato importante a se destacar neste relato é que, o local do evento era localizado na avenida Farrapos, que em Porto Alegre é popularmente conhecida como "cracolândia"[4], portanto, desde pessoas que viviam nas ruas do entorno, até senegaleses, convidados que já eram amigos de longa data dos senegaleses, pessoas que trabalhavam ao aos arredores, pessoas que simplesmente se interessaram pela festa através de anúncio, acadêmicos, e representantes políticos locais comiam todas e todos juntos, no mesmo espaço, sem distinção social, e muitas vezes acomodados nas mesmas mesas.

A preocupação em alimentar as pessoas era emblemática, e a pergunta *"já comeu?"* nos acompanhou por todo o evento. Inclusive, percebi que estar sentada em uma mesa com pratos vazios, apenas observando, após já ter comido, era algo que inquietava muitos dos senegaleses ali presentes, que levantavam de suas mesas e vinham me perguntar se já havia comido. Depois de um tempo, me relacionando mais intimamente com uma interlocutora, descobri que de forma alguma alguém pode sentir fome estando em uma "casa de Serigne Touba".[5] Como afirma Montanari (2004), que vê a mesa como uma metáfora para a vida, quando fazemos um convite para dividir uma refeição, não convidamos as pessoas simplesmente para comer e beber, mas sim para comer e beber

[4] Lugar popularmente conhecido pela reunião e muitas vezes residência de usuários de crack (cocaína solidificada em cristais).

[5] A casa de Serigne Touba é um local eleito por consenso entre os próprios senegaleses para que seja um lugar de acolhida na migração. Neste local, que é a casa de um casal, geralmente, senegaleses e senegalesas se encontram para comer juntos e fazerem suas orações. É como a casa de todos. Minha leitura é que a casa de Serigne Touba havia sido transferida simbolicamente para aquele local de evento, no dia 08 de novembro de 2017.

juntos, onde a linguagem da comida comunica e assimila os gestos que fazem sentido quando se come. Segundo o autor ainda, "la misma etimología de la palabra *convite* lo sugiere, pues identifica el vivir juntos (*cum vivere*) com el comer juntos" (Montanari, 2004, p.94). Rodrigues (2012), em sua pesquisa sobre alimentação e hospitalidade, nos transporta para a importância da simbologia de um banquete e a interação entre seus participantes,

> Dentro de seus múltiplos papéis, o banquete pode ser destacado através da forte função social que exerce nas primeiras civilizações, proporcionando integração entre os indivíduos. O que funda a refeição ou banquete é a comensalidade entre seus participantes, que remete a uma das expressões da solidariedade básica do grupo familiar ou da comunidade. (RODRIGUES, 2012, p. 88)

Outro ponto que chama atenção no evento é a grande fartura de alimentos, que também é capaz de nos revelar um valor comunicativo e de identidade social (Montanari, 2004).

Figura 3 – Mesa posta, comida e fartura (acervo pessoal)

O prato principal do dia era o churrasco, que segundo alguns de meus informantes, buscava agregar a cultura gaúcha para aquele momento de celebração, no entanto dentro dos preceitos muçulmanos da comida hallal (permitida), onde não se deve consumir carne de porco. A carne que estava sendo assada havia sido totalmente preparada pelas mãos dos próprios senegaleses. Foram comprados 5 bois, e abatidos no dia anterior a comemoração, com um corte na garganta, e devidamente tendo seus pedaços separados. Não apenas por uma questão econômica, há a tradição sacrificial da comida hallal, além

disso, ali estava sendo remontada uma tradição do Senegal, onde as famílias abatem os próprios animais em alguns momentos, principalmente em datas comemorativas. A questão da alimentação hallal, ou haram (proibida) dentro do islamismo está totalmente ligada ao que denominamos tabu religioso alimentar, onde as noções de puro e impuro permeiam a relação com o alimento e se comportam da mesma forma que as abominações do levítico, trazidos por Douglas (1966). No entanto, como o que é levado em consideração aos muçulmanos é o corão, temos passagens que deixam bem claras não apenas a restrição a carne de porco, mas do mesmo modo, ao álcool, que também não estava presente na celebração: " Ele só vos vedou a carniça, o sangue, a carne de suíno e tudo o que for sacrificado sob invocação de outro nome que não seja de Deus. " (Alcorão 2:173)[6], já em relação ao álcool, temos:

> "Ó vós que credes! As bebidas inebriantes, os jogos de azar, a dedicação às pedras e as adivinhações com setas, são manobras abomináveis de Satanás. Evitai-os, pois, para que prospereis. Satanás só ambiciona infundir-vos a inimizade e o rancor, mediante as bebidas inebriantes e os jogos de azar, bem como afastar-vos da recordação de Deus e da oração. Não vos abstereis, diante disso?" (Alcorão 5:90-91)[7]

Em Douglas (1966), podemos compreender que os preceitos religiosos em relação aos alimentos são considerados eficazes para aqueles que os seguem, e capazes de trazer tanto prosperidade quanto perigo. Soler (1998) afirma que os critérios que são escolhidos para distinguir os animais puros dos impuros dizem respeito aos seus órgãos de locomoção, para os animais terrestres, e elementos como ter o casco fendido, partido em duas unhas, ruminar são critérios de inclusão ou exclusão de animais da alimentação do crente. O porco, como nos traz tanto Soler (1998), quanto Douglas (1966), é um animal com a pata fendida, no entanto, não rumina, não se conformando então aos elementos de pureza. Esclarecida rapidamente essa questão, que considero de grande importância para compreendermos a alimentação senegalesa, que é guiada pela religião, devo afirmar que a carne, apesar de ser o prato principal da celebração, não foi o único elemento em destaque.

Para acompanhar o churrasco havia salada de alface e tomate, maionese de legumes com o preparo de maionese apimentada, e Thiebu Yapp (arroz com carne). Além dos pratos principais havia ainda frutas a vontade, café senegalês (que tem sua especificidade marcada pelo uso do cravo e por ser passado em um pano, em seu preparo), beignet (este bolinho nos remonta ao nosso típico bolinho de chuva, contudo é mais inspirado nas carolinas, doce típico francês, porém sem recheio), e batatas fritas. Os ingredientes

[6] https://www.islamreligion.com/pt/articles/2513/por-que-o-consumo-de-porco-e-proibido-no-isla-parte-1-de-2/, acesso em 30 de janeiro de 2018.
[7] https://www.islamreligion.com/pt/articles/454/viewall/alcool-parte-1-de-2/, acesso em 30 de janeiro de 2018

utilizados no Senegal, são praticamente todos encontrados no Brasil, com exceção do Netétou[8]. Muito rica em especiarias, o sabor apimentado é marca registrada da comida senegalesa. Este elemento pode ser traduzido como gosto, e como nos traz Montanari (2004), os gostos são parte do patrimônio cultural das sociedades humanas.

Em meio a tantos elementos e fartura destes, a lógica da alimentação senegalesa está muito mais ligada a um prato completo que sustente, do que um sistema com início, meio e fim, como trazidos por Douglas (1972), em Deciphering a Meal, no entanto, como a própria autora afirma "the rules of the menu are not in themselves more or less trivial than the rules of verse to which a poet submits"[9] (Douglas, 1972, pg. 54), fazendo uma alusão a desordem do poeta que sempre expressa seus poemas como uma versificação formal, uma vez que, como já afirmado anteriormente, a antropóloga considera a alimentação análoga a linguagem.

Contudo, se a ordem do menu servido no Magal não respondia a uma ordem trivial, o trabalho demonstrava uma organização sem precedentes. O trabalho na cozinha era feito todo em conjunto, não apenas por senegaleses e senegalesas, mas também por porto alegrenses, ainda que poucos, amigas, amigos, e esposas, e namoradas de senegaleses. Embora o papel na cozinha, no Senegal, seja marcado pela presença da mulher, como nos revela Mané (2017), é uma honra para todo senegalês e senegalesa saber cozinhar um prato de seu país. Na cozinha, via-se muito movimento, principalmente dos homens, por causa do tamanho das panelas e utensílios, todos muito grandes, devidamente providenciados para servir uma grande quantidade de pessoas, no entanto, haviam mulheres cozinhando, além de terem auxiliado todo o processo de preparação dos alimentos. Acredito que o pequeno número de mulheres senegalesas em Porto Alegre também contribuía para que a maior parte do trabalho fosse feito pelos homens. Já o trabalho no salão, servindo os convidados, colocando as mesas, e retirando, era feito majoritariamente por homens, que carregavam as bacias de alumínio tanto nas mãos quanto na cabeça.

[8] Um condimento tradicional da África do Oeste, que pode também ser conhecido como soumbala em Guiné, dadawa no Mali, e iru na Nigéria.
[9] "as regras do menu não são em si mesmas mais ou menos triviais do que as regras de verso a que um poeta submete"

Figura 4 – Cozinha (acervo pessoal)

Figura 5 – Cozinha: grande parte das panelas e bacias de metal eram dispostas no chão (acervo pessoal)

Dentro de meu campo de observação, foi possível notar que essas bacias eram utilizadas não apenas dentro da cozinha, ou para servir a comida, mas muitos senegaleses as utilizavam para comer, em grupo, com as mãos. A comida deve ser comida com a mão direita, e os dedos não podem ser encostados na boca, a mão esquerda não deve ser usada, uma vez que é utilizada para outras coisas que se dão na lógica da impureza. Também não é normal que comam sozinhos, a comida é quase sempre compartilhada, e mesmo aqueles que passaram a maior parte do evento no tapete de oração, comiam ali sentados e compartilhando com os demais irmãos. Para Ishigue (1987), "una comida tomada a solas pierde casi todo su sabor, aun cuando se trate del manjar más exquisito. Para que podamos apreciarla, es necesaria alguna compañía." (Ishigue, 1987 p.18). Não apenas, o autor afirma que,

> Reunirse durante las comidas fortalece al grupo y contribuye sin duda a su cohesión. Es también un medio de comunicación que permite a sus integrantes expresar su identidad dentro de él. Compartir una comida es también compartir sensaciones y esta es la razón de que en numerosas sociedades los ritos suelan ir acompañados de festines y se presten para establecer lazos entre las personas y para estrecharlos. (Ishigue, 1987, p. 18)

Figura 6 – Momento de comensalidade
entre eu e alguns senegaleses (acervo pessoal)

Ao sair da celebração, me dirigi a minha orientadora que me acompanhava e disse: nossa, agora que me lembrei que hoje aqui não é feriado. Envolvidas em todos esses atos de comensalidade, linguagens comunicadas não apenas através da comida, mas dos cânticos e orações, das falas formais ao público a informais em meio ao evento, nas mesas, nas cozinhas, fez com que a comemoração que durou até mais de 23 horas em Porto Alegre, nos deslocasse para fora de nossos locais iniciais. A sensação ao sair daquele espaço era de que em meio a uma comum quarta-feira de novembro tivéssemos sido conduzidas direto para o Senegal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como podemos entender, ao entrar em contato com as teorias que versam sobre a alimentação humana, mais estritamente no campo das ciências sociais, a comida, o ato de comer, não se configura apenas como uma necessidade biológica. Um simples elemento em nossos pratos, os modos como comemos, nossas escolhas alimentares dizem e traduzem muitos de nossos aspectos culturais, sendo a dimensão da alimentação condicionada e influenciada por questões não apenas culturais, mas de espaços geográficos

e disponibilidades. Nossos gostos, do mesmo modo, são moldados por essas questões.

Ao nos deslocarmos geograficamente, nos deslocamos também simbolicamente, e neste movimento de transitoriedades levamos nossos elementos constitutivos de cultura conosco. No caso da migração senegalesa fica clara a importância de levar consigo no contexto migratório, seus elementos de religiosidade e práticas comensais que dizem respeito ao grande compromisso com a *teranga*, retratando assim uma identidade hospitaleira e pronta a servir. Não apenas, o Grande Magal de Touba, que foi parte principal do relato, comunicou aos convidados e convidadas elementos decodificadores da sociedade senegalesa através da comida, e a agência de migrantes transformando as paisagens de Porto Alegre.

A fim de pesquisar um aspecto que permeia o deslocamento de senegaleses, ao final da celebração, vi a mim mesma deslocada, podendo experimentar um pouco do que tenho buscado compreender em minhas investigações. Depois deste dia, sempre que estou em campo é inevitável não trazer a mente a expressão continuamente repetida no Magal: Dieuredieuf Serigne Touba, que traz em si mais do que uma expressão de gratidão, mas um grito de resistência.

Assim, tenho dimensionado a possibilidade de desenvolver o olhar sobre a comida senegalesa como uma *comida de teranga,* que traz em si a grande importância hospitaleira, como já afirmado, mas, do mesmo modo, a simbologia da luta e da resistência presente em seus elementos de conservação das tradições.

REFERÊNCIAS

CARRASCO I PONS, Sílvia; DIEZ GARCIA, Rosa Wanda. Pontos de partida teórico metodológicos para o estudo sociocultural da alimentação em um contexto de transformação. In: *Coleção antropologia e saúde*. Fiocruz, 2005. p. 101-126.

CONTRERAS, Jesús; GRACIA, Mabel. *Alimentação, sociedade e cultura*. Fiocruz, 2011, p.7-108.

DOUGLAS, Mary. As abominações do Levítico. In: *Pureza e Perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1966.

_____. Les structures du culinaire. *Communications*, 31,1979.

_____. Deciphering a meal.*Daedalus*, p. 61-81, 1972.

FISCHLER, Claude. *El Homnivoro: el gusto la cocina y el cuerpo*. Barcelona: Anagrama, 1995.

GOODY, Jack. Panorama general. *Cocina, cuisine y clase: estudio de sociología comparada*. Barcelona: Gedisa, 1995.

IMILAN, Walter. Performing national identity through Peruvian food migration in Santiago de Chile. *Fennia- International Journal of Geography*. V. 193, n.2, p.227- 241, 2015.

ISHIGE, NAOMICHI. Naomichi. O homem, o comensal. *O Correio da UNESCO – O Sal da Terra*,

Alimentação e Culturas. Edição Brasileira, FGV, Julho, 1987, ano 15, n° 7.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O triângulo culinário. *Estructuralismo y dialéctica*, p.39-57, 1968.

MACIEL, Maria Eunice; DIEZ GARCIA, Rosa Wanda. Identidade cultural e alimentação. In: *Coleção antropologia e saúde*. Fiocruz, 2005. p. 49-55.

MANÉ, DJIBY. Gênero e sociedade patriarcal no Senegal: uma análise da obra Riwan, de Ken Bugul. *Revista Alpha*, Patos de Minas, 18(1):147-163, jan./jul. 2017

MARQUES, Vera Lúcia Maia. Os muçulmanos no Brasil. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, v. 15, n. 1), p. 31-50, 2011.

MINTZ, Sidney. Comida e Antropologia: uma breve revisão. *Red Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2000.

MONTANARI, Massimo. *Comida como cultura*. São Paulo: editora SENAC São Paulo, 2008.

RODRIGUES, Heloisa de Almeida. "Alimentação como fonte de sociabilidade e de hospitalidade". In: *SINAIS – Revista Eletrônica*. Ciências Sociais. Vitória: CCHN, UFES, Edição n.12, v.1, Dezembro 2012. pp. 85 – 100.

SAYAD, Abdelmalek. *Imigração ou os Paradoxos da Alteridade*, A. Edusp, 1998, p.9-72.

SOLER, Jean. As razões da Bíblia: regras alimentares hebraicas.*FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. História da alimentação.* Tradução de Luciano Vieira Machado, Guilherme JF São Paulo: Estação Liberdade, p. 80-91, 1998.

TEDESCO, João Carlos; GRZYBOVSKI, Denize. Dinâmica migratória dos senegaleses no norte do Rio Grande do Sul. *Revista Brasileira de Estudos de População*, v. 30, n. 1, p. 317-324, 2013.

UEBEL, Roberto Rodolfo Georg. *Análise do perfil socioespacial das migrações internacionais para o Rio Grande do Sul no início do século XXI: redes, atores e cenários da imigração haitiana e senegalesa*. 2015.

http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2013/12/1385564-cidades-do-interior-gauchorecebem-onda-de-migracao-senegalesa.shtml, acesso em 21 de agosto de 2017.

http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2017/02/conselho-de-imigracao-aprovamais-de-900-pedidos-de-permanencia-no-brasil, acesso em 21 de agosto de 2017.

http://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,senegaleses-formam-nova-onda-deestrangeiros trazidos-por-coiotes-ao-pais,1721175, acesso em 21 de agosto de 2017.

https://www.ucs.br/site/revista-ucs/revista-ucs-11a-edicao/senegal-a-nova-cara-doimigrante/,acesso em 21 de agosto de 2017.

http://www.tempodeviajar.com/comida-alimentacao-no-senegal/, acesso em 21 de agosto de 2017.

http://www.afreaka.com.br/notas/thieboudienne-o-arroz-e-feijao-senegales/, acesso em 21 de agosto de 2017.

http://www.teleculinaria.pt/featured/a-volta-do-mundo-senegal/, acesso em 21 de agosto de 2017.

https://come-se.blogspot.com.br/2011/12/senegal-cozinhas-e-jeitos-de-cozinhar-e.html, acesso em

21 de agosto de 2017.

http://thepoint.gm/africa/gambia/article/magal-of-touba-origins-and-significances-of-the-18-safar, acesso em 30 de janeiro de 2018.

https://www.lejournalinternational.fr/O-grande-Magal-a-maior-peregrinacao-do-Senegal_a2325.html, acesso em 30 de janeiro de 2018.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 192. Visual anthropology and colonialism: critical approaches and future guidelines

FOTOGRAFIAS-ÓRFÃS: ATLAS, IMAGINAÇÃO E CONHECIMETO EM ANTROPOLOGIA

Dra. Fabiana Bruno
Unicamp – Brasil

Laboratório Antropológico de Grafias e Imagem (LA´GRIMA)
Departamento de Antropologia – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Resumo

Este artigo propõe uma reflexão sobre um modo de conhecimento por imagens na Antropologia, em particular, a partir de um arquivo de fotografias-órfãs, termo aqui utilizado para referir-se às fotografias vernaculares descartadas e abandonadas dos álbuns de família. A proposta deste ensaio destina-se a pensar em como abrigar essas imagens anônimas no campo da pesquisa em Antropologia para abri-las e desdobrá-las em direção a outras histórias conectadas a não-saber, a um pensamento sensível e imaginativo nos termos do que propõe Georges Didi-Huberman em "Atlas" (2013-2011). Como engajar o estudo de imagens anônimas a um modo de conhecimento estético e sensível na Antropologia? Questões como esta ainda impõem desafios epistemológicos à Antropologia Visual e à Antropologia da Imagem. Estas fotografias, que perderam um discurso histórico prévio, são capazes abrir e desdobrar outras histórias, problematizando estatutos antropológicos da imagem, como o da observação e da descrição, quando nos dispomos a enfrentar uma outra maneira de ver, sentir e pensar, com e por imagens, por meio de correspondências e associações, para além de um saber prévio, e de um lugar meramente de interpretação ou de um discurso histórico.

palavras-chave: Antropologia da Imagem; Álbuns de Família; Fotografias-órfãs

PHOTOS-ORPHANS: ATLAS, IMAGINATION AND KNOWLEDGE IN ANTHROPOLOGY

Abstract

This article proposes a reflection on a mode of knowledge by images in Anthropology, in from an orphan-photo archive, a term used here to refer to discarded and abandoned vernacular photographs of family albums. The proposal of this essay is to consider how to house these anonymous images in the field of research in Anthropology to open them and unfold them to other stories connected to non-knowledge, to a sensible and imaginative thought in terms of what proposes Georges Didi-Huberman in "Atlas" (2013-2011). How to engage the study of anonymous images to an aesthetic and sensitive mode of knowledge in Anthropology? Issues such as this still pose epistemological challenges to Visual Anthropology and Anthropology of image. These photographs, which have lost a previous historical discourse, are capable

of opening and unfolding other stories, problematizing anthropological statutes, such as observation and description, when we are willing to face another way of seeing, feeling and thinking anthropologically, with and through images, through correspondences and associations, in addition to a prior knowledge, and a place of interpretation or of a historical discourse.

Keywords: anthropology of Image; Family albums; Orphan-photographs

INTRODUÇÃO

Vivemos a superexposição visual. E ainda assim, explicar e "fazer pensar" uma imagem não é tarefa das mais fáceis, quando estamos comprometidos com a abordagem de cunho antropológico. O que é abrir uma imagem nesta perspectiva? Deparar-se com camadas, matizes distintas, que colocam as imagens em relação com as coisas do mundo, em movimento e em deslocamento. Eis uma problemática, um desafio. Seja numa página de um album fotográfico – hoje produção rara –, ou numa contemplação despretensiosa em fragmentos de antigos códices, os *elementos tempo, seu anacronismo e movimento* se colocam como uma inflexão à natureza da imagem, seu propósito e suas confabulações.

Numa abordagem antropológica da imagem a evocação nos interpela como uma necessidade que se avizinha ao método. As imagens, sabemos, só fazem sentido quando somos nós que as indagamos, mas fundamentalmente devemos reconhecer nas imagens, nelas próprias, a condição de responder a um olhar. Evocar como uma etapa inaugural de nossa aproximação aos segredos e confissões da imagem. Autores como Hans Belting (2004) retomam essa evocação sobre o nosso ser-olhado pelas imagem. Para o autor será a evocação, que perdurará em nossa concepção, uma vez que a imagem só faz sentido quando *somos nós* que a indagamos. Pois, segundo Belting, vivemos em corpos físicos, com os quais geramos nossas próprias imagens e, por conseguinte, podemos contrapô-las a imagens do mundo visível. Diz Belting:

> "as imagens não existem só na parede (ou nos álbuns; *complementos nossos*) nem somente em nossas nossas cabeças. Elas não podem ser desembaraçadas de um exercício contínuo de interação que deixou tantos vestígios na história dos artefatos. Essa antiga e nova interação continua mesmo na era das imagens digitais (*images discrètes*), conforme justamente apontado por Bernard Stiegler. Em outras palavras, as imagens mentais são inscritas nas externas e vice-versa" (BELTING, H. 2005, p. 73).

Como reconhecer e abrir antropologicamente o território de conhecimento visual a um lugar de pensamento intuitivo, experimental, imaginativo? Como a experiência das imagens e, com as imagens, pode se constituir um conhecimento que se dá também a partir de um não-saber, não apenas pelo lugar da representação e da relação entre *significante* e *significado* ou ainda de interpretação? Como as imagens operam conhecimento pela

imaginação, isto é, por relações engajadas às analogias e associações com as coisas e a memória do mundo?

As imagens acionam um não-saber que se entretém com o saber, nos dirá autores como Didi-Huberman (2018). E será necessário, na concepção dele, a partir de Aby Warburg, trazer para o mundo das imagens os fenômenos oscilatórios: "aqueles que se dão entre dois sentidos que só pode advir no entre dois tempos de uma escansão, de uma síncope rítmica, seja na articulação de uma frase, seja no *continuum* de uma imagem" (Didi-Huberman, G. 2013, p. 421).

Estas questões ainda impõem desafios epistemológicos à Antropologia Visual e à Antropologia da Imagem, em especial a estatutos antropológicos e etnográficos, como o da observação e da descrição quando destinados a uma outra maneira de ver, sentir e corresponder por meio da imagem e da imaginação. E o que poderá efetivamente configurar-se como um pensar antropologicamente com e por imagens para além de um saber prévio e de um lugar meramente de interpretação ou de um discurso histórico?

Neste artigo proponho algumas reflexões sobre o engajamento das imagens na Antropologia, especialmente por meio de fotografias vernaculares e anônimas, ancoradas em um pensamento estético e sensível. A partir de um arquivo de fotografias-órfãs, termo aqui designado para tratar das fotografias vernaculares, em sua maioria de família, descartadas e abandonadas dos álbuns de família procurarei fazer uma reflexão sobre o lugar do conhecimento pela imaginação (Didi-Huberman, G. 2013-2011) e de uma "função memorativa" (Warburg, A. 2010) destas imagens fotográficas que desatreladas de uma identificação e um discurso prévios encontram-se potencialmente em um "estado de liberdade" para desdobrarem outras histórias em conexão com o sensível e o imaginativo.

A IMAGEM E O PENSAMENTO POR IMAGEM

São incontestes os avanços de um território de trabalho e de empreendimentos de pesquisas com as imagens na Antropologia no Brasil, desde os anos 1990. As gerações de antropólogos dos fins do século XX e início do XXI trabalharam teoricamente pela Antropologia Visual na direção de um protagonismo com as imagens e com as múltiplas grafias. Neste movimento, depreende-se a busca por uma proposição de métodos e experiências com as imagens e as grafias para além de instrumentais de representação e documentação.

Mas o que se espera ainda das imagens na Antropologia? O desafio contemporâneo parece consistir em uma investigação sobre o lugar do conhecimento por imagens e a abertura de outros paradigmas epistemológicos. Pois, reconhecer nas (e as) imagens uma

natureza afeita de um pensamento sensível, estético e imaginativo, articulado a meios e modos de análises capazes de tornar visível, por outros aportes, experiências invisíveis de mundo, impõe como decorrência outros desafios teórico-metodológicos ao fazer antropológico do e com o visual.

Etienne Samain reivindicava há mais de uma década algo fundamental e que parece permanecer uma questão para as imagens na Antropologia:

> "(…) a que destinos entendemos dever conduzi-las, como e em vista a que invocamo-las, pretendendo utilizá-las e delas tirar proveito, antropologicamente falando. Será que as encararemos como um fim em si, objeto de pesquisa antropológica como tal? Neste caso – e somente então – poder-se-á falar de uma antropologia visual no sentido estrito da palavra. Será, pelo contrário, que a imagem deva servir de ponto de apoio, de isca ou de estopim, de âncora ou de suporte, de meio ou de argumento em vista a um discurso complementar ou subsequente (e geralmente verbal)? (SAMAIN, E. 1994, p. 35)".

Carlos Brandão caminha na mesma direção de Samain, ao sugerir que o melhor é que a imagem (especificamente a fotográfica) pretenda ser "quase um outro texto inserido no texto", que quase salte para o "plano de uma fala que diz a seu modo o mesmo, ou uma outra coisa", "um texto-de-outra-fala, não complementar, mas paralelo ao que foi escrito", "o caso de um outro patamar do convocar a foto ao texto etnográfico" (Brandão, C. 2005, p. 170).

> "Uma imagem que não apenas diga, mas diga com graça, com uma densidade que nunca se esgota na informação ou em uma compreensão, mas que prende o olhar […] Quanto a isto houve mesmo um crescendo de preocupação estética. E ela acompanha uma confessada passagem de uma escrita de antropologia para uma assumida escrita de antropoética. [...] pretendo criar com as imagens uma linguagem etnográfica para além da objetiva competência informativa. É um dado de quase aura, no sentido Walter Benjamin da palavra. Mais do que apenas colocar imagens em meus escritos, quero colocar-me *para a* e *diante da* imaginação das imagens, desde os primeiros momentos da pesquisa de campo. Não quero tomar fotos pensando no lugar e na utilidade delas em um texto futuro. Quero obter, extrair, compor imagens de uma realidade dada aos meus olhos, à minha sensibilidade e à minha imaginação, mais do que às minhas ideias ou teorias sobre o tema de minha pesquisa (BRANDÃO, C. 2005, p. 170-176)".

Ao engajar novos desafios teóricos-metodológicos, nos quais a experiência e a experimentação de pesquisa estejam conjugadas a um pensamento criativo e imaginativo na própria construção da escrita antropológica, será necessário repensar, com as imagens, o próprio método antropológico para continuar lançando questões sobre o lugar das imagens como conhecimento. Didi-Huberman (2012) nos assegura que uma das grandes forças da imagem está em criar, ao mesmo tempo, "sintoma (interrupção no saber) e conhecimento (interrupção no caos)". O autor relembra que é surpreendente que Walter Benjamin tenha exigido do artista exatamente o que exigia de si mesmo como historiador:

"A arte é escovar a realidade a contrapelo". Isto supõe primeiro, para o historiador, ver nas imagens o lugar de onde sofre, o lugar de onde se expressam os sintomas.

Se admite-se a necessidade de repensar o método, Samain (2014) analisa que:

> "não se trata mais de conceber as imagens como se fossem cerejas, enfeites sobre o bolo do saber. É questão, daqui para frente, de tomar consciência e de procurar entender como os homens continuam a pensar, a comunicar-se, a organizar-se em sociedades através de novos dispositivos audiovisuais que obedecem a outras gramáticas, a outras modalidades lógicas, a outros códigos e sistemas de pensamento" (SAMAIN, E. 2014, p.714).

FOTOGRAFIAS-ÓRFÃS, INFLEXÕES DO TEMPO

Em meus percursos de pesquisa tenho procurado pensar metodologiamente como interrogar imagens, seja no mundo das Fotobiografias[1], dos álbuns de famílias ou dos amontoados de fotografias descartadas, que por alguma razão "perderam" o seu valor de uso em um contexto familiar. Como saber olhar e questionar estas imagens para além do reconhecimento prévio participam dos desafios destas pesquisas realizadas e em curso. Como descrever antropologicamente as imagens? E a que tipo de experiência elas nos convocam?

As fotografias-órfãs, particularmente, desafiam questões antropológicas ao "sobreviverem" ou "superviverem", anonimamente e destituídas de um saber prévio, abandonadas da potência narrativa dos álbuns e histórias/memórias. Com base nas reflexões propostas por autores como Aby Warburg (2010), em sua teoria sobre a vida das imagens e em seu projeto Atlas Mnemosyne, bem como na importante "A Imagem Sobrevivente" de Didi-Huberman (2013) sobre Warburg, obras que abrem e aprofundam noções de imagem, memória, montagem, sobrevivência, pretende-se problematizar como esses amontoados de fotografias abandonadas poderiam, elas também, constituirem-se "arquivos-vivos"? Isto é, refletir como este estatuto de fotografias-órfãs potencialmente nos convida a atravessar uma relação meramente binária em direção a um outro lugar, o "ternário", ou seja, de um sistema vivo de pensamento sobre as imagens que ousa ir além de uma relação estável entre *significante* e *significado*.

Pois existirá algo mais nesta relação, como marcas expressivas, que se dão num processo de relação com as imagens "no tempo de sua longa duração". Isto, dado que, as fotografias-órfãs, se tomadas como arquivos "vivos" e "sobreviventes" são capazes de atravessar temporalidades, como objetos vivos, afastadas de uma suposta origem,

[1] Refiro-me a minha tese Fotobiografia. Por uma Metodologia da Estética em Antropologia defendida em 2009 (6 volumes), pelo Programa de Pós-Graduação em Multimeios, do Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Etienne Samain.

"desinscritas" de um tempo datado e re-apropriadas, supervivem em outros contextos, ganham uma "pós-vida" (Warburg, A. 2010). Warburg reconhecia nas imagens as marcas expressivas – as quais estudou particularmente no projeto de "Atlas Mnemosyne" – como *engramas* de uma experiência emotiva. Em outras palavras, "formas carregadas de expressividades que sobrevivem como patrimônios hereditários da memória" (Checa, F. 2000, p.140).

As fotografias vernaculares descartadas, perdidas ou desvinculadas de uma identificação e da guarda de uma família, fora de um álbum, conformam outras histórias das imagens de família, uma história a contrapelo para referir aos termos de Walter Benjamin (1994). Fotografias agora dispersas no mundo colocam em suspensão a própria noção de sequencialidade da história, de memória dominante dos álbuns, para alçar essas imagens a uma atmosfera de percepção e expressão a um tipo de demarcação para além de ritos domesticados, que passam a preencher outras camadas de experiência e de repercussão quando nos deparamos com as fotografias que estão soltas, avulsas, cortadas, rasgadas, e em deslocamentos errantes e sem destino.

Mas como "restituir essas fotografias e essas outras histórias" ao mundo? De quem são as imagens-órfãs? Como questionará Didi-Huberman (2015), em seu texto "Devolver uma imagem", quando tira-se uma foto, tira-se verdadeiramente, mas o que se tira e de quem se tira exatamente?

As fotografias-órfãs suspensas de uma cronologia datada e de saber prévio são matérias para problematização antropológica sobre a condição de conhecimento pelo visual quando abertas a um recomeço de outra história. Diante destes amontoados visuais, séries e lotes de fotografias descartadas, anônimas, cabe perguntar, antes de tudo e na condição de um não-saber, quais aspectos se tornam visíveis e quais as evidências e representações primeiro se impõem os nossos olhos? E o que resta mesmo de massa de imagem na imagem, como nos instigará o próprio Didi-Huberman (2015).

Tratar da vida dessas imagens, descrevê-las e etnografá-las, quando não é mais possível reconhecer uma significação prévia, na contramão de uma representação, sera destiná-las aos seus valores expressivos. Uma recomposição de histórias destas fotografias-órfãs em estado de dos restos, daquilo que nunca entrou para o álbum ou daquilo que foi arrancado, rasgado, cortado ou destituído de um arquivo familiar. Imagens que supostamente poderão mostrar o que não mais se quis mostrar – o refugo, as imagens esquecidas ou censuradas.

Pensar a vida e o trajeto, das imagens fotográficas que se tornam "órfãs" – ao serem "desmontadas" ou "destituídas" de um álbum familiar (que guardava certa ritualização e narrativa de uma família em particular) – em grande medida implica também em tensionar as próprias noções metodológicas e de usos da imagem como narrativa no campo de estudos sobre as trajetórias de vida.

Figura 1 – Fotografias-órfãs, encontradas no descarte, rasgadas.

As fotografias-órfãs reclamam um outro lugar de memória e uma outra história fotográfica vernacular, quando recolhidas de espaços sociais marginais (não-lugares) como mercados de pulgas, feiras de usados, lixeiras de reciclado e etc. O descarte dessas imagens ordinárias atestam para questões sobre a quebra de uma política estética dominante da memória em imagem da família, à medida em que estão lá nestas imagens também uma outra maneira de registrar/fotografar. Estes materiais revelam corpos retratados e supervivências de histórias como sintomas expressos ora por meio de gestos de liberdade ora por aprisionamento de gestos domesticados.

Figura 2 – Fotografias anônimas e sem datação integrantes de uma coleção de fotografias-órfãs desta autora.

É preciso se perguntar que tipo de fotografia foi feita para guardar em arquivos e álbuns e qual discurso estava assegurado na maneira de rever e contar um suposto passado familiar. Em outras palavras: quais histórias nos permitiram ver e rever e quais outras esconderam de nós? Seriam essas imagens matérias constituídas de um tipo de resistência ao colonialismo imposto pelos retratos contados pela história dos álbuns?

Ao problematizar esse território, embasada por pesquisas realizadas, em torno de histórias visuais de vida, e mais recentemente por meio dessas fotografias-órfãs[2], tenho procurado aprofundar a título de uma pesquisa em andamento, uma reflexão acerca da experiência da forma visual de um atlas – e não mais um álbum – da família. Se no dispositivo álbum de família, o ritual de memória era constituído para contar (narrar) e conhecer uma história familiar, diferentemente, o dispositivo do atlas supõe a experiência de "ver" e "experimentar" visualmente as fotografias vernaculares para saber algo. Nos termos de Didi-Huberman (2013-2011), o atlas é "uma forma visual do saber, uma forma sábia de ver". Diz o autor, que o atlas perturba quaisquer limites da inteligibilidade e lança uma impureza fundamental: "o atlas introduz no saber a dimensão sensível, o diverso, o caráter lacunar de cada imagem. Introduz o diverso, o múltiplo, a hibridez de toda montagem (…). Inventa, entre tudo, zonas instersticiais de exploração, intervalos heurísticos" (Didi-Huberman, G. 2013, p. 12).

> "Corresponde a uma teoria do conhecimento exposta ao perigo do sensível e a uma estética exposta ao perigo da disparidade. O seu princípio não é mais do que a imaginação. Imaginação palavra perigosa (…) mas repitamos com Goethe, Baudelaire ou Walter Benjamin que a imaginação, por mais desconcertante que seja, nada tem a ver com uma fantasia pessoal e gratuita. Pelo contrário, concede-nos um conhecimento transversal, graças aos seu poder intrínseco de montagem, que consiste em descobrir – precisamente no sentido em que recusa os vínculos suscitados pelas semelhanças óbvias – vínculos que a observação direta é incapaz de discernir (DIDI-HUBERMAN, G. 2013, p. 13)".

O autor recorre a Baudelaire para trazer uma importante definição da função imaginativa atrelada a um modo de conhecimento constituído por correspondências e analogias. Por fim, arremata Didi-Huberman: "a imaginação aceita o múltiplo e renova-o

[2] No exame da destinação das fotografias que "perderam" a sua potência de narração atrelada à montagem familiar, particularmente tenho investigado em minha pesquisa imagens fotográficas que encontram-se em um espaço fundado para abrigar de álbuns e fotografias abandonadas – a Conserverie National de l'Album de Famille, instituição mantida pela associação C'était où? C'était quand?, em Metz, na França. O espaço funciona como um ponto de reencontro de álbuns e fotografias de família, que são reunidos a partir de sua condição de abandono por suas famílias de origem e outros que são voluntariamente doados, mediante contrato de cessão de uso. Esses álbuns, em geral, são oferecidos ou encontrados sem muitas referências sobre a história da família e passam a incorporar produções artísticas e ficções literárias. O espaço, Conserverie National de l'Album de Famille, constitui-se como um outro modelo de "arquivo", pois guarda os restos, as sobras de fotografias vernaculares de família e por isso provoca-nos a pensar, de um lado, sobre o descarte de fotografias antigas, e de outro sobre a adoção destas. Isto é, para além de pensar nestas fotografias como descartes de memórias, o acolhimento, a adoção, destas imagens por outros nos provocam a pensar em um estatuto de reposição de algo que falta; que ficou de fora, que restou e por essa razão desafia o que foi para o álbum e aquilo que não permaneceu lá.

sem cessar, a fim de detectar novas relações, novas correspondências e analogias que serão inesgotáveis como inesgotável é todo o pensamento das relações e que uma montagem poderá sempre manifestar (Didi-Huberman, G. 2013, p. 14)".

O intento futuro de composição de um atlas de fotografias-órfãs tem a pretensão de procurar evidenciar pela experiência do olhar, do imaginar e da memória, de estabelecer relações entre imagens, procurando um outro lugar não-colonialista das imagens vernaculares de família. Pois, as fotografias-órfãs provocam-nos a desconfiar dos discursos e dos padrões gestuais impressos nas chamadas fotografias de família. As imagens do descarte, órfãs, mais do que narrar, elas "mostram" e evocam memórias e imaginação.

As fotografias-órfãs, quando separadas do seu tempo, ressuscitam um algo mais para quem as adota. Algo nelas reclama uma presença como personagens protagonistas de levantes silenciosos e de sofisticadas estratégias de interjeição sobre as coisas do mundo. É como se houvesse lá um ponto cego que entra em contato com a imagem e passa a ser visto. Uma perspectiva de relação, um "ato de olhar" (Severi, C. 2004), que se dá na interioridade do observador. Uma imagem que funciona afora de seu tempo. Desta maneira, as fotografias-órfãs, poderíamos arriscar a dizer, operam como desmontagem da sedimentação de memórias dominantes. Em outras palavras, *fazem-nos lembrar de tudo aquilo que não nos permitiram lembrar* e também daquilo que preferencialmente nos fizeram lembrar.

As fotografias-orfãs ao serem compostas em conjuntos, como a de um atlas, são potencialmente mais capazes de demarcar, por meio da presença visual, e de desenhar outros valores expressivos de contra-ruptura, sobretudo, contradizendo uma noção de desaparição (como morte) e reafirmando um estatuto de reaparição ("pós-vida") dessas imagens descartadas.

Contudo, é imperativo apostar nos tempos de relação e de conhecimento que pactua-se com as imagens no contexto antropológico (afora todos os outros tempos da imagem – o do ato fotográfico e de um discurso histórico) e dedicar-se ao tempo de experimentar, de contemplar, de imaginar.

Distante de uma intenção de definir ou decifrar essas fascinantes fotografias como uma matéria antropológica imagem será fundamental revisá-las e aprofundá-las em um estatuto de pensamento sobre o movimento da vida dessas fotografias em suas operações com a memória, de montagem e desmontagem. Aprofundar o estatuto da imagem como lugar de conhecimento, considerando os desafios e embates implicados nas pesquisas e na escrita ao descrever (sem conter) o sensível, o invisível, os detalhes, o minúsculo, a complexidade de seus emaranhados, de suas emoções e sentidos. Uma direção contrária aos excessos, à superexposição e à mera documentação das imagens. Dedicar-se ao tempo de experimentar, de contemplar, de imaginar e desdobrar as imagens é urgente como um lugar antropológico.

As fotografias-órfãs como restos ou sobras de histórias, postas em exílio e sem destino, abandonadas, desatreladas de seu valor de uso e, portanto, mais distantes de uma memória utilitária, produzida pelo colonialismo imposto aos antigos álbuns de fotografias, reverberam uma outra lógica de pensamento sobre as imagens que motivam a reiterar velhas questões: – Por que criamos imagens? O que esperamos delas? E para quê elas nos têm servido ao longo da história? Como a antropologia e a história lidam com os retratos e as fotografias de família ao longo de sua trajetória? E hoje, o que quer dizer adotar o descarte de imagens vernaculares em meio a tempestades de esquecimentos? Para quê e para quem?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELTING, Hans. *Pour une Anthropologie des Images*. Paris: NRF-Gallimard, 2004. Original alemão: *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, Wilhelmam Fink Verlag: München, 2001.

_____. "Imagem, Mídia e Corpo: Uma nova abordagem da Iconologia" In: Ghrebh – Revista de Comunicação, Cultura e Teoria da Mídia, no 8, São Paulo: PUC-SP; julho 2006. Disponível em: http://www.revista.cisc.org.br/ghrebh8/artigo.php?dir=artigos&id=belting_1

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. (Obras escolhidas; v. I) 7a ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CHECA, Fernando. "La idea de imagen artística en Aby Warburg: el *Atlas Mnemosyne* (1924-1929)". In: Warburg, Aby. *Atlas Mnemosyne*. Ediciones Akal/ Arte e estética, 2010.

BRANDÃO, Carlos. "Escrito com o olho. Anotações de um itinerário sobre imagens e fotos entre palavras e ideias". In: MARTINS, José de Souza et al. (org). *O imaginário e o poético nas ciências sociais*. EDUSC, Bauru, 2005, p. 157-184.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *L'image survivante. Histoire de l'Art et Temps des Fantômes selon Aby Warburg*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002 (versão português: (2013) *A imagem sobrevivente. História da arte e tempo dos fantasmas Segundo Aby Warburg*. Rio de Janeiro: Contraponto).

_____. "Quando as imagens tocam o real". In: Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes da Escola de Belas Artes da UFMG. V. 2, n. 4, nov. 2012. Disponível em: http://www.eba.ufmg.br/revistapos/index.php/pos/article/view/60

_____. *Atlas ou a Gaia Ciência Inquieta*, Lisboa: KKYM, 2013 (Original: 2011).

_____. *Imagens-Ocasiões*. (Bruno, Fabiana org. e Ivo, Guilherme tradução).1 ed. São Paulo: Fotô Editorial, 2018.

SAMAIN, Etienne. "Raízes e asas para as imagens". In: *Antropologia visual: perspectivas de ensino e pesquisa*; Brasília- DF: ABA, 2014, pp-713-717.

SAMAIN, Etienne (org.). *Como pensam as imagens*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

SEVERI, Carlo. "Warburg anthropologue, ou le déchiffrement d'une utopie". De la biologie des images à l'anthropologie de la mémoire", in *L'Homme,* nº165 (2003) 77-128.

_____. *Le principe de la Chimère. Une Anthropologie de la mémoire*. Paris: Éditions Rue d'Ulm/ Presses de l' École normale supérieure, 2007. Original Italiano: 2004.

WARBURG, Aby (2000). *Der Bilderatlas Mnemosyne* (sob a direção de Martin Warnke e de Claudia Brink). Berlim: Akademie Verlag (versão espanhol: *Atlas Mnemosyne* (2010). Madrid: Ediciones Akal).

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

ALIANÇAS COSMOPOLÍTICAS ENTRE OS *MBYÁ GUARANI* NO BRASIL E NA ARGENTINA: RELAÇÕES POLITICO-CULTURAIS NO CONTEXTO DE AUTODEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA *TEKOÁ MIRIM*

Fábio do Espírito Santo Martins
UNESP/FCLAr

Resumo

Este trabalho propõe evidenciar o processo de luta dos *Mbyá Guarani* no contexto de autodemarcação da Terra Indígena *Tekoá Mirim*, e como inseridos nele, os Mbyá mantém o seu *Nhanderekó* (o modo próprio de "estar"). Assim, além da afirmação de um contexto de distinção étnico cultural no processo de ocupação desta Terra Indígena, alguns procedimentos e técnicas culturais explicitam a agência indígena na concretização de articulações políticas entre eles e outras *Tekoá*, que não necessariamente aquelas que os circunscrevem no litoral sul paulista, mas sim, com as aldeias *Mbyá* localizadas ao norte da Argentina. Deixando evidente, o que há muito já havia sido destacado por Lévi-Strauss, isto é, a existência de um fluxo de trocas de conhecimentos ("bens" subjetivos) e indivíduos, para o estabelecimento de alianças políticas. Desta forma, os *Mbyá* lutam para materializar melhores condições de criação e recriação do seu *Nhanderekó*; o que amplia as possibilidades à existência das futuras gerações, esta sim, a preocupação fundamental dos mais velhos.

Palavras chave: cosmopolítica, protagonismo indígena, territorialidades.

COSMOPOLITICS ALLIANCES AMONG *MBYÁ GUARANI* OF BRAZIL AND ARGENTINA: POLITICO-CULTURAL RELATIONS IN THE CONTEXT OF THE INDIGENOUS LAND SELF-DEMARCATION *TEKOÁ MIRIM*

Abstract

This work proposes to highlight the process of struggle of the Mbyá Guarani in the context of self-denation of the Tekoá Mirim Indigenous Land, and as inserted in it, the Mbyá maintains its Nhanderekó (the proper way of being). Thus, in addition to the affirmation of a context of ethnic cultural distinction in the process of occupation of this Indigenous Land, some cultural procedures and techniques explain the indigenous agency in the concretization of political articulations between them and other Tekoá, that not necessarily those that circumscribe them in the south coast but with the Mbyá villages located in the north of Argentina. Levi-Strauss, who

has long since been highlighted by the existence of a flow of exchanges of knowledge (subjective "goods") and individuals, for the establishment of political alliances. In this way, the Mbyá struggle to materialize better conditions of creation and recreation of their Nhanderekó; which extends the possibilities to the existence of the future generations, this yes, and the fundamental concern of the older ones.

Keywords: cosmopolitics, indigenous protagonism, territorialities.

INTRODUÇÃO

A predileção dos *Mbyá* por fixar-se no território compreendido pela Serra do Mar se justifica por aspectos socioculturais que se interpenetram a sua cosmologia, principalmente, encontrando fundamento no mito da "*Terra sem Males"* (*Yvÿ Pyaú*), como foi registrado por Clastres (1978). Assim como também, por fatores pragmáticos, relativos a práxis destes indígenas em suas relações com a espacialidade que ocupam. Desta forma, ambos os contextos corroboram por justificar a preferência pelas regiões serranas do litoral. Por isso, "quando os Mbyá definem a Serra do Mar como "terra boa" (*tekoa porã*), isso significa que ali ainda é possível reproduzir as normas tradicionais em termos do uso da terra e da relação com os parentes". (LADEIRA, 1988, p.24). Portanto, de acordo com as afirmações desta autora (1988): "A escolha do lugar não é gratuita: ela segue a tradição, seja ela histórica e/ou cosmológica".

Neste sentido, propõe-se pôr em evidência a luta de autodemarcação da Terra indígena (TI) *Tekoá Mirim*, já que devido a sua localização no interior do Parque Estadual da Serra do Mar (PESM), uma Unidade de Conservação (UC), foi causada como consequência aos *Mbyá* que a habitam, que diferentes instâncias do poder público passassem a considerá-los como invasores. E mais, corroborou para que os órgãos de proteção ambiental, sobretudo, a Secretaria Estadual do Meio Ambiente de São Paulo (SEMA – SP), assumisse a postura de compreender a permanência indígena na *Tekoá Mirim* contrária ao *"corpus"* legal que legisla sobre a ocupação humana nas UC ambientais. E, portanto, iniciasse uma articulação político-administrativa para impossibilitá-la, sem considerar que esta permanência remonta a uma posse secular, que está assegurada pela concretização socioespacial de seu modo de vida, culturalmente peculiar, ou seja, de seu *Nhanderekó*; completamente ignorado pelas representatividades do Estado brasileiro. Então, pretende-se dar visibilidade às motivações sociocosmológicas, culturais, portanto, que justificam a ocupação espacial dos *Mbyá* Guarani, além de problematizar os processos etnohistóricos que legitimam a autenticidade da retomada do território em questão.

Deste modo, a análise etnográfica demonstra o complexo processo de construção de uma nova *Opy'i* (Casa de Rezas) a partir do trabalho coletivo desta comunidade. Assim, esta construção significa também, a construção do fortalecimento da percepção sobre alguns

postulados cosmológicos e socioculturais que fortalecem os *Mbyá* para o enfrentamento das múltiplas dificuldades que a sociedade envolvente lhes impõe. Já, textualmente, neste trabalho, ela assume a prerrogativa de concretizar-se enquanto uma alusão, que contribui para refinar a apreensão de algumas outras "construções" que são realizadas por eles na realidade contemporânea em que se encontram inseridos, ou seja, a condição de interlocutores que conscientemente assumem e manipulam, diante de um inevitável e assimétrico contexto de contato com a sociedade envolvente.

Construções estas, que colocam em evidência a agência, isto é, o protagonismo político que os *Mbyá* assumem frente aos referidos conflitos.

1 COMPLEXIDADES CULTURAIS *MBYÁ GUARANI* NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA *OPY'I* (CASA DE REZAS) NA *TEKOÁ MIRIM*: UMA ETNOGRAFIA.

Ao longo da etnografia realizada, foi concretizada uma experiência capaz de potencializar o entendimento etnológico junto aos *Mbyá* da *Tekoá Mirim*. Tratou-se, da possibilidade de ter acompanhado e participado de alguns dos complexos processos cosmológicos e socioculturais, que, derivados da perspectiva que os *Mbyá* possuem em relação a "sua cultura", circunscrevem e são circunscritos pelas dinâmicas que envolveram a construção de uma nova *Opy'i,* isto é, uma Casa de Rezas. Processo sociocultural este, que além de expressar uma sofisticada percepção estética e de funcionalidade sustentável quando arquitetonicamente compreendida, transcende os engenhosos aspectos físicos da construção propriamente dita, pois, a *Opy'i* se caracteriza como o centro cosmológico daquela população. Sendo possível ouvir entre os *Mbyá*, de que em algumas aldeias não há *Xeramo'i* (o xamã), mas, é muito pouco provável que se encontre alguma aldeia sem *Opy'i*. Sua utilização é variável em relação a diferentes contextos, mas a sua construção envolve esforços "amplificados" da comunidade que a utiliza. Sendo que a compreensão que executam sobre ela, está sempre relacionada a uma função de proteção coletiva, estando associada à figura de um dirigente ou não.

Neste sentido, uma *Opy'i* nunca deixa de ser um ponto de convergência daqueles que buscam algum tipo de proteção de origem divina. Então, costuma se encaminhar a ela, por exemplo, aqueles que pretendem fazer uma viagem em breve, ou quem se encontra em uma situação que envolve maior risco à saúde. Mas, não apenas a eles se caracteriza o acolhimento que a Casa de Rezas propicia. De forma ideal, qualquer *Opy'i* mantém-se aberta a todos que desejem frequentá-la, para quem se disponha a vir fumar o *Petynguá*, sentar-se, cantar sozinho à *Nhanderú*, ou participar do ritual de reza se este acontece. Assim, tais circunstâncias fazem da *Opy'i* um espaço coletivo, de livre acesso aos que queiram ficar ali pelo tempo que desejarem.

Portanto, conceitualmente, a Casa de Rezas "(...) parece corresponder a um *lugar* sobre a Terra capaz de concentrar a atenção dos deuses, que olhariam (*mae*) para as almas ali reunidas" (PISSOLATO, 2007, p. 381).

E mais, a concretização de uma *Opy'i* cria um espaço de manifestação de capacidades produtoras de saúde por e para todos os que dele participam, pois a reza é mais que a atividade de um rezador, já que não é uma técnica específica de cura que define a função xamânica, assim como também não o é, a posse de cantos. Sobretudo, na *Opy'i,* onde o uso de cantos-reza é prática estendida aos demais membros da comunidade indígena. Destarte, os verbos *Mbyá* "cantar" (*pora'i*) e "dançar" (*jeroky*) sempre se referem ao canto e dança ritual que ocorre no interior da *Opy'i.* Neste sentido, canto e dança, formam aí uma unidade, sempre se acompanhando simultaneamente. E, esta é a forma predominante do ritual da reza *Mbyá,* ainda que o canto e dança na *Opy'i* seja costumeiramente entremeado por falas, que podem assumir formas discursivas diversas, de maneira que rezas faladas podem compor também estas seções. Cantar (*pora'i)* é certamente uma forma importante de aquisição de capacidades existenciais para os *Mbyá* de um modo geral. E a recepção do *Mborai* (canto) *Mbyá* pode ocorrer num sonho ou durante a própria reza, no primeiro caso dizem os *Mbyá* que quem ouve num sonho o *Mborai* não deve esquecê-lo ao acordar e o quanto antes deve executá-lo na *Opy'i.* Mas, que na verdade, é a execução repetida do mesmo canto durante as sessões de reza que faz daquele que o canta seu dono reconhecido e torna o próprio canto conhecido o suficiente para o seu acompanhamento. Além disso, cantar (*pora'i*) é também um lugar particularmente valorizado da atividade dos xamãs. Não só o canto tem grande valor, mas também a cura que tem lugar durante a reza-canto, feita na *Opy'i,* com a utilização do *Petynguá* e abundância de tabaco.

Passemos, portanto, às informações etnográficas propriamente ditas, e que revelam a permanência de contextos cosmológicos e culturais ancestrais dos *Mbyá*. Entretanto, de maneira nenhuma, esta permanência de uma ancestralidade cultural deve ser associada a uma repetição isolada, ou a manutenção estática, onde estaria ausente a agência da liderança que dirige tais dinâmicas, tanto quanto, a sua atualização através da opção e condução que assumem. Concretizando desta maneira, todo um fluxo de recriação e ressignificações socioculturais que circunscrevem e são circunscritos pelos processos que caracterizam a construção física e simbólica da Casa de Rezas entre os *Mbyá*. Destarte, na *Tekoá Mirim* a nova *Opy'i* que estava sendo construída, apresentava as seguintes dimensões: 10m de comprimento por 5m de largura, sendo que a frente e a parte de traz são definidas em relação ao comprimento. Ficando, a frente determinada pela nascente solar, e, portanto, a parte de traz da *Opy'i* é determinada pelo poente. Em uma das laterais, há uma única abertura, que se trata da porta de acesso ao interior. Quanto à altura, esta foi calculada em duas situações, primeiro, a altura das paredes, que foi definida em

aproximadamente 1,7m, e em outro lance, que considerava a distância em uma linha reta, entre a maior altura das paredes e o principal eixo de sustentação do telhado, que mediu aproximadamente 1,3m. Totalizando deste modo, uma altura próxima a 3m.

Pois, com relação à estrutura desta Casa de Rezas, ela se concretizou pela fixação no solo de seis toras, de diâmetro aproximado de 20cm e altura relativa àquela das paredes, ficando dispostas três delas ao longo de cada um dos lados relativos à dimensão do comprimento. Sendo cada um destes trios de toras, unidos em sua extremidade superior por outra, porém, bem mais longa, com o comprimento exatamente relativo ao comprimento total da Casa de Rezas. Há ainda, outras duas toras de comprimento igual às laterais, que ficam localizadas em sentido perpendicular ao comprimento, cada uma delas sobre a extremidade superior de cada um dos pares de toras fixados ao solo e que delimitam a dimensão relativa às laterais da *Opy'i*.

Já, com relação à estrutura do telhado, ela foi executada sobre cada uma das estruturas que definiam as laterais da *Opy'i*, sendo fixado um meio losango formado por duas toras com as seguintes dimensões: aproximadamente 20cm de diâmetro e comprimento igual ao das paredes, sendo que ao ser acomodado, o vértice de cada um deles permaneceu apontado para o céu. E então, cada um foi unido por uma única e longa tora, com diâmetro igual ao das demais e o comprimento da Casa de Rezas.

Cabendo aqui, o registro de algumas técnicas de construção utilizadas pelos Mbyá, especificamente as que se referem aos elementos estruturais da Opy'i, e que, tornam evidentes a grande engenhosidade e eficiência destas técnicas. Trata-se, portanto, dos procedimentos que dispensam completamente o uso de pregos ou elementos que tenham finalidade semelhante. Ao contrário, existe apenas um sofisticado sistema de encaixes que desempenha esta função. Encaixes estes, caracterizados por serem esculpidos, apenas com o uso de facões, em cada uma das extremidades das referidas toras que se encaixarão. Em uma destas extremidades é esculpida uma reentrância côncava, enquanto na outra é esculpida uma saliência convexa, que perfeitamente se conectam, constituindo deste modo, uma situação de grande estabilidade na justaposição entre estes elementos. Que, por sua vez, é completada com o uso de cipó, que é amarrado na região externa dos encaixes, envolvendo-os, de maneira que forme um "x". Material este, que também será utilizado em todas as demais junções de elementos desta construção, e, que se caracterizará como um importante corresponsável pela manutenção da estabilidade e do equilíbrio entre todos eles.

Neste sentido, a execução de tais técnicas e procedimentos culturais expressam de maneira sofisticada, um claro acúmulo de conhecimentos a respeito do ambiente ao qual se ocupa. E uma imensa capacidade de manejá-lo de forma sustentável, pois apenas algumas espécies vegetais, que reúnem as características necessárias ao uso específico que

lhe será destinado é que serão coletadas, e mais, em áreas distantes umas das outras, para que seja evitado o esgotamento destes recursos. Assim, quanto à madeira utilizada para a elaboração estrutural da Opy'i, ela toda era Guajuvira, derivada de grandes árvores coletadas na mata pelos Mbyá, que, quando questionados a respeito do porque do uso específico daquela madeira, a resposta dirigiu-se a destacar o fato da sua grande resistência a pragas, à variação climática e a passagem do tempo. Neste contexto, uma informação etnografada ao longo deste processo e de importante relevância, está associada ao fato de que durante as reuniões preparativas de incursão na mata para a coleta da Guajuvira, os indígenas delimitavam áreas específicas e distantes uma das outras. Para que em cada uma delas, um dos grupos coletores se ocupasse dos trabalhos de corte e transporte das respectivas árvores que tinham a responsabilidade de conseguir. Portanto, o que se evidencia aí é a elevada percepção ecológica dos Mbyá. Que sabendo da existência da relação entre a necessidade de conseguir as maiores árvores dispostas pela mata com o fato de estas mesmas árvores serem as grandes dispersoras de sementes, responsáveis pela manutenção do ciclo reprodutivo desta espécie; passam por consequência a organizar previamente, o processo de corte. De modo que ele ocorra em áreas bastante distante umas das outras. Ou seja, um evidente exemplo, de manejo sustentável do ambiente, que fica evidente também, no corte da Guajuvira, isto, por tratar-se de grandes árvores, que provocam ao caírem em meio à densa Mata Atlântica, a queda imediata de uma grande quantidade de árvores de variados tamanhos, que serão todas usadas para a estrutura prévia das paredes da Opy'i. Sendo que as selecionadas para este fim, tinham todas praticamente às mesmas dimensões, a saber, 10cm de diâmetro e a altura relativa às das paredes. Quanto às demais, eram destinadas a usos diversos, sobretudo, matéria-prima para artesanato e lenha para as fogueiras diárias.

Desta forma, passando a considerar o contexto de construção das paredes; este se caracterizou da seguinte maneira. As várias árvores que foram derrubadas pela queda das Guajuviras e que foram usadas para a construção estrutural, foram sendo fixadas no solo, lado a lado, preenchendo os espaços existentes entre as toras, tanto em relação ao sentido do comprimento, quanto ao da largura. Estas estacas estavam sendo fixadas, além de enterradas na sua extremidade inferior, também, em suas extremidades superiores, isto é, amarradas a uma das toras estruturais em cada um dos lados da *Opy'i* com o uso dos cipós. Mantendo-se apenas sem o preenchimento das estacas, a área destinada à porta de acesso ao interior.

Quanto ao processo de construção do telhado, se determinou a interrupção dos trabalhos. E, sob as instruções do *Xeramo'i*, esperou-se o período da próxima lua nova, para que se concretizasse a coleta das taquaras, matéria-prima esta, que se caracterizaria como o verdadeiro material a ser destinado a esta função, e que corresponderia, de fato,

a forma como os ancestrais produziam os telhados de suas Casas de Rezas, diferentes, portanto, aos telhados que atualmente utilizam o sapé e outras folhas para este fim.

Assim, no momento exato, determinado pelo período compreendido pala fase de lua nova, efetivou-se o corte e coleta das taquaras no interior da mata, às margens dos córregos. Sendo previamente selecionados dois grupos para a coleta, diferenciados quanto à dimensão que possuíam em relação ao seu diâmetro. Assim, um dos conjuntos se limitava as taquaras de diâmetro aproximado entre 2 e 3cm. Enquanto que o outro conjunto, reunia as taquaras de diâmetro aproximado de 5 e 6cm.

Pois bem, o uso destinado às taquaras de menor diâmetro se concretizou a estruturação do telhado da *Opy'i*. Estas taquaras eram dispostas, 6 delas em cada um dos lados do telhado, de modo paralelo aos meio losangos de toras de Guajuvira que formavam as extremidades da sua estrutura. Entre cada uma, havia uma distância aproximada de 1.5m, e quanto ao comprimento de cada uma delas, este era de aproximadamente 3m. Assim, cada uma destas taquaras estava apoiada em sua extremidade superior na tora que compõe o eixo principal do telhado. E também, próximo à extremidade inferior, sobre a tora que se sobrepõe as paredes da frente e da parte de traz da *Opy'i*, já, que previamente é calculado uma sobra que excede o limite das paredes em aproximadamente meio metro, na frente e na parte de traz.

Em seguida, no sentido paralelo ao eixo principal do telhado, seguindo a direção relativa do seu comprimento, são dispostas em cada um dos seus lados 4 taquaras, que distam entre si aproximadamente 1,5m, e possuem aproximadamente 12m de comprimento, o que significa que excedem uma distância próxima a 1m em relação a cada uma das paredes que definem a largura da Casa de Rezas. Então, as taquaras são fixadas entre si, e nas toras, em suas extremidades, com o uso dos cipós coletados para este fim. Desta maneira, tal estrutura compõe um telhado de "duas águas" constituído por quadrados paralelos e limitados pelas taquaras que os definem.

Já, com relação às taquaras de maior diâmetro, que também se destinam a serem usadas na construção do telhado da *Opy'i*, devem antecipadamente, passarem por alguns processos. Destarte, as taquaras de diâmetro aproximado de 5 a 6cm após o seu corte, são transportados em feixes de seis a oito unidades devendo permanecer de um a dois dias expostas ao "tempo".

E assim, depois do período em que passaram "aguardando", as taquaras foram submetidas à ação de uma ferramenta confeccionada pelos próprios construtores Mbyá. Tratava-se de uma estaca de madeira (Guajuvira) de aproximadamente 50cm de comprimento e não mais que 8cm de diâmetro. Sendo que estas proporções foram atingidas pelo fato de que a referida estaca fora esculpida como auxílio de um facão, para que assumisse a configuração de um cilindro, e que em sua extensão, de uma à outra

extremidade, fosse levemente sendo "desbastado", para que a extremidade que serviria de empunhadura estivesse pelo menos com 3cm menores, ao que se refere ao diâmetro da extremidade oposta, que teria a finalidade de servir como elemento golpeador.

Assim, cada uma daquelas taquaras foi levada a uma espécie de plataforma improvisada, sobre uma grande rocha que se encontra próxima ao local da construção da Casa de Rezas. E, que passou a assumir então a função de uma bigorna, para apoiar as taquaras, que passavam a ser "cirurgicamente" golpeadas apenas em cada um de seus nós ao longo da extensão. Os golpes aplicados tinham a função de abri-los, o que providenciou que água existente no interior das taquaras fosse toda extraída, além de prepará-las para a etapa seguinte de sua manipulação. Etapa esta, que se caracterizou pelo processo em que de uma extremidade à outra, cada uma das taquaras era "aberta" em seu sentido longitudinal, transformando então a sua forma anterior semelhante a um cilindro, em uma espécie de "cinto" muito flexível, que depois seria dobrado ao meio, adquirindo a forma semelhante a um grande "V".

Então, cada um daqueles "grandes V", passou a ser, um a um, encaixados exatamente no seu vértice nas taquaras de menor diâmetro e que estavam dispostas na estrutura do telhado no sentido relativo ao seu comprimento. Desta maneira, se iniciando pela taquara mais próxima a parede, cada uma das quatro taquaras que definiam a estrutura longitudinal do telhado, eram uma após a outra completamente preenchida por aquelas outras taquaras que haviam sido dobradas. E, para cada nova taquara a ser preenchida com uma nova camada se encaixando sobre ela, a extremidade dos "V" ia se estendendo até a metade da camada anterior das taquaras dobradas. Ou seja, por toda a extensão da superfície do telhado, em cada uma de suas águas, se concretizava no mínimo, uma cobertura com quatro camadas de grandes taquaras; pois se sobrepunham minimamente, duas camadas de taquaras dobradas, e cada uma delas era constituída por duas extremidades relativas ao grande "V" que cada uma das taquaras dobradas formava.

Portanto, deste modo, se impede a total penetração de água, mesmo em grandes tempestades de verão. Não devendo ser esquecida a particularidade, de que esta *Opy'i* foi construída na região litorânea de uma zona climática tropical, na Serra do Mar, cujo elevado índice pluviométrico é uma das suas principais características.

Assim, a construção da Casa de Rezas da *Tekoá Mirim*, além de expressar o domínio de peculiaridades quanto às referências socioculturais ancestrais, também deixa bastante evidente o elevado grau de sofisticação, ao que se refere à adaptabilidade desta população ao contexto ambiental que ocupa.

Assim, além da sua versatilidade ao manejar os recursos ecológicos que tem disponibilizado neste ambiente, exemplificada pelo fato de que mesmo o telhado da *Opy'i* se caracterizando como uma barreira praticamente intransponível àquilo que se refere

a sua impermeabilidade em relação à chuva. Tal cobertura, não poderia ser superada naquilo que se refere ao relacionamento que estabelece com as condições climáticas da região onde se localiza. Principalmente quando tais condições se referem às elevadas temperaturas atingidas por estes domínios climáticos. Já, que garante a perfeita e plena circulação do ar entre o interior e o exterior, o que garante a sua total ventilação.

Neste sentido, concluído o trabalho de construção do telhado da Casa de Rezas, toda a ênfase passou a ser concentrada na etapa final deste processo, isto é, o barreamento das suas paredes. Assim, primeiramente, foram separadas seis taquaras dentre aquelas já cortadas e coletadas, e que possuíam diâmetro próximo a 3cm e o comprimento igual ao comprimento total da Casa de Rezas, ou seja, 10m aproximadamente. Então, para a parede da frente da *Opy'i*, assim como para a da parte de traz, em seu lado externo, quanto interno, a uma distância aproximada de 50cm entre uma e outra, foram fixadas, com a utilização de cipó, nas estacas que constituíam as paredes. Da mesma forma, este processo se repetiu para cada uma das paredes que constituíam as laterais da Casa de Rezas, repetindo-se o número de taquaras a ser fixadas, no lado interno assim como no externo de cada uma delas, porém, com a dimensão relativa ao comprimento destas paredes, ou seja, 5m aproximadamente.

Portanto, a etapa seguinte se caracterizou pela "fabricação" do barro propriamente dito, que derivou da mistura de água com a terra vermelha que compõe o solo da serra. De forma que grandes quantidades de terra eram revolvidas com o uso de enxadas e a água jogada sobre ela, para então ser misturada com os pés. Então, esta composição argilosa, era arremessada com as próprias mãos sobre as estacas que constituíam as paredes da *Opy'i*. Assim, cada uma das taquaras, eram dispostas sobre as estacas formando as paredes, e tinham a finalidade de servirem como elemento de sustentação para as camadas de barro que depositavam. Mas, estando cada uma delas apoiada sobre as referidas taquaras, o que, o impedia que escorresse antes de estar completamente seco, e, portanto, fixo sobre as estacas da parede.

Destarte, terminado os trabalhos de construção das paredes, se apresentava mais um exemplo do domínio e da adaptação dos *Mbyá* em relação ao ambiente que ocupam, pois, o contexto climático criado no interior da *Opy'i* está em perfeito diálogo com as condições climáticas e sistemas ambientais existentes em relação ao seu exterior. Pois, no verão, quando no litoral tropical úmido os dias se caracterizam por uma elevada temperatura, as paredes de pau a pique, se caracterizam como uma barreira natural, por conta do barro, ao calor externo, ao mesmo tempo conservando a umidade do seu interior. O que causa então, internamente à *Opy'i*, um microclima de qualidade impressionante quanto à agradável temperatura interna que se mantém. E, por sua vez, no inverno, ocorre imediatamente o contrário, ou seja, quando os dias são bastante frios nas altitudes da

serra, no interior a temperatura se mantém bastante agradável, isso devido ao isolamento térmico que as paredes barreadas realizam, conservando a temperatura interna sempre maior que a externa.

2 CONSTRUÇÕES POLÍTICAS *MBYÁ GUARANI* DERIVADAS DA CONSTRUÇÃO DA *OPY'I* NA *TEKOÁ MIRIM*

Desta maneira, os procedimentos de construção da *Opy'i* na *Tekoá Mirim*, além de se caracterizarem como a expressão de um sofisticado domínio técnico, e, portanto, de domínio do conjunto sociocultural e cosmológico, já que remetem a um período histórico pretérito deste povo. Ele também se constitui como um contexto de articulação política, um marcador de diferenças, quanto às aproximações e os distanciamentos políticos estabelecidos entre as relações que se concretizam entre a *Tekoá Mirim* e as demais aldeias *Mbyá* que se encontram ao seu redor. O que não significa por isso, que as relações entre estes grupos passariam a comprometer o estabelecimento da *Tekoá Mirim,* ao contrário, todas as dinâmicas socioculturais de deslocamentos e mobilidade entre os indivíduos de aldeias distintas, manifesta-se e se reproduz segundo a tradição. Ou seja, as constantes e mútuas visitas entre os habitantes das aldeias vizinhas à *Tekoá Mirim* e vice-versa, mantêm-se normalmente. E mais, quando se veem frente a problemas que compreendem a oposição da sociedade envolvente em relação a qualquer uma das aldeias Guarani que se encontram em proximidade física no litoral sul paulista, imediatamente, todas elas assumem uma posição de unicidade para a defesa da mesma. Reafirmando assim, a identidade comum a todos eles, de serem Guarani, indígenas, portanto, que lutam pelo reconhecimento e acessibilidade à especificidade dos seus direitos, legalmente reconhecidos pela Constituição Federal de 1988.

Entretanto, ao que se refere ao relacionamento entre as aldeias do litoral sul de São Paulo, principalmente, aquelas localizadas em São Vicente, Mongaguá, Itanhaém e Pariquera-açú. A construção do telhado da casa de rezas da *Tekoá Mirim*, tal qual se concretizara, passou a assumir um caráter de elemento cultural comunicador, que expressa o entendimento próprio que os *Mbyá* da *Tekoá Mirim* assumem sobre si em relação aos seus parentes das demais aldeias que se localizam em regiões circunvizinhas. Ou seja, segundo os dados etnográficos que foram coletados a partir das conversas com o *Xeramo'i Karaí Mirim,* que era naquele momento, o detentor dos conhecimentos relativos às técnicas e aos procedimentos de construção da nova *Opy'i.* A configuração que o telhado passaria a assumir, mediante aos procedimentos e técnicas a serem utilizados na sua confecção, expressariam a maneira com que os "verdadeiros" *Mbyá* realizavam tal processo de construção.

E mais ainda, já que além da criação de um contexto de distinção étnico cultural, os procedimentos e técnicas de construção do telhado da sua nova *Opy'i*, ao estar concluído expressaria também, a opção e as preferências para a concretização das articulações políticas entre eles e outras *Tekoá Mbyá*, que não aquelas que imediatamente os circunscrevem.

Tratando-se estas, portanto, das aldeias *Mbyá* localizadas ao norte da Argentina. Local de nascimento do *Xeramo'i Karaí Mirim* e onde ainda hoje mantém estreito relacionamento com os seus parentes. Seja pelo fato de que algumas de suas filhas encontram-se casadas naquela localidade, ou pela situação de que, regularmente, o *Xeramo'i* o visita com a sua família. Mas, principalmente, devido a ter se concretizado um deslocamento do *Xeramo'i* à região mencionada, não para uma visita regular, mas sim, para que fosse trazido por ele até a *Tekoá Mirim*, um de seus genros (Martim), que segundo o xamã, apesar dos seus conhecimentos necessários à construção do telhado, apenas Martim é que saberia executá-los.

Assim, como há muito já consta na literatura antropológica, e havia sido destacado por Lévi-Strauss (1982), pode-se notar no contexto acima destacado, a existência de um fluxo de trocas de conhecimentos ("bens" subjetivos) e indivíduos, para o estabelecimento de alianças. A estruturação de um processo consciente de articulação seletiva para o estabelecimento de determinados conjuntos de relações políticas, em detrimento de outras.

Deste modo, a exposição dos registros etnográficos e as analises, àquilo que se referem ao processo de construção da nova *Opy'i* levado a cabo pelos *Mbyá* na *Tekoá Mirim*. Podem contribuir perfeitamente para que este contexto seja compreendido como uma clara analogia em relação a outros importantes processos de construção que a referida população indígena está desenvolvendo em seu contexto cotidiano de relações diretamente estabelecidas com a sociedade envolvente, mas, sobretudo, com as esferas políticas representativas do Estado, sejam elas, constituídas em suas esferas municipais, estaduais e federais. Como, por exemplo, as articulações que parte das lideranças da aldeia efetuaram junto à Câmara Municipal de Praia Grande, para ampliar o potencial de pressão que os representantes da *Tekoá Mirim,* viessem a executar sobre o Poder Executivo Municipal, em específico sobre a Secretaria Municipal de Saúde, no sentido que os seus direitos fossem efetivamente garantidos quanto à acessibilidade.

Outro exemplo de processo de luta que vem sendo construído pelos *Mbyá* da *Tekoá Mirim* se caracteriza pela ação das lideranças da aldeia, diz respeito à pressão que estas vêm exercendo sobre a Diretoria de Educação de São Vicente, representante direta da Secretaria Estadual de Educação, sobre os assuntos relativos às escolas e a educação indígena. Sendo que, a escola existente na *Tekoá Mirim* se caracteriza pela precariedade em todos os seus aspectos, sejam eles materiais ou mesmo aqueles relacionados ao conteúdo que deve ser trabalhado pelos professores. E, portanto, é justamente em oposição a tal precariedade que se dirige a ação das lideranças. Que em perfeita consonância

com o contexto contemporâneo de luta dos povos indígenas pela valorização de seus conhecimentos, saberes e processos educacionais próprios, elaboram a construção de projetos e propostas pedagógicas e curriculares que não apenas valorizem, mas que sejam pautados pelo "sistema pedagógico" peculiar a cultura *Mbyá*.

Entretanto, nenhum processo de luta que está contemporaneamente, sendo construído pelos *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, é mais difícil do que aquele que se refere ao enfrentamento à morosidade dos processos de reconhecimento, homologação e demarcação da referida TI. Dificuldade esta, que se concretiza, sobretudo, pelo fato de que o objetivo final desta luta submete os *Mbyá* que lá vivem, a "*fronts*" múltiplos e simultâneos de construção desta luta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desta forma, os *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, constroem estratégias de luta para enfrentar os preconceitos históricos que a sociedade envolvente mantém em relação aos povos indígenas. Principalmente, quando se trata da relação estabelecida entre estas populações e a posse de suas terras. Preconceito este, concebido e expresso pelo senso comum através de uma errônea percepção de que há no país, "muita terra para pouco índio". Também às variadas esferas representativas do Estado, que, por sua vez, opõem-se às necessidades e aos interesses dos povos indígenas. Haja vista especificamente, ao que se refere aos *Mbyá* da *Tekoá Mirim,* as dificuldades criadas e impostas pelo Poder Executivo Municipal de Praia Grande, tanto quanto, pelo Poder Executivo Estadual, através da Secretaria Estadual do Meio Ambiente, cuja atuação junto a esta comunidade indígena, dirigiu-se sempre em sentido de dificultar e mesmo, de impedir o seu estabelecimento naquela espacialidade.

Situação esta, que se relaciona às discussões institucionais que envolvem diretamente o Poder Executivo e o Poder Legislativo federais. E, indiretamente, os nefastos e, economicamente falando, vultosos interesses dos lobistas que atuam em consonância com específicos representantes daqueles poderes, que, por sua vez, pretendem alterar todo o contexto institucional, jurídico e, portanto, legal, àquilo que se refere as demarcações das terras indígenas. Isto, por meio do Projeto de Emenda Constitucional nº215. Que de maneira sumária, pretende anular as atribuições atuais do Poder Executivo Federal. Que por meio das atuações da FUNAI e do Ministério da Justiça, é o responsável pela execução de todas as etapas relativas aos processos de reconhecimento, homologação e, por conseguinte, de demarcação das terras indígenas no país. Para então transferi-las, em sua integridade, direta e unicamente, para o Poder Legislativo Federal, isto é, para o Congresso Nacional. Sendo este, composto de uma maneira extremamente fragmentada, politicamente falando, além de definir-se a partir de um caráter extremamente conservador,

com a clara predominância dos interesses econômicos e, portanto, políticos, da bancada ruralista, representante do agronegócio, que assume claros interesses e prioridades, diametralmente opostas àquelas que manifestam os povos indígenas. Principalmente, quando tais interesses se referem à propriedade e usos de terras em território nacional.

Assim, de maneira geral, a luta dos povos indígenas no Brasil pelo reconhecimento e demarcação legal de seus territórios tradicionais. E, especificamente, a construção da luta dos *Mbyá* da *Tekoá Mirim*, passa a se caracterizar na contemporaneidade, como um complexo processo. Cujas dificuldades, se multiplicam quando se passa a considerar o cenário político institucional do país na atualidade, o que imediatamente, causa a necessidade de que múltiplos setores da sociedade civil organizada passem a reconhecer verdadeiramente, o contexto que circunscreve as problemáticas relacionadas às questões das demarcações das Terras Indígenas.

É, portanto, nesta perspectiva, que este trabalho propõe se constituir como uma colaboração, ao apresentar, a partir de evidências etnográficas, a ancestral relação sociocultural e cosmológica, que une o grupo indígena *Mbyá* aqui pesquisado, com o referido território autodemarcado da *Tekoá Mirim*.

REFERÊNCIAS

AZANHA, Gilberto. & LADEIRA, Maria Inês. Os índios da serra do mar. São Paulo: Nova Stella. 1988.

BRASIL. Projeto de Emenda Constitucional nº215 de 2000. Disponível em: http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14562. Acesso em 01de fevereiro de 2018.

CLASTRES, Helene. A Terra Sem Mal. São Paulo: Brasiliense.1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. As Estruturas Elementares do Parentesco. Petrópolis: Vozes. 1982.

PISSOLATO, Elisabeth. A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: UNESP. 2007.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 120. Making Cities, Cities in the Making: Moments of Arrival, Appropriation and Resistance

GRAFFITI E PERCEPÇÃO DA CIDADE: UMA ETNOGRAFIA COM GRAFITEIROS NA CIDADE DE PELOTAS/RS – BRASIL

Fabricio Barreto[1]
(Universidade Federal de Pelotas – UFPEL)

Resumo

Entendendo o graffiti como uma atividade ilegal sujeita a penalização de seus praticantes, ao mesmo tempo que relaciona-se diretamente com a expressão artística contemporânea, o presente trabalho visa proporcionar uma reflexão sobre as potencialidades de resistência envolvidas nesta arte urbana. Na medida que os *writers*, majoritariamente jovens, se lançam a deriva pelas ruas da cidade, numa atitude de transgressão, seus corpos estão sujeitos a percepções outras que se reproduzem nas inscrições deixadas pelos mesmos. Suas ações não dizem respeito ao normativo, precisam ser executadas em momentos fortuitos que ocorrem geralmente à noite, para que a vigilância não os capture, e com isso seus rastros e marcas desafiam o poder instituído. São caminhantes da cidade, buscam rotas alternativas, onde seu olhar está a procura do espaço para a próxima inscrição. Podemos associar tal atividade a contra-cultura, pois seu viés de resistência desafia a ordem imposta. Neste sentido, podemos atribuir aos *writers* características da Internacional Situacionista, expondo o caráter lúdico da cidade, potencializando experiências não institucionalizadas a seus transeuntes. Assim, entendemos estes agentes não só como seres constituídos no ambiente urbano mas também constituintes da urbe. A presente pesquisa desenvolveu-se por meio da etnografia com *writers* na cidade de Pelotas/RS – Brasil, no âmbito de dissertação de mestrado, e busca contribuir com o debate do painel.

Palavras-chave: arte urbana, graffiti, percepção, paisagem urbana

GRAFFITI AND PERCEPTION OF THE CITY: AN ETHNOGRAPHY WITH GRAFFITI ARTISTS IN THE CITY OF PELOTAS / RS – BRAZIL

Abstract

Understanding graffiti as an illegal activity subject to penalization of its practitioners, while at the same time directly related to contemporary artistic expression, the present work aims to provide a reflection on the potentialities of resistance involved in this urban art. As writers, mostly young, drift through the streets of the city, in an attitude of transgression, their bodies are subject to other perceptions that reproduce in the inscriptions left by them. Their actions do not concern the normative, they have to be executed in fortuitous moments that generally

[1] CV: http://lattes.cnpq.br/3082951793368318

happen at night, so that the surveillance does not capture them, and with this their traces and marks defy the instituted power. Writers are city walkers, they walk on alternate routes, and their gazes are looking for space for the next inscription. We can associate this activity with counter-culture, because its resistance bias defies the imposed order. In this sense, we can attribute to the writers characteristics of the Situationist International, exposing the ludic character of the city, enhancing non-institutionalized experiences to its passers-by. Thus, we understand these agents not only as beings constituted in the urban environment but also constituents of the city. The present research was developed through ethnography with writers in the city of Pelotas/RS, Brazil, within the scope of a master's dissertation, and seeks to contribute to the panel debate.

Keywords: urban art, graffiti, perception, urban landscape

INTRODUÇÃO

O interesse em estudar Antropologia me levou, no ano de 2016, a ingressar no Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGAnt) da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). A Universidade está situada na cidade de Pelotas, localizada ao sul da região Sul do Brasil, onde estabeleci residência para realização de meus estudos[2], me permitindo vivenciar o cotidiano da cidade e, consequentemente, a região da cidade que habitei. Como muitas das instalações da UFPEL estão localizadas na região portuária da cidade, inclusive o Instituto de Ciências Humanas (ICH), onde são ministradas as aulas do curso de Pós-graduação em Antropologia, minha opção foi residir próximo à Universidade. Essa é uma escolha de grande número de estudantes da UFPEL que têm suas aulas naquela região. O trabalho que segue está fundamentado metodologicamente na etnografia de rua (ECKERT&ROCHA, 2013), e inicia seu percurso a partir de experiência etnográfica nesta região específica da cidade, para expandir-se a outras regiões da urbe pelotense.

A região portuária de Pelotas é conhecida pela população local como Bairro Porto, uma região muito antiga onde estiveram instaladas imponentes fábricas de um próspero polo industrial que inicia suas atividades ao final do século XIX, e cujos vestígios materiais, ainda visíveis, denunciam a decadência econômica que assolou o município a partir da década de 70. Estamos falando de um contexto urbano metropolitano que se caracteriza como sociedade complexa industrial moderna, a qual, nas palavras de Gilberto Velho, surge durante a Revolução Industrial e "cuja complexidade está fundamentalmente ligada a uma acentuada divisão do trabalho, a um espantoso aumento da produção e do consumo, à articulação de um mercado mundial e a um rápido e violento processo

[2] O trabalho que segue é parte integrante de pesquisa de mestrado que realizei junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt) da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), adaptado, aqui, para os propósitos de apresentação em painel que compõe o 18º Congresso Mundial da União Internacional de Antropologia e Ciências Etnológicas. The 18th Internacional Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) World Congress – Florianópolis/SC – Brasil, 2018.

de crescimento urbano" (VELHO, 2013:89). Neste sentido, Pelotas é uma cidade que conformou seu projeto urbanístico na modernidade, período das imagens de desejo, de adoração a mercadoria, de utopias de felicidade, do sonhar coletivo.

Para quem transita pela região portuária, chama a atenção a grande quantidade de *graffiti* aplicados nas paredes de casas e antigos prédios da indústria pelotense. Este universo urbano dá a ver uma relação tensa e efêmera entre o antigo, explicitado pelas ruínas das fábricas, e o novo, expresso na linguagem contemporânea do *graffiti*. Existe uma lógica associada ao *graffiti* que é trabalhar nos interstícios, naquelas zonas abandonadas e degradas da cidade, e a ruína faz parte dessa lógica. Caminhar por essa região é como visitar uma galeria a céu aberto onde a arte urbana se mescla às ruínas das fábricas abandonadas e nos provoca a viver um misto de passado/presente. Foi nesta região em constante transformação, onde a relação entre o antigo e a linguagem contemporânea da arte urbana está presente, onde a paisagem citadina não nos permite esquecer de uma história ainda latente, que encontrei, na profusão de *graffiti* e ruínas, o objeto de minha pesquisa e guia de meu percurso epistemológico. Ou seja, a pesquisa, que realizou-se em interlocução com grafiteiros da cidade, teve como objetivo investigar a trama que se forma na articulação das diferentes narrativas — orais, visuais, sensíveis — dos agentes que se envolvem no processo de transformação urbana no Bairro Porto. Neste sentido, busquei investigar a presença da arte de rua e de grafiteiros na paisagem da região, suas dinâmicas de relação e percepção da cidade, seus deslocamentos e motivações. Também teve parte no foco da investigação as relações destes artistas com outros atores sociais envolvidos na transformação da região, como a Universidade Federal de Pelotas, mencionado acima, e a Sagres Agenciamentos Marítimos, empresa que opera no ramo logístico hidroviário e que assumiu, recentemente, a reativação de instalações do porto da cidade.

Cabe, ainda, ressaltar que o grupo de grafiteiros com os quais desenvolvi a investigação era composto por jovens entre 25 e 35 anos de idade, do sexo masculino, pertencentes a camadas médias da sociedade. Dentre os interlocutores e as diversas oportunidades em que pude acompanhá-los em suas derivas pelas ruas e calçadas de Pelotas, destaco as inscrições de um destes grafiteiros que tive a oportunidade de acompanhar durante minha estadia na cidade. As inscrições simples e fortuitas deste artista assumem, em poucos traços, potência de transformação da paisagem urbana, uma ruptura na nossa experiência cotidiana da cidade, na medida em que impõe-se a esta experiência uma desfamiliarização daquilo que nos era familiar e a familiarização do não-familiar.

CA(S/R)INHAS, GEORREFERENCIAMENTO E UMA LONGA ESPERA

No inverno de 2016 comecei a acompanhar as inscrições de um grafiteiro em Pelotas. Os traços muito simples e bem característicos transmitiam um forte impacto visual e estavam em diferentes regiões da cidade. Chamei o trabalho de "Carinhas" pois o autor dava uma face a fachadas de casas e edificações. Em poucas linhas, duas janelas faziam as vezes dos olhos, enquanto, abaixo das mesmas, o desenho figurava uma boca e nariz com expressões de diversos estados de humor. Existiam variações faciais e os traços poderiam expressar o focinho de um gato, um rosto com sorriso discreto, outro escancarado. Uma inscrição que, em poucos segundos, transformava a fachada da casa, como se lhe desse vida. Não era um traço evidente. Eu mesmo levei um tempo para entender o desenho, pois era necessário tomar determinada distância para integrar o desenho às linhas arquitetônicas e ver o rosto aparecer. Passei várias vezes em frente das casas sem saber o que significavam aquelas linhas. A inscrição extrapolava o limite do desenho em si e tomava a dimensão da casa. Eis a potência do apelo visual proporcionado.

Ao identificar a primeira carinha estampada na fachada de uma casa, passei a procurar outras e percebi que existiam muitas no bairro Porto, como em outras regiões da cidade. A procura por novas inscrições era motivo para mudar o percurso de deslocamento na cidade. Assim, comecei a mapear as casas que estavam pintadas para, numa ocasião adequada, fotografá-las. O mapeamento das inscrições demandou uma sistematização do trabalho que visava, além do registro fotográfico, a anotação de dados que permitissem o georeferenciamento das informações, ou seja, consistia em anotar o posicionamento GPS[3] de cada Carinha, tarefa que se estendeu por diversos meses. Transitar pela cidade de Pelotas tornou-se uma procura permanente por novas inscrições. Por vezes era uma rua diferente que eu passava e tinha a possibilidade de encontrar uma inscrição diferente, por vezes era surpreendido por uma nova Carinha em uma rua que fazia parte do meu percurso cotidiano na cidade. O auxílio de um colega foi muito importante na localização de muitas destas inscrições. Ao final, o levantamento de dados contabilizou o registro (fotográfico e GPS) de mais de setenta inscrições. A posterior inclusão das informações georeferenciadas em um programa de computador que utiliza mapas como base para visualização e organização dos dados[4] possibilitou identificar três áreas na região administrativa Centro de Pelotas onde era maior a recorrência de Carinhas.

Durante este período, por diversas vezes, tentei entrar em contato com o autor destas inscrições sem êxito. Todas informações que conseguia acessar eram desencontradas e imprecisas. As tentativas de saber com outros grafiteiros quem estava realizando tais

[3] O sistema de posicionamento global, mais conhecido pela sigla GPS (em inglês *global positioning system*) é um sistema de posicionamento por satélite que fornece a coordenadas geográficas (latitude e longitude) de um determinado ponto em qualquer lugar na Terra.

[4] O georeferenciamento de dados de Carinhas foi realizado através do Google Earth, programa de computador de uso gratuito.

inscrições também fracassaram. Alguns diziam que não sabiam, outros desviavam o assunto. Certamente havia uma intenção de preservar o anonimato do autor. Várias dúvidas surgiram durante o processo, às quais somente o autor das inscrições poderia responder. Uma delas dizia respeito à diferença entre alguns traços. Seria somente uma pessoa a autora de todas as inscrições? Outra dúvida era sobre como surgiu a ideia. Também queria saber como eram as saídas para pintar as casas, entre outras questões. As respostas confirmariam ou não as suposições feitas sobre a inscrição deste, até então, ilustre desconhecido.

A DESCOBERTA DO "DESCONHECIDO"

O andamento da pesquisa formatou um caminho e propósitos mais bem definidos para a dissertação. Com isso, me senti habilitado a mergulhar de vez na etnografia. O próximo passo foi avançar no contato com meus interlocutores. Foi neste momento da pesquisa que comecei a estreitar a relação com os grafiteiros de Pelotas, e por meio deles que obtive algumas informações que me permitiriam encontrar o autor de Carinhas. Com seu nome completo e uma espécie de consentimento para contatá-lo, não foi difícil encontrá-lo nas redes sociais. Para preservar o anonimato e manter sua identificação em sigilo, a descrição a seguir adotará um nome fictício ao interlocutor que será chamado de MOLON.

Numa manhã de sexta-feira, mandei mensagem a MOLON me apresentando como fotógrafo e dizendo que tinha interesse em encontrá-lo para conversar sobre o *graffiti* em Pelotas. Falei que estava fazendo uma pesquisa sobre arte urbana na cidade e que estava em contato com outros grafiteiros. Com certa brevidade, recebi a resposta positiva para nosso encontro. Naquele momento eu tinha uma confirmação de que MOLON topava que nos encontrássemos em uma nebulosa garantia de que nos encontraríamos. Disse-me que teria disponibilidade para conversarmos a partir de segunda-feira, pois estava envolvido com um trabalho durante o final de semana. Na ocasião ele estava morando em Porto Alegre na participação de uma campanha publicitária. Respondi que entraria em contato nos próximos dias para marcarmos um horário e local. No dia seguinte, sábado, quando acessei novamente o chat por onde conversávamos, MOLON me perguntava qual o propósito de nosso encontro. Buscava mais informações sobre minhas intenções. Logo respondi, mas desta vez a confirmação de recebimento da mensagem não apareceu com a brevidade da mensagem anterior, o que colocava em suspenso aquela prévia confirmação. Somente no domingo à noite recebi a confirmação de que ele havia acessado minha resposta. O próximo passo seria agendar o encontro.

O ENCONTRO COM MOLON E SUA EXPERIÊNCIA COM ARTE DE RUA

No dia três de julho de 2017, aproximadamente um ano após os primeiros contatos que tive com as inscrições, encontrei MOLON numa lancheria em Porto Alegre. O propósito era que realizássemos uma conversa informal, ainda que eu tivesse pontuado algumas questões para nosso encontro. Com um enorme sorriso no rosto, a primeira frase que MOLON disse quando nos encontramos foi: "Cara, eu tava muito desconfiado de ti". E logo complementou: "Aí eu falei com o pessoal em Pelotas… Tu é antropólogo e quer saber das Carinhas, né?". Foi assim que começamos nossa conversa.

MOLON é de Pelotas, estava com 28 anos e morava em Porto Alegre para fazer um trabalho a uma revista da cidade. Sabe usar softwares de desenvolvimento gráfico como Ilustrator, CorelDraw e Photoshop, e assim trabalha em campanhas publicitárias, fazendo desenhos para estampas de produtos, desenvolvendo animações para divulgação de marcas, assim como as que realizou para o anunciante dessa revista. Neste momento pedi para gravar nossa conversa. Ele disse que não tinha problema, e, com tom de piada, complementou: "desde que não seja usado contra mim". Então lhe perguntei de onde surgiu a ideia para Carinhas e ele comentou que a inspiração surgiu depois de seu retorno à Pelotas para morar com a família.

Há dois anos estava em Florianópolis/SC, onde morou e trabalhou por 4 anos. Disse que viveu tudo que queria na capital catarinense, que foi um período muito legal. Entretanto, em certo momento, sentiu que seu ciclo na cidade havia se encerrado, o que ocorreu quando percebeu que não conseguia mais desenvolver seu próprio desenho, algo designasse seu trabalho autoral. "Quando alguém me pedia para fazer um desenho no papel, eu não sabia mais o que fazer". Por este motivo, em 2015, retornou para Pelotas, para estar perto da família, para encontrar-se consigo mesmo.

Durante o período de mudança, ele assistiu a um filme que lhe inspira a buscar uma outra percepção sobre as coisas que conhecia. "A gente julgar a realidade de uma pessoa que vive numa favela, sem nunca ter colocado o pé numa favela para sentir aquilo… Tu tem que sair do teu sofá, do teu ponto de vista, e ir pra outro lugar pra enxergar de outro ângulo" – falou MOLON. Após alguns meses morando com os pais, numa noite, enquanto olhava para a rua desde a janela de casa, observou o exaustor de uma lancheria e imaginou que aquela saída de ar era uma boca sobre a qual poderia desenhar os olhos logo acima. Entretanto, em outra noite que estava na calçada em frente de casa, observou aquele mesmo exaustor e um outro que estava ao lado, o que proporcionou uma ideia diferente. "Aí tinha dois olhos. De onde eu via, não conseguia enxergar, mas tinha dois desses. Foi a primeira carinha que eu vi. E era bem na frente da garagem do meu pai, sabe? Tinha até essa coisinha do olho". Fácil imaginarmos dois exaustores, lado a lado,

que possuem uma espécie de aba que se parece com uma pálpebra ou cílios. "Peguei a lata e fiz na hora. No outro dia de manhã tava com meu pai… Meu pai nunca podia saber que eu tinha feito isso… E a reação dele quando abriu o portão e olhou… Deu uma risada pro negócio… Aí eu achei legal, sabe? Essa foi a primeira".

Certeau (1998) nos fala do caminhante que, em sua gesta ambulatória, "joga com as organizações espaciais" (ibid.:180). Ele as faz ser como aparecer, e, por mais panóptica que seja, transforma a ordem espacial. "Se é verdade que existe uma ordem espacial que organiza um conjunto de possibilidades e proibições, o caminhante atualiza algumas delas" (ibid.:177). Em analogia com as afirmações de Certeau, é possível dizer que MOLON joga com os significantes espaciais, os desloca e inventa outros. Seus traços em tinta spray fazem outras coisas com a mesma coisa, ultrapassando limites e determinações que o objeto fixava para seu uso. "Não é mais só uma janela, agora tem um rosto ali".

Ao descrever a reação de seu pai quando visualizou a inscrição em frente ao portão da garagem de casa, ele explicita a sensação ambígua que provoca na pessoa surpreendida pelas inscrições. "Em geral as pessoas não gostam de pixação, mas mesmo as pessoas que não gostam de pixação, quando viam a carinha, abriam um sorriso". As inscrições de MOLON expõe algo que se encontra entre o repúdio e a empatia, o estranho e o familiar, sensações ambíguas que, em certa medida, mascaram a realidade ao mesmo tempo que a revelam. Neste sentido, a carinha é a manifestação imagética da dialética caraterizada como o despertar no "agora de conhecibilidade" benjaminiano, o que Benjamin descreveria pela técnica de montagem em forma de choque. "Esse tipo de montagem […] provoca irrupção imediata do despertar. Sua função consiste em confrontar a visão amena da metrópole, expressa na mentalidade de *flânerie*, com seus 'aspectos inquietantes e ameaçadores'." (BOLLE, 2000:97)

Não deixa de ser um ato de resistência que afirma-se como uma possibilidade de insurgência "contra a ideia do empobrecimento, perda ou destruição da experiência a partir da modernidade", como menciona Paola Jacques (2012:19). A urbanista está falando da experiência errática, sobre qual ela atribui um viés de apologia à experiência da cidade, e onde a expressão do *graffiti* encontra adesão. "Os errantes inventam outras possibilidades narrativas, outras formas de compartilhar experiências, em particular a experiência da alteridade urbana nas grandes cidades" (ibid.:20). Mais adiante, Jacques menciona a índole contra-normativa da prática errante, que segundo a autora, é praticada de forma voluntária: "as errâncias são um tipo de experiência não planejada, desviatória dos espaços urbanos, são usos conflituosos e dissensuais que contrariam ou profanam os usos que foram planejados" (ibid.:23). MOLON revela que suas investidas eram executadas ao abrigo da noite, em certos dias da semana, na companhia de mais alguns grafiteiros. Ele explicou que a partir das carinhas não quer se comunicar com artistas,

tanto que não assina. “Não é para um dia ter um reconhecimento disso. É só pra me divertir e também… A pessoa passa ali e sempre vê uma janela. Agora ela passou e viu uma carinha”.

A experiência artística na cidade é capaz de questionar consensos estabelecidos. Uma resistência não pensada como uma simples oposição binária mas como fomentadora de outras formas de dissenso. Não estamos tratando aqui da escultura tradicional, da arte pública cenográfica com pseudos fins sociais ou identitários, “que também estão à serviço do processo de espetacularização promovendo imagens de espaços pacificados” (JACQUES, 2010:116), mas a arte que se opõe a estética higienista e homogeneizadora, que possibilitaria a explicitação dos conflitos escondidos, profanando a cidade espetáculo.

> Algumas ações artísticas críticas na cidade contemporânea buscam ocupar, usar, profanar, apropriar-se do espaço público para construir e propor outras experiências sensíveis e, assim, perturbar essa imagem tranquilizadora e pacificada do espaço público que o espetáculo do consenso tenta forjar. (ibid.:117)

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 057. Cross-Linguistic as Cross-Cultural Encounters: Explorations of Past and Present Practices

STORYTELLING TRANSLATION FROM SOUTHERN NIGERIA BY ELPHINSTONE DAYRELL

Fabrício Henrique Meneghelli Cassilhas[1]
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

This article aims to share the experience of my ongoing TRANSlation project for my doctorate research, advised by Evelyn Schuler Zea and Simone Pereira Schmidt. I am TRANSlating – from English to Portuguese – 9 stories from Southern Nigeria written by the Nigerian author Elphinstone Dayrell published in 1910 and in 1913. Even though they were published in the beginning of the 20th century, they are much older than that; they belong to the oral tradition and were collected and translated by interpreters and, only after that they were published in two books. Along with the written translations of those stories, I am also performing as a storyteller in order to bring back those stories to spoken words and also to rethink the translated texts after the performance; the storytelling is part of the methodology. I tell and translate those stories while I understand myself as a transgender person on stage and outside it, as the processes of recognizing and declaring myself as part of the transgender community, as a bicha preta/transviada, has been going on at this moment in my life in which I am producing my Thesis. The storyTRANSlating project is a proposition to work and reflect on the translation of those texts but also to understand and theorize about my performance and myself as a body through which those texts are translated, refusing the invisibility of black transgender people and translators.

Keywords: Translation Studies; African Literature; Storytelling; Power Relations.

I am a StoryTRANSlator and I would like to show some of the progress I have had with a storyTRANSlation project (called) *Contra a Hipocrisia Colonial*[2] (*Against the Colonial Hypocrisy*). I grew up in an island once called Guananira (Honey Island) by the goitacás. This island was once invaded by white men who arrived on a boat and called themselves Portuguese. The books and websites say that on September 8th 1551 this land was appropriated by those white men who imposed a new name to it: Vila Nova do Espírito

[1] Fabrício Herique Meneghelli Cassilhas (also known as Fabris ou Feibriss) is a doctoral student on the Translation Studies Program (PPGET) from the Federal University of Santa Catarina (UFSC). S/he is part of two study groups: neTrans (Núcleo de Estudos e Pesquisas de Travestilidades, Transgeneridades e Transexualidades/UFSC) and Núcleo Literatural (Núcleo de Literatura Brasileira Atual – Estudos Feministas e Pós-Coloniais de Narrativas da Contemporaneidade). S/he is also part of the group Sarau Vozes Negras (sarauvozesnegras@gmail.com) and has a storyTRANSlating Project entitled Contra a Hipocrisia Colonial (contaodresdehistoriasnegras@gmail.com). Personal email: fhenrique.mc@gmail.com.

[2] We have been recording and filming some moments of this Project and posting on our YouTube Chanel which can be accessed in the following link: https://www.youtube.com/channel/UC3Q5Wnueci0FfMCgX76TJ8Q?view_as=subscriber.

Santo. This name did not less, it was soon renamed Vitória and this is still how the capital city of the state of Espírito Santo is called. Those who were born in the capital were called capixabas, which means area for planting in tupi. Nowadays everyone who is born in the state is called capixaba as well (PREFEITURA DE VITÓRIA, 2016). At school, I learned that its current name was given to celebrate a battle won against the goitacás. Another story told about that name was that it was also a homage paid to a Queen called Victoria.

Growing up in Vitória, I learned that my last name was Spanish and my middle name was Italian. When I was an elementary school student I heard stories about slavery and how black people were treated by white people in the colonial period. This left a mark on me. I have a very clear memory of me at school listening to a teacher – It is probably a memory from a class in 1st or ~~maybe~~ 2nd grade. I heard the teacher talking about slavery again and I looked at my skin… I heard the suffering of the black slaves and I remembered my image in the pictures and in the mirror. My names where Italian and Spanish, this is what I knew about my ancestor, I didn't know much about my black ancestors but at that moment I knew I descended from slaves, because I knew I was black. I knew that some of my ancestors have suffered an unimaginable pain. I felt pain, I was sad because of my ancestors, for all the pain they suffered but also because I did not have another story to tell about my black ancestors, a story of my black ancestors' forgotten names I could be proud of; I only knew about the suffering and how black people struggled. Probably because of that class and many other experiences I had as a black kid, from an early age, whenever I was asked about my ancestors, I would say my last name was Spanish, my middle name was Italian and that I was obviously an African descendent. To be closer to the truth**,** I guess, I would say that I also descended from blacks.

What this demonstrates, I think, is how stories can affect us, especially as children. In this particular case, the stories we hear about our ancestors affect the way we see ourselves and how we attribute value to our own story. And when you are a black person and you are told mostly stories of suffering, pain and defeat related to black people, this affects our self-esteem. Therefore, when I first read an African book written by a black Nigerian man I immediately realized how important that story was and how necessary it was. I thought that this book**,** called *Things Fall Apart*, written by Chinua Achebe (1959)**,** should be part of school curriculums all over the world because I personally felt the consequences of the absence of that story. The talk *The Danger of a Single Story,* by the Nigerian Writer Chimamanda Ngozi Adichie (2009), explains that the discovery of African writer like Chinua Achebe saved her from the single story of what books are, because she recognized herself in those books, and I relate to that.

I start this article with my story, but this is also the story of many others. Because of stories like those, in 2003, the Law number 10.369 was implemented obligating courses

and professors to teach black history and culture in courses of all levels – a demand from the black movement in Brazil. From kindergarten to post graduations courses we should always have black history and black culture because our contribution to all sciences has been reduced in the teaching of a white washed history, literature, mathematics, medicine, physics, etc. We also have a Law that obligates the teaching of indigenous history and culture, Law number 11.645, which was implemented in 2008. As a doctoral student who finished my undergrad course in 2009, I still attended courses in different states in Brazil which did not obeyed neither of those laws.

I have recently turned 30 and I am still aware that many black kids and adults still long for those stories, so I am developing the project *Against Colonial Hypocrisy* as a humble contribution to make the academy blacker. This project is part of my doctorate and consists in TRANSlating 9 stories written by the Nigerian writer Elphinstone Dayrell in 1910 and in 1913, and by TRANSlating I also mean telling them, because I want to reinforce that my storytelling is a TRANSlation process. This project is already happening; it started in this format last year (2017). Along with me I have or had the support and participation of Rica Duarte (director, photographer and cameragayman), Silvio Somer (photographer and cameraman), Luck Palhando (percussionist and performer), Elisangela Palhano (costumer and sound designer) and Matheus Lisboa (lightning designer). We are presenting 9 stories in 3 different moments and in each moment we add a subtitle to the main title *Against Colonial Hypocrisy*. The 3 subtitles are: *We should all be storytellers*; *Telling stories of sheep, owls and crocodiles* and *Stories of women, death and weddings*. In each of those moments, I tell three stories and talk about why I have chosen those stories among almost eighty stories in two of Elphinston Dayrell's books. I also talk about some of the paratext from the books and tell stories about my TRANSlation process. The idea is to share with the audience the experience of TRANSlating, taking away from us the veil of invisibility.

(Personal Digital Archiving 2017. Photo by José Rafael Duarte, known as Rica Duarte)

I am the translator and I am there, visible in my black gender fluidity as a storyTRANSlator exposing my translations and the process as well as my own identification process as introducing myself to the audience as a bicha preta/tranviada. I show up to the audience as a body that refuses its male designation at birth, which is very significant to me and to the process because identifying myself as part of the transgender community is a movement that is happening simultaneously to the TRANSlation of the texts; this identity is reinforced by my characterization. I TRANSlate myself everytime I TRANSlate a story on stage. My body is also being interpreted by the audience who may be trying to translate my body from male to female, or maybe from something unknown to something they want to know, or from something else to something unknown. Perhaps some people even refuse to translate, denying the translatability of my body. Can a transgender body be translated? Is a trans body an already translated body already?

I believe that as a transgender person I am being translated all the time. "Are you a boy or a girl? Nails and lipsticks are girl things. Look at the closes, they are female but only men grow a beard." A young white boy once said this on an airplane; he simultaneously asked me a question and analyzed me to himself and to his father as if I was not there.

As a light skinned black person living in diaspora I am often asked about my racial identity. "I am talking about real black people not you, you are not black." "I mean really black, you are a dissolved black, like a cappuccino". "Do you consider yourself black?" Even though I am often denied of my identity as a black person, I have never even gotten close to be translated to white.

Because I was aware of those translating issue concerning my identities and my racial and gender performances, since the moment I wrote this project, I had the aim to theorize about translating the selected stories, analyzing the consequences of those texts crossing my bicha preta / transviada body. At the beginning, I thought about it as a methodology more than a motivation to translate those stories and make them available to Portuguese speakers. What I realized when I started the process was that I also needed to hear those stories. Not only read them once on a computer screen or on a book, I needed to listen to them, I needed more than the written text, I needed them to become oral again; not only for political or technical purposes as I thought when I wrote the project, but also for intimate reasons. I desperately needed to hear those stories and I found out that my personal need is a need of a group of people, a need of many black people I shared this story with. I needed to hear those stories and it has been grate telling them to people that needed to hear them as much as I did.

I often repeat that not only a story changes every time it is translated or told but I change every time I translate the stories by telling them in Portuguese. Those black stories started to make more sense to me every time I told them. Every time I tell them I

feel stronger, I am bringing to my life and to the academy stories I was denied, stories lost around the tree of forgetfulness (MENEZES), stories lost on the Atlantic Ocean during the process of kidnaping so many storytellers/translators from Africa, lost because so many died due to the terrible conditions of their transportations and so many committed suicide because they knew that dying would not be worse than living as a goat on the hand of the whites. When I TRANSlate them, besides rationalizing why this TRANSlation process is important, I feel it. I feel it in my body, I feel it on the audience's eyes. I feel it after talking to the audience and hearing what those stories meant to them and how my presence in those spaces telling those stories was important to them. Black voices matter, and we still need to say that because many of our voices are still being silenced here in this space, and many of them are screaming and fighting to maintain themselves in this space. My presence at the University matters because all black presence here matters, because many of us could not be here, because many of us cannot maintain themselves here, because many of us do not survive here. And I am here to tell those stories and to tell that our stories matter.

(Personal Digital Archiving 2018. Photo by Silvio Somer)

At first, I thought about talking about my translation process in this paper, to talk about the choices I made, about why I selected each story, about why I selected each word or sentence structure. This is also significant and it is part of the aims of my Theses but right now what I need is to talk about my TRANSlation process because, as I need to listen to those stories, I need to listen to my process as well, I need to verbalize it. My story is not so different from the stories of many blacks in Vitória, nor in many cities in the world. Being black and in diaspora means to have many similar experiences, because racism is

very similar all over the word. I am not denying it has its particularities everywhere, I am saying that the similarities are terrifying.

The stories I tell are stories of Kings, of beautiful, brave and smart black women. I tell stories that happened a long time ago, so long ago that not even the oldest person alive among us remembers. They are stories about when the Thunder and her son, the Lightening, lived on earth. They are stories which explain why we buried our bodies or why we should eat first when we offer someone dinner. They are stories who explicitly bring black references to (extra)ordinary things, and I humbly believe that those translations and my presence at the University, theorizing about those stories, can contribute providing materials and reflections to continue putting the law 10.639 into practice.

It is very important for us not to know only rationally that we have a story before the colonial slavery but also to listen to those stories, and those stories I translate contribute to that. I do not say that we should stop talking about slavery in our country and in the whole diaspora. On the contrary**,** it is extremely important to tell those stories, but they need to be told with responsibility, we have to talk about the suffering but we must talk and hear that there was resistance too. We need to talk about how slavery still have consequences in our lives and how this structure is not over**.** It transformed itself because the police is killing us, because we are the larger population in mental hospitals, on jail, in favelas, shantytowns or slums and because we still do not have enough blacks at the University, either teaching, or sitting in the classroom as a student or as part of the curriculum as academics or as the bibliography.

I came up with this project because I needed to hear that we do not descend from slaves (SANT'ANA, 2015), we descend from people who were kidnaped and enslaved, because when we call someone a slave we assume this is a natural condition of that people, and when we say that we were enslaved we are denouncing a kidnap, a crime. Can anybody here tell me what I could have become if I knew that I did not descend from slaves, but from black people who were also queens and kings before being kidnaped? When I read the story of Okonkwo and how he resisted the process of colonization, this showed me a different story, a story in which waiting for a white savior was not an option, a story in which we could be our own heroes. The tragic ending of the story Things fall Apart (1958) written by Chinua Achebe did not change the fact that this book empowered me because this is not about denying how shitty the colonization process is, it is about having access to a narrative that humanizes us, that shows how complex we are and have always been. I saw in Chinua Achebe's book the story of the colonization told from an African perspective and more important to me, from a black perspective.

BIBLIOGRAPHY

ACHEBE, Chinua. *Things Fall Apart*. 50th Aniversary Edition. New York: Anchor Books, 2008.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *The danger of a single story*. **TED**, Oxford 2009. Available in: <http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/> Accessed on: July 30, 2018.

BRAZIL. Public Law. Decree-Law nº10.369/2008. Available in: <http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/leis/2003/L10.639.htm> Accessed on July 30, 2018.

BRAZIL. Public Law. Decree-Law nº11.645, Available in: <http://planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm> Accessed on July 28, 2018.

DAYRELL, E. *Folk Stories from Southern Nigeria, West Africa*. 1910. Available in: <https://www.gutenberg.org/ebooks/34655> Accessed on: July 30, 2018.

_____ *Ikom Stories from Souther Nigeria*. London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1913.

MENEZES, Cleber. *Banzo*. Available in: <http://www.palmares.gov.br/file/2010/11/Banzo.pdf> Accessed on: July 30, 2018.

PREFEITURA DE VITÓRIA. *História de Vitória*. (2016) Available in: <http://www.vitoria.es.gov.br/cidade/historia-de-vitoria> Accessed on: July 30, 2018.

SANT'ANA, J.R. *Negros não são descendentes de escravos*. (2015) Available in: <https://www.geledes.org.br/negros-nao-sao-descendentes-de-escravos/> Acessed on: July 30, 2018.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 021. Anthropology of abnormalities

REAPRENDER COM A DEFICIÊNCIA: LIÇÕES PARA AS CIÊNCIAS SOCIAIS

Fagner Carniel
Universidade Estadual de Maringá.

Resumo

Qual seria o lugar dos estudos da deficiência na revisão e reestruturação de paradigmas nas ciências sociais? Em que medida os desdobramentos recentes desse campo disciplinar poderiam modificar a maneira pela qual articulamos ideias como as de normalidade e anormalidade, eficiência e deficiência, razão e percepção, na análise do mundo social? Por meio de um episódio etnográfico que informa certas dificuldades de acessibilidade de pessoas surdas em uma instituição de ensino superior no Paraná, procuro refletir sobre as implicações éticas e epistemológicas que evolvem as atuais políticas de inclusão nos espaços acadêmicos. Assim, o texto ensaia a hipótese de que, ao considerar a existência de pessoas com deficiência, as ciências sociais iniciam um movimento heurístico com potencial de transformar o modo como concebemos o corpo, a percepção, o humano e a própria alteridade.

Palavras-chave: Antropologia, Deficiência, Inclusão, Teoria Social.

APRESENTAÇÃO

Empiristas de diferentes épocas e tradições já disseram que a experiência humana seria, em suas variadas maneiras de apercepção, uma fonte inesgotável de novos modos de conhecer. Para mim, as principais lições vieram daquilo que não pude experimentar. De fato, não sou uma pessoa com deficiência. Sou apenas um professor que há cerca de dez anos divide suas atenções entre as ciências sociais e os estudos da deficiência. Essa dupla filiação, no entanto, me ensinou que, do mesmo modo que as ciências sociais têm coisas a dizer para as pessoas com deficiência a respeito da multiplicidade de situações em que se encontram, os mundos cognoscíveis em que essas pessoas habitam também podem oferecer elementos para que cientistas sociais se coloquem em perspectiva e possam reaprender algo sobre si mesmos e sobre seus modos habituais de apreender e explicar a realidade social.

Mas qual seria o lugar e o papel dos estudos da deficiência nesses movimentos de aprender, de desaprender e de reaprender com as teorias do social? Em que medida os desdobramentos recentes desse campo multidisciplinar poderiam modificar a maneira pela qual articulamos ideias como as de normalidade e anormalidade, eficiência e deficiência, razão e percepção, na análise do mundo social? Para desenvolver esse problema analítico, retomo neste texto alguns aspectos que me parecem particularmente significativos do diálogo recente entre os estudos da deficiência e as ciências sociais praticadas no Brasil. Em seguida, apresento de um episódio etnográfico que informa certas dificuldades de acessibilidade de pessoas surdas em uma instituição de ensino superior no Paraná para refletir sobre as implicações éticas e epistemológicas que evolvem as atuais políticas de inclusão nos espaços acadêmicos. Por fim, ensaio a hipótese de que, ao considerar a existência de pessoas com deficiência, as ciências sociais iniciam um movimento heurístico com potencial de transformar o modo como concebemos o corpo, a percepção, o humano e a própria alteridade.

OS ESTUDOS DA DEFICIÊNCIA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS BRASILEIRAS

Considerar a existência de corpos, de experiências e de perspectivas de pessoas com deficiência parece ter entrado com força na agenda das pesquisas em ciências sociais praticadas no Brasil. Desde que Débora Diniz (2007) publicou seu ensaio "O que é deficiência?" – propondo a relativização das explicações biomédicas sobre o "déficit", a "lesão", o "impedimento", e a construção de modelos socioculturais de interpretação desses corpos considerados "anormais" –, temos acompanhado a emergência de numerosos estudos que tematizam ou tangenciam as mais diversas expressões daquilo que atualmente chamamos de deficiência.

É verdade que cada manifestação da deficiência é constituída por diferentes modos de viver com e no mundo. E que pesquisar cada uma dessas experiências, individuais ou coletivas (de pessoas surdas, cegas, cadeirantes, com síndromes ou transtornos diversos), não impõe uma alteridade absoluta em relação aos grupos humanos que tradicionalmente tomamos por "normais". Por isso mesmo, muitos dos contemporâneos estudos da deficiência têm se concentrado nessas singularidades irredutíveis que não estão exclusivamente na cultura, nos valores ou nas sociabilidades, mas em uma condição corporal comum que faz com que certas pessoas interajam com o mundo de uma maneira diferente – o fato de enxergarem, de escutarem, de se locomoverem, de participarem do mundo de um modo distinto do que habitualmente aprendemos como sendo o normal.

São estudos como os de Olívia von der Weid (2017) que se concentram nas perspectivas e nas habilidades incorporadas por pessoas cegas para questionar a centralidade excessiva

que atribuímos à visão em nossa vida cotidiana. Ou pesquisas como a que Helena Moura Fietz (2017) realizou com famílias contempladas pelo Benefício de Prestação Continuada (BPC), na qual problematiza o individualismo desincorporado de nossas perspectivas modernas de tratamento por meio do estudo das relações entre autonomia e dependência que envolvem as práticas de cuidar e de ser cuidado. Ou ainda, para nos atermos apenas em publicações recentes, a etnografia de Leonardo Corbonieri Campoy (2017). Ele estudou o autismo em uma clínica de neuropediatria e debate as dificuldades de comunicação entre os universos culturais e cognitivos da medicina, das famílias e das crianças na busca por alternativas para se conviver com a diferença.

Em todos esses casos, a deficiência figura como uma categoria relacional, existencial, processual, e nunca essencial. O que significa dizer que não é a deficiência, em si mesma, que explicaria a cegueira, a epilepsia, o autismo. Pelo contrário, são essas diferentes maneiras de se viver o corpo, com o corpo e para o corpo que revelam aspectos de nossa suposta "normalidade" que nem sempre conseguimos perceber. Desse ponto de vista, se não levarmos a sério a deficiência estaremos condenados à arrogância de nossa mesmicidade, de nossas perspectivas e categorias normalizadoras.

Nesse sentido, entendo que a deficiência reapareceu no campo discursivo nacional das ciências sociais durante as últimas décadas enquanto uma categoria política e, ao mesmo tempo, analítica. Ela expressa o modo como diferentes coletivos se organizam, reivindicam ou contestam projetos identitários que lhes são impostos; mas também altera a maneira pela qual analisamos o mundo social. Ao menos, é isso o que nos mostram pesquisas como as de Anahí Guedes de Mello (2014), que abordam processos diversos de intersecção entre deficiência, raça, gênero, sexualidade, escolarização – nos quais a deficiência ocupa um espaço ambivalente: operando tanto como marcador identitário que aglutina lutas políticas quanto como perspectiva teórico-metodológica de análise do real. Pesquisas que já possuem algum lastro no Brasil, pois remontam ao menos o final da década de 1980, a exemplo do trabalho pioneiro de Rosana Glat (1989), "Somos iguais a você", ao investigar percepções de mulheres com deficiência intelectual acerca da sexualidade, dos afetos e da família.

Este é apenas um quadro muito rápido daquilo que vêm sendo produzido no campo brasileiro dos estudos da deficiência. Com ele, quero argumentar que as ciências sociais estão se ocupando cada vez mais da deficiência. Diante desse cenário, parece plausível constatar que, ao se ocupar da deficiência, as ciências sociais também têm sido ocupadas pela deficiência. E quem ocupa também se preocupa. Mas quais têm sido os sentidos dessa preocupação? O que efetivamente a deficiência está nos ensinando? Em que medida os estudos da deficiência provocam mudanças em nossas maneiras de perceber e de construir o conhecimento nas ciências sociais?

Atualmente tenho pensado nessas questões a partir do próprio lugar em que me encontro; ou seja, o lugar de alguém que se aproximou dos estudos sobre deficiência a partir da docência e que, desde então, foi fortemente afetado por eles. Foi nesse sentido que intitulei este texto de "Reaprender com a deficiência: lições para as ciências sociais". A ideia geral não é desconsiderar o papel ativo que as teorias sociais já desempenham na organização dos saberes especializados sobre a deficiência – um papel fundamental, inclusive para a formulação de políticas de inclusão e de acessibilidade. Mas enfatizar que a deficiência não precisa ser encarada apenas enquanto um objeto para as ciências sociais. Os estudos da deficiência também podem contribuir para a revisão e reestruturação de paradigmas nas ciências sociais; mais especificamente, para revisitarmos o modo como temos lidado com as categorias de normal e anormal, de eficiente e deficiente, de razão e percepção, na análise do mundo social.

No próximo tópico, pretendo narrar um episódio que ocorreu há quase uma década, logo que comecei a estudar as transformações na educação de pessoas surdas com o reconhecimento da Libras (língua brasileira de sinais) e o surgimento das políticas de inclusão escolar (Carniel, 2013). Pretendo contar essa história não apenas por um efeito narrativo, mas principalmente porque acredito que enraizar reflexões teóricas em acontecimentos cotidianos nos ajuda a recordar o quanto nossos saberes estão localizados em experiências práticas. Afinal, o modo como nos relacionamos com o mundo parece estar fortemente vinculado a essas experiências.

SOBRE OS PERIGOS DE SE PRESSUPOR A DEFICIÊNCIA

Conheci a história de Ana e de Márcio no dia 26 de setembro de 2010, durante a comemoração do Dia Nacional do Surdo em uma universidade privada de Curitiba. Ambos vinham de famílias ouvintes, estudaram em uma mesma escola para pessoas surdas da cidade, participaram de um núcleo de jovens surdos em uma comunidade batista do bairro onde moram e ingressaram juntos no curso de Jornalismo daquela universidade. Porém, ao concluírem o primeiro semestre letivo, foram "convidados" pela Reitoria da instituição a se transferirem para outros cursos de graduação que pudessem "contemplar melhor as necessidades de sua deficiência".

Minha professora de Libras, que coordenava o Centro de Inclusão nessa universidade, havia ficado preocupadíssima com a situação, pois sabia que não se tratava de um mero reenquadramento das trajetórias daqueles estudantes. Para ela, tratava-se de uma gigantesca barreira institucional que fora criada para a surdez. Algo como se a própria universidade estivesse lhes dizendo: "isto vocês não podem fazer, vão procurar outra coisa". Segundo ela, esse tipo de "insensibilidade" diante da deficiência costumava

ser recorrente em suas experiências profissionais no ensino superior. Por isso mesmo, sua principal ocupação no Centro de Inclusão costumava ser a de mostrar para as pessoas que era possível contornar as aparentes dificuldades de comunicação ou de cognição antes que elas se transformassem em um conflito pedagógico. Porém, nenhuma conversa parece ter resolvido aquela situação. De acordo com ela, "não houve tempo suficiente" para intervir no processo e construir alguma forma de acessibilidade que garantisse a permanência de Ana e de Márcio no bacharelado de Jornalismo.

Conforme soube, a recomendação pela transferência teria sido feita pelo colegiado do curso e encaminhada à Reitoria. A alegação formal foi a de que a matriz curricular daquele bacharelado oferecia uma formação que integrava o audiovisual, visando a inserção em áreas profissionais como as de Rádio Jornalismo ou Edição Sonora, e o corpo docente simplesmente não conseguiria reestruturá-la para atender as "necessidades educacionais" de estudantes surdos. Nunca consegui conversar diretamente com os professores das disciplinas de Rádio-Jornalismo e de Técnicas de Edição de Áudio que motivaram a transferência. Porém, pude escutar o coordenador do curso alguns meses depois. Luiz me contou que, em sua percepção, não se tratava de uma decisão "insensível" e "unilateral" do corpo docente. Disse que eles haviam considerado o desempenho acadêmico de Ana e de Márcio em outras disciplinas, as relações que mantinham com outros estudantes, as expectativas das famílias e as possibilidades reais de ingresso no mercado de trabalho. Para ele, o colegiado "não poderia inventar uma matriz curricular que não existia" ou "iludir seus estudantes" com uma expectativa profissional e acadêmica que aquele curso não poderia oferecer. Por isso, chegaram à conclusão de que deveriam direcioná-los para outro espaço que pudesse recebê-los de uma maneira "mais apropriada".

No final de 2013, tive a oportunidade de reencontrar Márcio em um evento da área da surdez. Ele me contou que cursava o último ano de Administração e logo iria se formar. Disse que teve algumas dificuldades no início, mas que o estágio (no RH de uma empresa de grande porte na região metropolitana de Curitiba) o ajudou a se encontrar na área. Quando falamos sobre Ana, soube que ela não teve a mesma sorte, pois havia migrado para Enfermagem, depois para Administração e agora estava iniciando Pedagogia. Porém, apesar das mudanças, Márcio se mostrou otimista dizendo que acreditava que ela iria descobrir sua "vocação" com a docência. Segundo ele, "as pessoas surdas demoram um pouco mais do que outras pessoas para se localizar no ensino superior porque o ambiente universitário costuma ser estranho e até hostil" para elas. No entanto, assim que "pegam o jeito" e "encontram um lugar onde podem aprender a partir de sua língua", desenvolvem rapidamente suas habilidades.

Entre as diversas interpretações que poderíamos depreender desse episódio desolador, destaco um ponto que percorreu de maneira mais ou menos silenciosa suas

diferentes versões: o tempo; ou melhor, a "falta de tempo" da instituição em dialogar sobre a aprendizagem, as expectativas e a própria participação das pessoas com deficiência na vida acadêmica. Isso porque toda essa "pressa" em promover a inclusão parece ter concorrido para dificultar o acesso e a permanência de Ana e de Márcio no universo contemporâneo da universidade-fábrica. Não porque os professores fossem necessariamente intolerantes; não porque determinados cursos não se preocupassem com a acessibilidade; não porque as pessoas não desejassem a inclusão. Mas principalmente porque nutriam a sensação de que "não havia tempo".

A falta de tempo parece fazer com que deixemos de olhar para as pessoas, de conversar com elas, de construir uma relação significativa com elas. Ao deixar de lado o "com" e enfatizar unicamente o "para" elas, corremos o risco de fazer com que a acessibilidade se localize em certos lugares especializados (centros de inclusão). Porque ali, nesses laboratórios adaptados, supõe-se que a acessibilidade já estaria pré-estruturada por um ou outro programa que, independentemente de quem será incluído, já estaria pronto. Assim, acreditamos que não precisaríamos "pensar muito", que não "perderíamos muito tempo".

Contudo, há sempre um perigo em se pressupor a inclusão: é o de considerar a deficiência como se ela fosse uma limitação, como se ela fosse uma barreira (física ou social) que precisa ser ultrapassada para garantir o funcionamento "eficiente" de corpos "deficientes". Nesses casos, como já observou Camila Alves (2017) em um TEDx, chamado "O perigo de pensar que as coisas existem a priori", corremos o risco de sempre construir a acessibilidade "do" outro e nunca "com" o outro. Desse modo, mesmo com a melhor das intenções, acabamos tratando esse outro com deficiência como se ele fosse isto ou aquilo, como se algo realmente lhe faltasse.

A falta de tempo nas universidades-fábricas contemporâneas, no entanto, talvez esconda outra coisa, algo que faz parte de nossa perspectiva cultural sobre a eficiência e a deficiência, sobre a normalidade e a anormalidade. Talvez esconda o fato de que, mesmo concordando com a inclusão, mesmo nos sensibilizando com as experiências e as trajetórias de pessoas com deficiência, nem sempre estamos dispostos a nos transformar no encontro com o outro. Incluir, nesse sentido, diria respeito tão somente a transformar o outro em nós mesmos, impedindo qualquer relação que nos torne diferentes daquilo que nós éramos antes desse encontro (Carniel, 2018a). Por isso mesmo, quando reflito sobre a acessibilidade, não posso deixar de imaginá-la como uma relação, uma metodologia de trabalho, que potencializa o contato com o outro; permitindo, assim, o surgimento de novas histórias e contribuindo para a proliferação de outras experiências no e com o mundo.

PROVINCIALIZAR A NORMALIDADE: TRÊS LIÇÕES PARA AS CIÊNCIAS SOCIAIS

Penso que a deficiência não representa unicamente um novo campo ou um novo objeto de estudo para as ciências sociais. Pelo contrário, entendo que ela também pode ser concebida como uma maneira de vivenciar e de compreender o social desde um ponto de vista mais aberto, mais inclusivo, que possibilite mais acessos. A partir do momento em que começamos a levar a sério a experiência de pessoas com deficiência – a ler seus textos, a considerar suas perspectivas, a estudar e a participar do mundo "com" essas pessoas –, iniciamos um movimento que poderá nos habilitar a ampliar o modo como entendemos o corpo, a percepção, o humano, as relações de alteridade que estabelecemos com os outros.

Uma atitude que representa, em alguma medida, provincializar o conhecimento estabelecido nas ciências sociais; ou seja, assumir que as teorias sobre o social são necessariamente parciais, locais, corporificadas e engajadas em determinados projetos de prática e de poder. Desconsiderar tal localização dos saberes em favor de uma objetividade universalizante, por outro lado, poderia encobrir o fato de que grande parte daquilo que nossa área pôde produzir foi feito através de relações que simplesmente desconsideram o ponto de vista de pessoas com deficiência.

Nesse sentido, quero testar a hipótese de que, ao nos preocuparmos com a deficiência e nos deixarmos ser ocupados por ela, seremos capazes de aprender algo sobre nós mesmos que modificará o entendimento "normal" que nutrimos a respeito de nossa própria área de atuação. Para tanto, gostaria de marcar três coisas que aprendi sobre as ciências sociais conhecendo histórias como as de Ana e de Márcio.

Reaprender a situar o corpo

A primeira delas refere-se ao lugar que conferimos ao corpo e aos sentidos em nossas relações com o conhecimento. Isso porque somos frequentemente "treinados" (como pesquisadores ou docentes) a considerar o corpo como um mero suporte ou instrumento que nos possibilita certo acesso ao mundo – ou simplesmente a desconsiderá-lo. Assim, convencidos de que o conhecimento não está no corpo, mas nas representações sociais que compartilhamos "através" e "apesar" dele, passamos a ignorar todo o processo sensível que nos permitiu aprender ou produzir algo e nos concentramos unicamente nos seus resultados.

Só que nada disso funciona exatamente desse modo quando começamos a nos preocupar com a deficiência. Isso porque os corpos das pessoas com deficiência não funcionam da mesma maneira que os manuais de metodologia usualmente os (pres) supõe. Aparentemente, não podemos compartilhar nossas representações com um surdo,

um cego ou um autista da forma como habitualmente as compartilhamos com a imensa maioria das pessoas que ingressam no ensino superior; e mesmo quando essas pessoas com deficiência chegam à universidade, elas não costumam produzir conhecimento da forma como geralmente se espera que elas façam. Por isso, quando voltamos nossa atenção para essas diferenças que nossos corpos nos apresentam, podemos perceber que o corpo não é somente um suporte para o conhecimento, mas constitui um aspecto fundamental da prática de sentidos e de significados.

Sendo assim, uma das coisas que a experiência da deficiência nos demonstra é que cada corpo se relaciona com o conhecimento de uma maneira singular. O que evidencia que o conhecimento também é particular, também é sensível, também é a corporificação de formas de atenção e de simbolização do mundo. E considerar essa multiplicidade de formas de conhecer pode oferecer caminhos para que passemos a compreender a coexistência de outras experiências corporais, diferentes da nossa, mas igualmente representativas do mundo em que habitamos. Um exemplo dessa abertura está na relação que estudantes de licenciatura estão tendo com a disciplina de Libras no Brasil. Nenhum deles vai se tornar uma pessoa surda por conta desse contato com outra forma de expressão e de comunicação que a Libras lhe proporciona. Contudo, a disciplina abre possibilidades de reconhecermos um estado corporal de percepção do mundo que não está centrado na oralidade e na escrita.

Nesse sentido, o esforço de Ingold (2015) em criar uma atitude científica que esteja menos preocupada com a descrição do mundo do que em prestar atenção nele pode nos ser útil. E isso é algo que os estudos sobre a deficiência me parecem estar nos ensinando: a aprender que sempre existirão múltiplos caminhos para o conhecimento, desde que possamos assumir que conhecer faz parte de nosso processo vital de vir a ser.

REAPRENDER A VALORIZAR A EXPERIÊNCIA

A vitalidade humana, essa força para exceder as barreirais que a vida, as relações e o próprio corpo nos impõem, produzindo maneiras diversas e sempre renovadas de estar no mundo e de participar dele, é algo que os estudos da deficiência frequentemente demonstram para as ciências sociais; particularmente, aqueles que evidenciam perspectivas, táticas, narrativas, biografias articuladas com a deficiência. São formas de saber-fazer que as pessoas que convivem com a deficiência desenvolvem ao longo de suas trajetórias para lidar com os constrangimentos práticos e simbólicos que a vida social lhes apresenta. Elas expressam maneiras singulares de se relacionar com o corpo, com a família, com a dores, com os variados discursos e poderes que descrevem externamente as pessoas, para encontrar formas possíveis de habitar o mundo sendo deficientes.

Todas essas estratégias cotidianas para ultrapassar a negatividade que envolve a condição de ser alguém com deficiência em um mundo tomado e fabricado para pessoas tidas como "normais" nos ensinam uma segunda lição: o lugar social que nossos corpos ocupam no imaginário cultural dominante não explica definitivamente aquilo que somos ou como construímos nossas experiências "no" e "com" o mundo. O que significa que nossa humanidade não precisa ser avaliada apenas em termos do efeito de estruturas discursivas que nos dizem quão "eficientes" ou "deficientes" somos em nossas vidas.

Se é verdade que o discurso da "falta", do "impedimento", da "limitação", da "anormalidade", impõe desafios, limita a liberdade, inferioriza, violenta e até mesmo extermina diariamente inúmeras pessoas com deficiência; por outro lado, suas vidas e seus corpos não são totalmente colonizados por esses discursos. Há sempre espaço para a contestação, para a transgressão do paradigma da normalidade e para a subversão dos modos tradicionais de construção do sujeito e da intimidade. Ao menos é isso o que estamos aprendendo com os contemporâneos estudos da deficiência: a experiência da deficiência, assim como outras experiências sociais consideradas "anormais", resiste à generalização que nossos modelos dominantes de classificação, agenciamento, hierarquização e significação do social insistem em prescrever.

Essas experiências se localizam em histórias como as das muitas Anas e dos muitos Márcios que, mesmo tendo que ingressar em instituições que rejeitam sua condição corporal e cognitiva, mesmo tendo que sofrer com o preconceito e a indiferença, mesmo sendo estigmatizadas como parte de uma "humanidade menor", ainda conseguem criar outras humanidades para si mesmas e para seus próximos. Esses processos de humanização que escapam ao que socialmente aprendemos a esperar ou a idealizar nas relações informam sobre diferentes modos de subjetivação, sobre outras formas de se relacionar e sobre arranjos possíveis para nossa constituição enquanto pessoas. São maneiras de se fazer humano que emergem da experiência corporal da adaptação, da medicalização, do implante; humanidades estendidas por tecnologias biomédicas e cibernéticas; que "veem vozes", que escutam o "som do muro", que estão atentas ou desatentas aos estímulos que as cercam, que nos inserem em outras redes de cuidado e de dependência. São "ciborgues sociais", como propõe Donna Haraway (2009), que nos fazem compreender quão excludentes e provincianos são os nossos ideais modernos de autonomia, de felicidade, de realização, de afetividade, de escolarização.

Reconhecer e valorizar essa positividade outra que a experiência com a deficiência promove pode não resolver a longa história de injustiças, de infâmias, de exclusões e de tentativas de classificar e controlar a deficiência que a tradição euro-americana nos legou. Contudo, recuperar a capacidade produtiva das pessoas que ocupam os lugares marginais da anormalidade em nossas sociedades me parece ser um movimento político, ético e

epistemológico importante que os estudos da deficiência estão oferecendo às ciências sociais. Afinal, se efetivamente desejamos construirmos uma utopia inclusiva, então tão necessário quanto denunciar a arrogância dos valores humanistas modernos, que Michel Foucault (2011) denominou de "disciplinares", parece ser a tentativa de reestabelecer o papel ativo e reativo que as pessoas desempenham ao se engajarem na construção de outras formas de viver e levar a vida adiante.

Reaprender a escutar o som das palavras

Quando penso em uma utopia inclusiva, não estou imaginando um horizonte improvável ou impossível. Não estou idealizando uma figura que nos faça caminhar em direção a um projeto único ou a uma política determinada que tranquilize nossas consciências supostamente "humanitárias". Mas a certo tipo de abertura em nossas próprias possibilidades de ação e de imaginação para que outras práticas e perspectivas apareçam e também sejam liberadas. Essa abertura, como penso, talvez esteja relacionada com a plasticidade que as de pessoas que convivem com a deficiência nos demonstram ao produzir formas criativas e até mesmo ousadas de se vincular ao mundo – gerando caminhos diferentes para habitá-lo e para significar a experiência humana. Uma atitude que nos permita deixar de desperdiçar tanto a experiência social para que possamos começar a pluralizar as maneiras pelas quais compreendemos o mundo, o corpo, as diferenças e a nós mesmos.

Ao menos foi isso o que passei a entender após ter observado por algum tempo a trajetória escolar de pessoas surdas no Paraná. Suas dificuldades com a alfabetização, seu esforço em se comunicar, em se expressar, em interagir com o universo ouvinte, a energia despendida na apreensão de conteúdos e de informações valorizadas pelas instituições de ensino. Todos esses movimentos em direção a uma maior integração social através da escolarização não me levaram ao entendimento de qualquer "déficit" ou "essencialidade" que estaria implicada na "cultura surda". Ao contrário, contribuíram para compreender melhor o funcionamento dos nossos modelos dominantes de ensino (Carniel, 2018b). Afinal, enquanto observamos pessoas que não escutam aquilo que seus professores e colegas falam em sala de aula se esforçarem para tentar compensar essa "diferença" por meio da Libras, da leitura labial ou do implante coclear, por exemplo, como não indagar: o que nós, que que conseguimos ouvir, realmente estamos escutando? Estamos!?

Ainda que diversas pedagogias engajadas com o diálogo e com a escuta procurem promover rupturas em relação às formas tradicionais de ensino, o desequilíbrio entre a oralidade e a escrita é algo visível na educação formal. Quem domina a escrita, a domina sobre a oralidade. E é por isso que um dos desafios históricos da educação de pessoas surdas não está unicamente relacionado com a audição, mas com a escrita. Da perspectiva

escolar, o implante e a oralização operaram historicamente para facilitar o acesso à escrita. A própria Libras apenas se estabelece como uma possibilidade promissora no final do século XX, quando sua enunciação adquire o estatuto científico de uma gramática linguística; quando os sinais se equivalem às palavras. Tal dicotomia entre escrita e oralidade, quando analisada desde o ponto de vista da escolarização de pessoas surdas, faz pensar que talvez a experiência da surdez tenha algo a dizer sobre os sentidos da audição no pensamento ocidental. Essa é uma terceira lição que gostaria de compartilhar neste texto: a possibilidade sensorial de escutar os sons não fez com que a nossa tradição filosófica e científica nos ensinasse a ouvir e a valorizar o som das palavras.

Os mais diversos sistemas filosóficos promoveram o descarte da voz no domínio do conhecimento humano. De Platão à Derrida, como propõe Adriana Cavarero (2011), o logocentrismo ocidental se converteu em um *logos* desvocalizado, insonoro – uma opção cosmológica que vinculou a reflexão filosófica à centralidade do visual e da escrita em nossa tradição cultural. De ouvidos "tapados", as ciências sociais modernas parecem reencenar tal perspectiva que separa as palavras de suas expressões sonoras. Desse modo, nos acostumamos com o efeito figurativo que as palavras assumiram em nossa busca pelo real, pelo abstrato, pelo racional, pelo conceito, pela política, pela humanidade; e relegamos à expressão vocálica o lugar da ilusão, da manifestação corporal, da incerteza, do senso comum, da retórica, da musicalidade, da animalidade. Aliás, é Aristóteles quem substancializa a política na dicotomia entre humanos (dotados de linguagem/semântica) e animais (limitados aos sons/grunhidos). É Kant quem opõe *nomenon* e *fenomenon*. Mas até quando vamos expulsar o poeta da cidade em favor de um rei filósofo?

Essa imagem virtuosa das palavras nos processos de apreensão do mundo começou a desbotar, ao menos para mim, no momento em que me confrontei com pessoas surdas em sala de aula. Suas formas particulares de ingressar no universo do conhecimento socialmente valorizado, de conquistar as palavras, de ler e redigir textos, de enunciar a gramática visual da Libras, enfim, de produzir conhecimentos, não parece ter lhes garantido o reconhecimento necessário para postular uma cidadania plena. Ao invés disso, suas palavras, seus textos e suas perspectivas foram sucessivamente desautorizadas por sua suporta anormalidade – como a voz, a surdez também foi tratada como uma manifestação corporal da animalidade, da irracionalidade. Nesse sentido, penso que não estamos unicamente diante de uma barreira sonora quando analisamos a situação social das pessoas surdas. Mas de saberes e poderes que informam quais expressões deveriam ser tidas como "eficientes" – e universalizadas – e quais seriam relegadas ao domínio marginal da "deficiência".

Portanto, e paradoxalmente, entendo que o estudo da experiência de pessoas surdas também oferece uma oportunidade para que possamos compreender o modo pelo qual nossa tradição ouvinte se relaciona com a sonoridade. Ao compreender os significados

das vozes plurais que as pessoas surdas enxergam, escutam, leem, sinalizam, enunciam, talvez sejamos capazes de aprender a revalorizar aquilo que há de produtivo, de singular, de polifônico, de corporal, de transgressor, na própria expressão vocal. Este seria um caminho não apenas para provincializar o sentido universal que certos modos de expressar o mundo em palavras adquiriram em nosso mundo, mas também para construir outra política para as palavras – uma política que democratize e, assim, multiplique as maneiras de acessar e de significar a vida social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O título, que marca a provocação de se "reaprender" por meio de "lições" que a deficiência estaria nos oferecendo ao nos preocuparmos com ela, acabou me levando ao terreno (perigoso para qualquer cientista social) das "potencialidades", do "dever ser". Não vejo nisso um problema em si mesmo. Se for para construir uma normatividade a partir da deficiência, que seja uma (a)normalidade que privilegie o ponto de vista de pessoas que convivem com a deficiência. Assim, talvez, não tenhamos que lamentar sempre que nos aproximamos de histórias como as de Ana e de Márcio.

Reconheço também que essa opção narrativa me distanciou de reflexões mais próximas da vida de pessoas com deficiência de uma maneira geral e das pessoas surdas em particular. Ao falar da deficiência e da surdez, creio que acabei falando mais sobre o que as ciências sociais podem se tornar ao se aproximar delas. Porém, foi exatamente essa a intenção neste texto. Penso que as ciências sociais têm algo a dizer para as pessoas com deficiência, mas que as pessoas com deficiência também têm muito a dizer para as ciências sociais. Podemos efetivamente reaprender com a deficiência. Só que isso significa menos uma tentativa de se colocar no lugar das pessoas com deficiência e mais uma tentativa de nos ocuparmos do nosso próprio lugar na relação com outras pessoas diferentes daquelas que nos habituamos a ouvir e a estudar.

Assim, quem sabe, possamos começar a debater com um pouco mais de seriedade esse "nosso lugar". Afinal, qual seria o lugar das teorias sociais, dos cursos de ciências sociais, dos conhecimentos que aprendemos e produzimos a partir das escolas e universidades? Promover o acesso à vida social? Mas queremos que pessoas surdas, cegas, acessem unicamente a vida que nós vivenciamos? Ou podemos nos permitir algo mais?

REFERÊNCIAS

ALVES, C. (2017, 14 de março). *Camila Alves*: O perigo de pensar que as coisas existem a priori. TEDx Talks. Disponível em: https://youtu.be/y_TBLoeN8Zo

CAMPOY, L. C. Aproximando mundos: pensando etnograficamente a aplicação da antropologia na saúde mental infantil. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 11, n. 3, p. 145-154, abr. 2017.

CAVARERO, A. *Vozes plurais*: filosofia da expressão vocal. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

CARNIEL, F. *A invenção (pedagógica) da surdez*: sobre a gestão estatal da educação especial na primeira década do século XXI. 2013. Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

CARNIEL, F. Agenciar palavras, fabricar sujeitos: sentidos da educação inclusiva no Paraná. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 24, n. 50, p. 83-116, Apr. 2018a.

CARNIEL, F. A reviravolta discursiva da Libras na educação superior. *Rev. Bras. Educ.*, Rio de Janeiro, v. 23, mai. 2018b.

DINIZ, D. *O que é deficiência*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.

FIETZ, H. M. Deficiência, cuidado e dependência: reflexões sobre redes de cuidado em uma família em contexto de pobreza urbana. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 11, n. 3, p. 101-113, abril. 2017.

FOUCAULT, M. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GLAT, R. *Somos iguais a vocês*: depoimentos de mulheres com deficiência mental. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1989.

MELLO, A. G. *Gênero, deficiência, cuidado e capacitismo*: uma análise antropológica de experiências, narrativas e observações sobre violências contra mulheres com deficiência. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: *Antropologia do ciborgue:* as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

INGOLD, T. *Estar vivo*: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. São Paulo: Vozes, 2015.

VON DER WEID, O. Provincializar a visão: esboços para uma abordagem metodológica. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 11, n. 3, p. 131-144, abril. 2017.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 142. Practices, policies and discourses in the mental health field: an anthropological perspective

THE MADNESS HOTEL: ETHNOGRAPHY OF A PUBLIC MENTAL HEALTH POLICY IN THE MUNICIPALITY OF RIO DE JANEIRO

Felipe Magaldi
PhD in Social Anthropology (National Museum – Federal University of Rio de Janeiro, Brazil)

Post-doctoral researcher (Instituto de Antropología de Córdoba – IDACOR-UNC/CONICET, Argentina)

Abstract

This paper consists in an ethnography of the "Hotel da Loucura" [The Madness Hotel] project, which ran between 2012 and 2016 at the Center of Culture, Science and Health of the Municipal Department of Health and Civil Defense of Rio de Janeiro, Brazil. It was a public policy carried out in the format of an "occupation", located on two floors of an old infirmary of the Nise da Silveira Mental Health Institute, a centennial psychiatric hospital built in the district of Engenho de Dentro, in the suburbs of the city. Its program was fundamentally defined by the offer of artistic activities such as theater, music and expression workshops, as well as open mics, exhibitions, film shows and free courses in psychiatry and psychopathology, counting on the active participation of internal and external psychiatric patients in its maintenance. From a fieldwork carried out in this context, one analyzes the main tensions between the project's proposals and the hegemonic knowledges and practices in biomedical psychiatry, established in the articulation among psychopharmacology, the pharmaceutical industry and the State. It is argued that the coexistence of these practices does not imply a peaceful coexistence, showing, otherwise, the permanence of an assymetric relationship.

Keywords: Nise da Silveira; Mental Health; Psychiatry, Psychiatric Reform

INTRODUCTION

This paper consists in an ethnography of the The Madness Hotel [Hotel da Loucura] project, which ran between 2012 and 2016 at the Center of Culture, Science and Health of the Municipal Department of Health and Civil Defense of Rio de Janeiro, Brazil. It was a public policy carried out in the format of an "occupation", located on two floors of an old infirmary of the Nise da Silveira Mental Health Institute, a centennial psychiatric hospital built in the district of Engenho de Dentro, in the northern zone of the city. Its

program was fundamentally defined by the offer of artistic activities such as theater, music and expression workshops, as well as open mics, exhibitions, film shows and free courses in psychiatry and psychopathology, counting on the active participation of internal and external psychiatric patients (better known there as *actors*) in its maintenance.

It is an excerpt from a larger research, which resulted in a doctoral thesis in social anthropology (Magaldi, 2018). Its object of study was the network of people, institutions and materialities constituted through the life and work of the Brazilian physician Nise da Silveira [1904-1999], from the 1940s to the present day. Nise da Silveira, whose name nowadays calls this institution, was known for her contrary actions to biomedical interventions she considered aggressive (electroshock, lobotomy, insulin coma), and for the defense of expressive activities (mainly painting and modeling) as a treatment method for the so-called mental illnesses. Nowadays, after her death, her name is the target of the most diverse evocations, such as artistic and cultural productions and public policies.

In the present decade, the Madness Hotel was one of the most famous spaces of repercussion of the teachings of Nise da Silveira. For its members, she was not only a fundamental theoretical reference, but an example of life and struggle for the humanization of psychiatry. This reason justified the interest of the research by this specific public policy, developed in the same hospital complex where the doctor herself worked for most of her life.

The research allowed us to glimpse the existence of a field of memory construction around the life and work of Nise da Silveira, in which various agents are involved. This group includes two distinct sub-groups: the first, more recognizably "official", involves her former collaborators, that is, the people who became directly engaged in her medical-scientific project and who got to know her in her lifetime. The majority of its members work in institutions founded by the doctor herself, like the Museum of Images of the Uncounscius [Museu de Imagens do Inconsciente] (also located in the psychiatric hospital of Engenho de Dentro) and the House of Palms [Casa das Palmeiras] (an extra-hospital unit located in the district of Botafogo, also in the city of Rio de Janeiro); others have an independent trajectory. Moreover, a second group, which could be characterized as "unofficial", is composed of new generations of followers affected by the work of the doctor, including in its scope young researchers, doctors, artists, filmmakers, etc. There are differences between the actors committed to these activities, between and within each of these circles. At the same time, all of them are willing to preserve, disseminate and remind the psychiatrist's knowledges and practices these days, sharing their interest in her itinerary and confirming what authors such as Halbwachs (1990) and Pollak (1989) stated about the continuities and discontinuities through which collective memory is built. The Madness Hotel is here inscribed in this second group of construction of the memory, constituting the latest of the spaces to be inspired by Nise of Silveira.

The study was carried out through a combination of field work (mainly performed in Nisean institutions, namely the current Nise da Silveira Mental Health Institute and the House of Palms), as well as occasional incursions into debates and releases of books and films outside these territories; bibliographic and documentary research (including books, articles, interviews, catalogs, audiovisuals, theses, dissertations and reports, consulted in libraries, archives, bookshops and bookstores located inside and outside the Nisean institutions); and interviews (carried out with characters who collaborated with the doctor in her lifetime). A small part of the material originating from these procedures – namely, its first one, focused on fieldwork – will be activated in the course of this paper, constituting the basis of its methodology.

Its specific objective is to discuss ethnographically the tensions between the work proposal of the Madness Hotel, based on the teachings of Nise da Silveira, and a series of practices associated by its members with a certain hegemonic biomedical model, better known as a "Cartesian model", in the present day. This model, as it has been learned from my interlocutors, concerns at one and the same time scientific conceptions, methods of treatment and modes of public policy management. Thus, it approaches what Foucault defined as a device, that is, heterogeneous compositions that encompass discourses, institutions, architectural organizations, regulatory decisions, laws, administrative measures, scientific statements, philosophical, moral and philanthropic propositions. As the author says: "*The device is the network that can be established among these elements*" (Foucault, 1996, p. 244).

For the members of the project at stake, the advances of the Brazilian psychiatric reform – including the enactment of a Law in 2001 [Lei 10.216, Lei Paulo Delgado or Lei da Reforma Psiquiátrica], which guarantees the redirection of hospital care for substitute psychosocial care services, and a greater insertion of treatment practices aimed at resocialization – were insufficient with regard to the humanization of mental health. The reasons for this finding are the subject of the next sessions.

THE GALILEO OF MEDICINE

On an Tuesday afternoon, in September 2014, about a hundred people gathered around a small lawn, located just behind the infirmary building of the psychiatric complex of Engenho de Dentro. Its gray and faded walls were pierced by compressed windows, which seemed to unfold infinitely to a bottomless interior. Nevertheless, this scenery did not match the human bodies that circulated there. These, with their colorful fantasies, mingled in a rhythm of joy, saluting to the sound of a band of woodwinds and brass. In the center of the arena, in a small elevation, a doctor, who coordinated the event, held a

microphone, chanting words of order. Patients and actors – and it was almost impossible to know who was who – heard his words around in a mood of animation. It was the *Occupy Nise* [Ocupa Nise], an annual event that brought together artists and anti-asylum activists from all over the country at a major gathering at the Madness Hotel.

At the time, a theatrical representation took the center of the stage. A small gathering of people was established. At its core, a man dressed in orange-colored prisoner clothes told a small audience the story of the doctor whose name baptized the hospital: Nise da Silveira. "*Among 158 students, she was the only woman*," he said, referring to her training at the Faculty of Medicine of Bahia in the 1920s. "*She came to Rio de Janeiro. A very good doctor came to her and said: I will show you the wonderful new technique that will cure our mental problems. And the doctor picked up a patient*. " At that moment, the actor pulled another actor, who was in the surrounding audience, abruptly. The "doctor" asked his "patient" to lie down on the floor. "*I'll show you, look how wonderful, the best treatment you have! It's called electroshock*!". He shouted effusively, in a clear tone of cynicism. And, violently, he put his hands on the actor, who trembled uncontrollably on his earthly bed. The drums around beated, edgy, and fury ran through the metal band's intruments. It was creepy. "*It's not good, is it? I'm going again!* ". And the actor insatiably staged the shock. "*Are you calmer? No! You need more! More*"!!!

Then the actor-doctor went to a woman, who was entering the circle. She was an actress in the role of Nise da Silveira. "*Are you going to press the button or not*?', the doctor asked the girl. "*NO!*, he replied forcefully. "*Are you going to press it or not*?", he asked again, louder, without giving up. And the actress screamed even stronger and more resistant: "*NO*!!! *NO*!!!! *NO"*!!! And the whole audience chanted to their denial. "*NO! NO! NO! On every wall of the hospital, echoed the no"*!

The play ended to the clapping of hands. The doctor-actor got up off the floor and explained the case to the audience. He said: "*Dr. Nise, in 1944, came to this hospice. At some point this scene happened, between 1944 and 1946. She refused to press the electric shock button. To how many of us is offered the button to tighten the electric shock every day? Accusing the other, denying the other, not accepting the other. Not accepting the other is not accepting the difference. The heart of the matter is the dignity of work*!

This scene, which occurred in one of my first field trips to the Madness Hotel, soon revealed the significance of Nise da Silveira's trajectory for the members of that project. From that point on, an opposition between her teachings and those biomedical practices considered aggressive and ineffective was already in place. The denial of the electric shock button condensed a denunciation that was not only established in technical terms, but operated mainly through a grammar of violence. As Veena Das (2007) suggests, the definition of violence does not belong only to the order of the accidental and the dramatic, but to that of the relations between different social actors in the ordinary

everyday routine. This grammar of violence, referring to the past acts of Nise da Silveira in the middle of the twentieth century, was updated in the current days in the condition of memory, establishing striking continuities between different times. But *how* this update was performed? How did the past of psychiatry, with its history of electroshocks and confinements, unfolded in the current context, including the rise of psychopharmacology and, at the same time, the pychiatric reform in Brazil? It was from this question that I started the study.

During one of my first days of research, the coordinator of the collective, on the occasion of the screening of a movie held in the hall, suggested that the Madness Hotel hymn should be sung by all. A doll with the figure of Nise da Silveira, about three meters high, was then brought to the center. He explained: "*Nise da Silveira is the Galileo of medicine. The problem is that she came from far away, from here, in Engenho de Dentro*". With this statement, he drew attention to her low prestige and forgetfulness of the part of the current psychiatry. Everyone stood up and, in a festive mood, sang these words, whose melody resembled a carnival march: "*I come from Engenho de Dentro, from the Madness Hotel! We will show how everything has a cure. Dryness heals with water; hurt, the remedy is tenderness! Seasonings and more seasoning, parsley, onion and coriander. Party at Engenho de Dentro! Hail Nise da Silveira! Get in the play! Get in the play*! "

Before leaving the occupation, I could still find in the building's walls a spectacular painting of Nise. A stencil with the words "*Dionyse yourself*" and the face of the doctor was replicated throughout the occupation, in doble reference to Nise and the Greek god Dionysus. The devotion to the image of the psychiatrist drew attention before the eyes of the visitors. Vibrant, the place differed radically from the more solemn tone of the hospital, inviting everyone to its congregation. "*Let's not be hypocrite. We are not against medicalization. We just think it is insufficient. Sometimes it is necessary to medicate, but the most important thing is the affection, the coexistence* ", explained me one of its personages, monitor of the musical workshop. This idea, the basis of the work of the collective, had its origin in the first claims of Nise da Silveira, as readily explained by an actress, a theater monitor: "*Doctor Nise had an important concept for us: the catalyzing affect... our work, here, is based on unconditional affection*". "*Whoever passes through this door will be welcomed. We get sick together and heal together*", completed the coordinator.

THE TRUE HEIR OF NISE

The emergence of the Madness Hotel at the Nise da Silveira Mental Health Institute is linked to the trajectory of its own idealizer. Dr. Vitor Pordeus graduated in Medicine at Fluminense Federal University, specializing in immunology. He resided at the Weizmann

Institute of the Tel Aviv University, in Israel. He then joined the doctorate in Public Health at University of São Paulo. Since then, after a period of crisis that prevented the completion of the course, he concentrated his activities in the artistic field, especially from 2006, when he joined the street theater group *Tá Na Rua*, coordinated by Amir Haddad. However, he did not abandon his interest in the production of knowledge and in medical practice. In 2008, while working in the research division of Hospital Pró-Cardíaco, a private institution in Rio de Janeiro, its head, Hans Dohmann, was nominated to be the city's health secretary. Thanks to this contact, the doctor and actor was invited to coordinate the Center of Culture, Science and Health, assuming the position the following year.

At that time Pordeus did not know Nise da Silveira yet, nor the psychiatric hospital of Engenho de Dentro. Encouraged by his co-workers, he began making his first visits to the institution that holds the name of the psychiatrist. The reaction was shocking. As he stated in a report: "*I came in and I felt deeply in love because it is really a revolution what Dr. Nise did, which was precisely to explore the internal world of the so-called schizophrenics" (...) Dr. Nise is the best physician of the history of Brazil* "(Pordeus, 2014).

From then on, based on the Nisean referential, Dr. Pordeus started to develop his work. In July 2012, the Madness Hotel began to gain shape within the psychiatric complex of Engenho de Dentro. In the infirmaries, six artistic collectives were installed, which became the first residents of the Hotel. In addition, occupied rooms with bunk beds were opened, intended to welcome event participants and eventual guests. The structure also had a kitchen, a library and the entrance hall, main meeting place of the collective. The project thus consolidated its spatiality, allowing the transit among artists, visitors and internal and external patients inside the hospital.

During this period, I engaged in the expressive workshops, with the participation of psychiatric patients, cultural health agents, actors, therapists, medical students, psychologists and visual artists, volunteers and interested in general. The workshops of expressive action developed in the *Chalet*, a kind of small arena below the open sky, situated on a raised ground in the heart of the hospital complex. The place, which can be reached by a small path thar runs between a ground of earth and stones, resembled more a park in whose center a miniature theatrical agora was rooted. It was in this same space that, decades ago, Nise's clients found fresh air to paint.

On its winding edges, there were fantasies scattered all around the floor: hats, dresses, flowers, pendants, and colored caps, waiting to be taken by their actors. Entering and exiting the place, Pordeus coordinated the music, which ranged from classic ballet to *carioca* funk. The newcomers just had to take some prop and engage the movement with other people. And Nise da Silveira, who had walked there, was present, as were the great artists who were interns in that hospital. "*She looks at us proudly*!" Said the doctor. No one doubted.

The repercussion of the doctor's work was so great that throughout the course of the research I repeatedly listened to those who attended his activities, describing him as the "*true heir of Nise*," for carrying out her proposals with great fervor. Although disregarded on the part of some established Niseans, in that context he was almost seen as the rebellious psychiatrist's own reincarnation in a young, masculine and lively body. "*He is Nise,"* said my companions, fascinated by his character.

A NECESSARY EVIL?

Despite this, some troubles regarding medical conceptions, as well as hospital bureaucracy, were perceived during the fieldwork. Even before starting to participate directly in the workshops of the Madness Hotel, it was already possible to see its resistance to the tools of biomedical psychiatry. To realize this tension, all one had to do was to walk the colorful corridors of its main room on the second floor of the old infirmary. There could be found a *Special Control Receipt*, a type of filipette that was deposited on a table in the entrance hall of the occupation. The "document" was printed in the model of a medical prescription distributed by the public health system, indicating the identification of the issuer (pharmacy) and the recipient (patient). The place for prescription, however, was not filled by any chemical substance. On the contrary, there were poems by Bertold Brecht, Fernando Pessoa, and excerpts from writings by Clarice Lispector. "*Of the Advantages of being fool*," signed by the latter, said the one who I randomly withdrew. A certain difference between healing through remedies and healing through art began to gain evidence there.

But, actually, remedies coexisted with art, though not without controversies. It was mostly at the end of the workshops, when the agitation gave way to a round of debates, that the problematic of pharmacological treatment became more evident. There was a great deal of apprehension, especially on the part of health workers, about the drug overdose that affected some of its participants, weakening their own capacity for engagement and creativity. This agony was revealed mainly in relation to the inmates of the hospital. A health agent was customarily emphatic in criticizing the functioning of the called "provisional care modules", which harbor the hospital dwellers in the model of a therapeutic residency. According to her, these have become the new hospices: "*They are locked up there, taking high doses of pills. When we want to take them to the workshops, they just do not sketch any reaction*", she would explain. Thus, although there was indeed consideration of a certain need for the drug, if it went beyond its limits – as it often seemed to be the case – the workshop activity, which required volition and movement, would simply be impossible.

This type of discernment was not exclusive of the health agents who organized the project, also being evident on the part of a public outside the Madness Hotel that came to regularly attend its activities in the same period of the research. I became close to a young medicine student from the Federal University of Rio de Janeiro and a therapist with training in journalism and art therapy who has worked for several years with private consultations focused on family constellations. Since I met them, because of our common interest in the project, they were critical of what they considered a hegemonic medicine.

I find the note of one of our first conversations together, after one of the theater rehearsals. We lamented the fact that the work of the Madness Hotel would always remain within the scope of the counterculture. The medicine student claimed that he could not compare the scope of that project with that of pharmacology, which he had to study in college. Medicine seemed inhumane to him, and in the university hospital, he was impelled to do anamnesis of patients every hour, extracting all their tragedies and then going to the next one. He was not the only one to think so. Our colleague who worked with alternative therapies complemented, saying that medicine specialized more and more. She explained how there was primacy of the parts: there will be a doctor of the hand, and the focus will be on its illness, not on health. All other aspects of the whole of the person are disregarded, including the whole of humanity. It is true that none of them believed that medicines should not be applied in any way. What was at stake, on the contrary, was the perception that these substances were ennobled in somehow spurious or inhuman practices. And, in medical practice, they were predominant in a daily basis.

Throughout the fieldwork, with many other people I was able to talk about the subject. One day, at the end of the workshop, a young artist who participated in one of the resident artistic collectives showed me a video that he had recorded with his cell phone inside the hospital. Its title was *Smoke of the Unconscious*, and it showed a customer complaining with another, who did not want to give him a cigarette. In fact, for all of us attending the hospice, it was striking how smoking was a deliberate practice between internal and external patients. I asked him: would not the cigarette be a kind of drug? A cultural health agent, who participated in the talk, pondered: "*they have nothing to do all day, so they smoke cigarettes*". The artist replied critically: "*It is very bad that we give cigarettes to them. They hang around, picking up gimmicks, like zombies...*". I stayed with an intermediate opinion: giving it is bad, not giving is worse ... what if the patient goes into an outbreak? That's when the agent concluded emphatically, allowing both cigarettes and drugs: "*It's because you've never seen anyone in outbreak. Antonia does not burst, she gets angry. The person who enters the outbreak can kill himself or even kill a person. At these times, we got to have medicalization. There are times when there is no other way*".

Some patients, especially the most expressive ones, in various ways showed a

discernment about biomedical therapeutic procedures. I remember two cases in particular, for having had a more continuous and intense contact with them, but also, and above all, for the tension between their points of view. Antonia was around 40 years old, living in day-care and attending hospital workshops. Orphan of father and mother, she had her own house in the West Side of the city and was known for her entrepreneurship as a seller of *empadas* (a kind of salty cheese pie typical of Brazil). For a normative look, it would be possible to say that, to a madwoman, she seemed quite lucid. Once, even a patient told me that "*Antonia is different from the others, she is outgoing and independent*". This does not mean, however, that she was always friendly. On the other hand, it was common to see her in friction, either with the health agents or with other actors. Among the many traits of her remarkable character, the fact of her denial in relation to the use of medicines was striking. Enthusiastic, she would tell me: "*I do not take medicine! Take medicine for what? To be retarded? I do not do it*".

Her perspective contrasted with that of Adriano. The friendly actor, who was also a poet, an anti-asylum activist and a resident of the bohemiean neighbourhood of Lapa, participated in the same activities as Antonia. He, a little older, was interested in my work in a genuine way. "*Do you study anthropology? How interesting. Reearch me! I lived in the 80's, but the rock was very heavy for me*", he explained to me in our first contact. I soon discovered that Adriano was not an exclusive guest of the Madness Hotel workshops. He, on his own, also attended a psychiatrist, who regularly treated him with medications. Once, on the occasion of an outbreak of Antonia, Adriano explained to me: "*She is like that because she does not take medicine. I take my medicine straight, I do therapy… She does not. Vitor is not against the medicines*".

Antonia's radical refusal was not approved by any member of the collective, including its coordinator. On the other hand, the doctor, both in the workshops and in different interviews, was frequently charged for his position regarding the use of psychiatric medications. And his response was always emphatic: the remedy should be used in controlled doses, constituting more a response to emergencies (that is, outbreaks) than the substantial treatment of mental illness. Plus, as he stated in his academic papers, he knew that pharmaceutical industry generated millions of dollars creating failed methods, and drugging patients was a way of social control (Pordeus, 2017). "*The cure for madness is theater,"* he always said. What this implied was the widespread realization that the remedy was a necessary evil, but it was far from being able to cure mental illnesses, constituting at the most a tool of control of the symptoms. According to Dr. Pordeus**,** what was really necessary was a new biological perspective, anti-Cartesian, anti-Neodarwinian, able to demonstrate that the conception of an individual organism held by hegemonic medical thought is a fallacy and that mental illness could be healed through collective practices, such as artistic activities. And not just in a subsidiary way.

CONTROVERSIAL CURE

It can be said that this conception of therapeutic efficacy, defended by Dr. Pordeus and shared by the members of the Madness Hotel, remained in a condition of resistance to the established biomedical perspective. A notable example of this occurred during the London BBC's screening of the DyoNises Theater, the most important of the artistic collectives to integrate the project. The DyoNises Theater was then working on a play of Shakespere's Hamlet to be held outside the psychiatric complex, near the beach of Arpoador, in Ipanema. The arrival of the team of journalists was received with great enthusiasm by all, seeming to give them due recognition in the face of everyday difficulties. Placing their cameras on a beautiful sunset afternoon at the beachfront of Rio de Janeiro, the professionals sought to capture the activities of the group, which on that day tried to keep the script of the piece in a more rigorous way, while continuing to maintain their usual hymns and spontaneous movements.

"*From Stratford to Rio: Using Shakespeare to Treat Mental Illness*" was the title of the report, signed by Ben Tavener (2015), in the BBC Health Check section. "*Exploring feelings through playing different roles is recognized as helping people with mental health problems. And the theory has led one doctor to bring Shakespeare to Rio de Janeiro"* is the content that succeeds the headline. In the text, accompanied by a video, the journalist describes the activities of those performers who were not part of a conventional theater company, being mostly patients of the Nise da Silveira Mental Health Institute: "*many have diagnoses of severe schizophrenia and chronic psychosis."*

The report then features the provocative actor and activist Vitor Pordeus, who was also the doctor of those patients. "*He believes that theatre routines, singing and chanting rituals treat his patients' mental health problems better than conventional drugs*", the text said, adding as well the perspective of the patients. "*Now I can express myself*, "says the actress who makes King Claudius. It also included more broadly the theme of theater as a therapeutic practice in mental health in the international context: " *"Theatre is healing as it allows you go deeper into a person's story*," says theater therapist Nadya Trytan, president of the North American Drama Therapy Association (NADTA).

However, the matter did not end there. It also included an item titled "*Controversial Cure*." In this part, the author tries to record the considerations about the real effectiveness of the treatment method advocated through the theater. In this sense, although the positive perspective of "theater therapy" is echoed by members of the collective, it is not always the case with other professionals in the medical field. For example, Nadya Trytan, contrary to what happens in the activity coordinated by Vitor Pordeus, states that the role of the doctor and the drama therapist must be clearly distinct, inasmuch as the former must be solely

responsible for the prescription of medicines and for advice on physical progress. In the sequence, the report mentions the fact that the professionals of the doctor's own hospital would be against his practice, as he himself would admit. " *He has been told his technique is overly stimulating or agitating for the patients; others say his performing among them blurs and breaks down clear doctor-patient boundaries that patients rely on in times of need".*

Finally, Dr. Leonardo Palmeira, who besides being a well-known Brazilian author of books on schizophrenia, has a clinic specializing in this disease in Rio de Janeiro, is invited to the interview. He does not dismiss Pordeus's work, but urges caution. With his words, the story ends: *"We have to be reasonable in our evaluation of available treatments: no single tool has been proven to cure mental health. The best results have come from a tailored mix of therapies – and theatre and the arts are a part of this complementary side of a broad spectrum of therapies. We should remember that theatre may not be for everyone.*" Would the report have a similar "final weighting" if it was a biological psychiatrist treating his patients with medicines? Would pills be seem as just "complementary" in the same way art is?

FINAL CONSIDERATIONS

The relationship between art and mental health goes through the history of psychiatry in Brazil. It began to gain prominence in the first half of the XX century, mainly through the works of alienists such as Osório Cesar and Nise da Silveira, who among many others, were interested in the articulation of medicine, expressive activities and psychoanalysis (Dionisio, 2012; Andriolo, 2003; Dias, 2003). However, since the 1980s, this articulation followed a particular path. This happened mainly due to the set of political, institutional and cultural transformations that have been called psychiatric reform.

In the context of redemocratization and the struggle for improvement in the conditions of public health, a social movement was created in Brazil, emphasizing the criticism of the asylum institution and the classic psychiatric knowledge. Taking the notion of citizenship as a fundamental apanage, the agents engaged in this endeavor (workers, intellectuals, users of the public health system and their relatives) understood that the asylum, as a violent and segregating institution, should be replaced by alternative devices for the treatment and management of psychic suffering. A deep transformation of the collective imaginary about madness would result from this, mostly by producing autonomy and extension of the social bonds of subjects who were once merely objects (Amarante 1995; Tenório 2002). It is a movement evidently characterized by the attempt to transform the dictates of the tutelary power that, as described by Souza Lima (2002), is defined by the establishment of asymmetric links between the State and distinct populations such as native Americans, minors, migrants, favelados etc.

It is in this situation of transition between a hospital-centered care model and a model of community care, which gains shape in the project of building networks of mental health care distributed in the territory – as established by a Law in 2001 – that has emerged a new intersection between art and madness. The substitutive services of health care have found in the artistic activities a way consonant with the proposals of the reform, offering the possibility of creating bonds to its users, and inviting them to participate in other dimensions that do not refer strictly to the universe of health mental. This type of activity is aimed at transforming the representation of madness by effectively introducing it into culture, which occurs in many cases through the principles of empowerment and income generation. In any case, it is a question of promoting a new encounter between art and psychiatry that does not sum up to a debate about aesthetic validity or about means of diagnostic confirmation or therapeutic efficacy, but which serves above all to overcome the stigmas of dangerousness and incapacity prevalent in the modern imaginary on madness (Amarante & Nocam 2012; Reinheimer 2012). In this sense, it overcomers its own psychonalytical origins (present, for instance, in the work of Nise da Silveira) to reach the field of the human rights (Magaldi, 2016).

In Brazil, this phenomenon began to develop more strongly in the last decade in cultural manifestations, musical groups, carnival blocks and workshops in psychosocial care centers (Bezerra Jr. 2007; Reinheimer 2009). As far as the workshops are concerned, they mostly consist of handmade production poles implanted in the mental health network that do not necessarily have the idea of treatment, either through clinical practice, occupational therapy or art therapy. It is mostly a way of social actors who would not normally be involved in the field of psychosocial attention to come into contact with the plural reality of those who participate in it in one way or another (Reinheimer & Almeida 2012; Amarante et al 2012).

One can affirm that the Madness Hotel was inserted in this set of transformations arisen in the wake of the psychiatric reform, though in a very particular way. Rescuing and updating Nise da Silveira's psychoanalytical (Jungian) framework in a new context of mental illness management, the project seeked to promote affection and coexistence among patients and non-patients, using art as its main tool. It did not leave behind, however, the therapeutic perspective. The original theoretical Nisean postulates – that art reveals the uncouncious and that its making promotes healing – are recreated in a context of community health care, inviting to its scope a plurality of practices and knowledges. Nevertheless, this paper sought to demonstrate how this promotion continues to face difficulties, even with the achievements of those who fought for the dismantling of the old asylums and the end of aggressive practices.

These difficulties are mostly defined by the high dosage of psychotropic drugs

and by the permanence of institutional hospitalizations, often described in a grammar of violence. It is also defined by the doubts generated by experts regarding its real effectiveness. As Dr. Palmeira stated, theater may not be for everybody; it may be just complementary. Thus, the main tensions between the project's proposals and the hegemonic knowledges and practices in biomedical psychiatry, established in the articulation among psychopharmacology, the pharmaceutical industry and the State, are here perceived. The coexistence of these practices does not imply a peaceful coexistence, showing, otherwise, the permanence of an asymmetric relationship.

This perception was reinforced through an event that occurred during the research. In mid-2015, the coordinator of the Madness Hotel began a doctorate in the Department of Cultural Psychiatry at McGill University in Montréal, Canada, having to leave the daily life of the project to fulfill the requirements of the graduate. He never stopped communicating with his team, and continued to return regularly to Rio de Janeiro, where he began to develop a new project with a play based on Goethe's Faust, sharing its responsibility with the DyoNises Theater staff.

However, in May 2016, the doctor and the entire network of the Madness Hotel was caught off guard by the news of his dismissal. The decision was quietly published by the Brazilian government while he was in Montréal. The apparent justification for such an act, which arose in social networks, was the non-fulfillment of his workload and his "absence" in the project activities. Proponents of the project considered this argument dishonest in that the professional was devoting his time to an activity designed to apply the knowledge produced at the Madness Hotel, establishing connections with researchers from all over the world, and keeping those he already had with its actors and collaborators. Pordeus himself, who manifested through social networks, saw this act as an attempt of dismantle that had already been planed long ago by sectors of the municipality.

The manifestations, however, were not enough to reverse the impeachment. The territory of the Madness Hotel remained, but gaining another name [Espaço Travessia]. Dr. Pordeus was replaced by another professional who had no previous relationship with the project. The diminished but resistant former group began to hold its meetings outside the hospital space, in the Rio Grande do Norte Square, in Engenho de Dentro, a few meters outside the Nise Institute. Vitor, who remained with his work in Montréal, continued in contact with them, returning from time to time to Brazil.

At the same time, he lamented the silence of other professionals linked to the Nise da Silveira. There was no demonstration of support from the current direction of the Nise da Silveira Mental Health Institute. On this point, Dr. Pordeus affirmed in social networks: "*We also had to face the difficult and incomprehensible silence of a whole court of health professionals and Niseans, people working and earning money under the name of Nise da Silveira, silence, silence, silence , silence* "...

On one hand, this silencing seems to confirm the disputes around the memory of Nise da Silveira. Because Pordeus had not lived directly with the psychiatrist, and by working with her ideas in a creative, innovative, original – and therefore controversial way – he was considered a legitimate heir only in the scope of his work and therefore did not arouse compassion from the majority of the other people related to the Nisean heritage. This fact, to the eyes of an external observer, is to say at least curious, as the work of Nise itself was quite controversial during her lifetime, being subject to innumerable acts of sabotage and remaining continously in a condition of precariousness. But, above all things, it also confirms the very fact that models of work in mental health that have explicit criticism towards biomedical practices remain subject to disrepute and exclusion. Therefore, internal fights (among the Nisean professionals) are encompassed by greater wars (between reformist perspectives and their counterparts).

The renaissance of the Madness Hotel is planned for August 2018, when Dr. Pordeus is coming back from Canada. Its new place is planned to be the open residence of actress Maria José Moraes do Carmo, in the vicinity of the Méier neighborhood, near Engenho de Dentro. Its new name is Teatro Clínica Therazinha Moraes.

REFERENCES

AMARANTE, Paulo Duarte. 1995a. *Loucos pela vida – a trajetória da reforma psiquiátrica no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz

AMARANTE, Paulo Duarte & NOCAM, Fernanda. 2012. *Saúde Mental e Arte*. *São Paulo*: Zagodoni

ANDRIOLO, Arley. 2003. "A psicologia da arte no olhar de Osório Cesar: leituras e escritos". *Psicologia Ciência e Profissão*, Brasília, DF, v. 23, n. 4, p. 74-81

BEZERRA JR., Benilton. 2007. "Desafios da reforma psiquiátrica no Brasil". *Physis*. Revista de Saúde Coletiva, v. 17, p. 243-250

DAS, Veena. 2007. *Life and Words. Violence and the descent into the ordinary*. Berkeley, University of California Press.

DIAS, Paula Barros. 2003. *Arte, Loucura e Ciência no Brasil: as origens do Museu de Imagens do Inconsciente*. Dissertação (Mestrado em História das Ciências da Saúde) – Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ, Rio de Janeiro

DIONISIO, *Gustavo Henrique*. 2012; *O Antídoto do Mal: Crítica de arte e loucura na modernidade brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz

FOUCAULT, Michel. 1979. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal

HALBWACHS, Maurice. 1990. *A memória coletiva*. Rio de Janeiro: Vértice

MAGALDI, Felipe Sales. 2016. "Entre o Inconsciente e a Cidadania: arte e loucura na reforma psiquiátrica brasileira a partir de uma etnografia no Museu de Imagens do Inconsciente". *Ponto Urbe*, n. 18

_____. 2018. *A Unidade das Coisas: Nise da Silveira e a genealogia de uma psiquiatria rebelde no Rio de Janeiro, Brasil*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

POLLAK, Michael. 1989. "Memória, esquecimento, silêncio". *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3.

PORDEUS, Vitor. 2014. "Hotel da Loucura": entrevista concedida a Vicente Lou. *Leros*, abr. 2014. Diponível em https://pt.slideshare.net/grimbow/036-040-vitor-pordeus. Acesso em: 08/12/2017

_____. 2017. "Can Biology Help Us to Understand Psychopathology"? *EC Psychology and Psychiatry*, 2.3, pp. 93-105, 2017

REINHEIMER, Patricia. 2012. "Manifestações artísticas: práticas e representações sobre a saúde mental no contexto da Reforma Psiquiátrica". In: Maria Lúcia Bueno. (Org.). *Sociologia das artes Visuais no Brasi*l. 1ed. Rio de Janeiro: Senac, v. 1, p. 233-252

REINHEIMER, Patricia & ALMEIDA, Neli Maria Castro de. 2012. "A capa – efeito de papel". In: AMARANTE, Paulo Duarte & NOCAM, Fernanda (orgs). *Saúde Mental e Arte: Práticas, Saberes e Debates*. 1ed. São Paulo: Zagodoni

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de (org.). 2002. *Gestar e Gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002

TAVENER, Ben. 2015. "From Stratford to Rio: using Shakespeare to treat mental illness". *BBC Health Check,* 12 abr 2015. Disponível em*:* http://www.bbc.com/news/health-32241100?SThisFB.

TENÓRIO, Fernando 2002. "A Reforma Psiquiátrica Brasileira, da Década de 1980 aos Dias Atuais": *História e Conceitos. História, Ciências, Saúde-Manguinhos (Impresso*), v. 9, p. 25-59.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

OCUPAR, RESISTIR E APRENDER[1]

Fernanda Stroher Barbosa
Universidade Federal de Santa Maria

Resumo

O trabalho coloca-se em marcha a partir dos movimentos sociais jovens, comprometidos com a demanda da educação pública e a reinvenção do espaço escolar, as chamadas Ocupações Secundaristas brasileiras, ocorridas em 2015 e 2016. Busca rastrear as qualidades de atenção e aprendizagem operadas pelo estado de Ocupação dos corpos e do ambiente. Empenha-se em analisar, através de observação participante e entrevistas, o espaço escolar como arena catalisadora da crise, em disputa pelos modos de viver, saber, produzir a si e ao mundo, em que brotam cruzamentos entre Antropologia, Educação, produção de subjetividade e políticas de cognição. Figuram resultados quanto a forma de aprendizagem específica, que remonta a movimentos indígenas latino-americanos, relacionada ao tempo de imersão que caracterizou a ocupação e ao estado de atenção constante e com foco variado, escuta da alteridade, através de espaços de articulação política dos saberes e habilidades de cuidado de si, dos outros e do espaço. Também aos sentidos constituídos na vivência da escola como espaço político e na apropriação de figuras políticas na produção de subjetividade e reorganização das relações entre colegas e professores. Encerro articulando o regime de conhecimento das cognições dissonantes reunidas nas Ocupações como condição de possibilidade para tematizar outra escola e outras dinâmicas pedagógicas possíveis, que articulem a relação entre formas de conhecer, alteridade e produção de diferença, reassociando escola e modos de governo democráticos.

Palavras-chave: movimentos sociais; aprendendo; produção de subjetividade; antropologia

OCCUPY, RESIST AND LEARN

Abstract

The work get in motion from the young social movements, committed to the demand of public education and the reinvention of the school space, the so-called Brazilian Secondary Occupations, which took place in 2015 and 2016. It seeks to track the qualities of attention and learning operated by the state of Occupation of bodies and the environment. It strives to analyze, through participant observation and interviews, the school space as a catalyst for the crisis, in dispute for the ways of living, knowing, producing itself and the world, in which crossbreeding between anthropology, education, production of subjectivity and cognition policies. There are results regarding the specific form of learning that goes back to Latin American indigenous movements, related to the time of immersion that characterized the occupation and the state of constant

[1] Pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

attention and with a varied focus, listening to alterity, through spaces of political articulation of knowledge and caring skills of self, others and space. Also to the senses constituted in the experience of the school as a political space and in the appropriation of political figures in the production of subjectivity and reorganization of the relations between colleagues and teachers. I conclude by articulating the system of knowledge of the dissonant cognitions gathered in the Occupations as a condition of possibility to thematize another school and other possible pedagogical dynamics, that articulate the relation between forms of knowing, alterity and production of difference, reassociating school and democratic modes of government.

Keywords: social movements; learning; production of subjectivity; anthropology

O presente artigo remonta a dissertação de mestrado Ocupo, logo existo: Ocupações Secundaristas e o tecer de outra educação possível[2], que seguiu as qualidades de atenção e aprendizagem operadas nos corpos e no ambiente, constituintes do movimento político e cultural. Empenha-se no estar-junto através de observação participante e entrevistas, de modo a relacionar-se com o espaço escolar mergulhado no estado vazio que caracteriza a crise, na perda das referências de conforto e legitimidade, no conflito entre os modos de viver e saber. Conflito este materializado por dois discursos ambivalentes: de um lado, os relatos jornalísticos de grandes empresas de comunicação, noticiando a suspensão das atividades nas escolas. De outro, os espaços de comunicação secundaristas, principalmente virtuais, que comunicavam uma grande variedade de atividades de compartilhamento de saberes.

De modo que a tese do trabalho foi que a aprendizagem na escola-ocupada não estava suspensa, mas sim encontrava outras qualidades de atenção, desenvolvia outras habilidades e ensaiava outras relações de saber-poder possíveis. A análise se desenvolveu no transcorrer da pesquisa a partir de três figuras propostas por Tim Ingold para o estudo antropológico: as pegadas, as trilhas e os encontros. O início da trilha é marcado justamente pelo encontro com o movimento de Ocupações Secundaristas na cidade de Santa Maria, Rio Grande do Sul. Numa área urbana de concentração de instituições culturais, em frente ao Arquivo Histórico Municipal, encontra-se a Escola Estadual de Ensino Médio Cilon Rosa. No dia 19 de abril de 2016, ela foi a primeira escola ocupada.

O processo de ocupação foi construído conforme manuais e experiências compartilhadas, que circulavam nas redes sociais: uma assembleia geral que deliberou a ocupação, as comissões necessárias para manter a ocupação viva, funcionando – segurança, limpeza, alimentação, comunicação e cultural – e a rotina incluía o cuidado com o prédio, as reuniões de organização, as oficinas e demais mobilizações junto aos secundaristas da cidade. Quando se chegava até a Ocupa Cilon Rosa, o portão permanecia trancado. Do lado de dentro, se via uma aluna sentada numa classe, com papéis e caneta. Ela mediava

[2] BARBOSA, Fernanda Stroher. Ocupo, logo existo: Ocupações Secundaristas e o tecer de outra educação possível. 2018. 130 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2018.

o contato e acesso dos desconhecidos que procuravam o movimento, seja para doação de alimentos, seja para a proposição de oficinas e outras atividades. A entrada em campo deu-se através do oferecimento de oficinas de dança para o movimento social.

Montando a oficina, comecei a pensar em como se propõe um espaço de troca de conhecimento. Eles estavam abertos, recebendo quem quisesse contribuir. Parecia-me um movimento delicado, de se colocar a compartilhar uma experiência de aprendizagem com todos da comunidade que quisessem ocupar esse lugar. Mesmo que tampouco soubessem como o fazer. Uma aprendizagem coletiva. Fez pensar sobre as permissões de verdade e erro, a relação com o tempo, a construção do lugar de professor e os modos de ser-educador, os modos de construção de um ambiente propício para modular a atenção e propor outros movimentos – sejam de dançar ou ocupar a escola. A oficina que ofereci teve um formato bastante tradicional, eles pareciam dispostos a se mover, então eu compartilhei uma sequência simples de dança de rua. Eles lidaram com o desconforto e insegurança de quando se aprende uma nova técnica corporal com muito bom humor.

Dentro da escola, no espaço entre dois pavilhões, os alunos se reuniam e acendiam uma fogueira. Mantendo-se juntos e aquecidos, a atmosfera tornava-se acolhedora e coletivamente modulava entre fragilidade e resguardo. Sentar-se em torno do fogo para conversar mobilizava uma carga memorial coletiva forte, uma familiaridade e um sentimento de vinculação e consistência. Aquilo que os Estudos da Performance chamam de communitas. Ali, entre piadas, confissões e jogos, além de alimentar o vínculo, eles também experimentavam, pela ludicidade, os limites identitários e o vocabulário em aderência da trilha de outros movimentos sociais: por que a graça da piada em torno das mulheres, negros e LGBTs? De quem é o papel de contestar a piada, o riso?

Do pátio da escola-ocupada à praça central, do corpo jovem e aprendiz ao corpo cidadão, a trilha que se abre entre as práticas cotidianas de socialização adolescente, na cidade de Santa Maria, e o processo de mobilização das Ocupações Secundaristas, como movimento político, pedagógico e cultural é narrado nas entrevistas como o encontre entre uma adolescente e o anoitecer da cidade. O espaço para ensaiar os modos que, ainda virtuais, se fazem potência na adolescência. O surgimento de possíveis e sua leveza. Experimentam manchar e desmanchar universos referenciais, pulsam em seus modos de – de ocupar o espaço, de ouvir canções, de vestir insígnias, de ocuparem as conversas com suas experimentações, angústias e preocupações. Pode ser que o tempo seja de crise. E que na cidade, os sinais de tensão e violência estejam em maior número.

Trilha segunda. Na tela do dispositivo, a menina rola o Feed de notícias da rede social. Fluxo de informações sempre em movimento, constituindo e reconstituindo sua forma dentro do interesse do corpo exigido em modo usuário. Incorporando e modelando a atenção do usuário. E se multiplicam os relatos de medo, escassez, falta de possibilidades

e ataques diários. A atenção aos rumos do que pensam e sentem, no cruzamento do Feed e do asfalto. A cidade, a rede e os encontros colocam em marcha forças de alteridade. As trajetórias (re)compõem seus corpos, em dinâmica com estas forças, suas experiências de centro e de periferia, seus possíveis, e devolvem a adolescência como potência à tessitura-cidade. "Afetos só ganham espessura de real quando se efetuam" (ROLNIK, 2014)

Deste modo, a trilha se compõe com as pegadas da corrente molecular de resistência em movimento. Ocupações Secundaristas. Grupos de adolescentes que desejam uma escola. Como "desejo é produção de real social" (ROLNIK, 2014), eles entram na escola e de lá não saem mais. De estudantes ocupados, se tornam estudantes-ocupantes que desejam e imaginam. Outra escola, outros saberes e outras elaborações para a crise. Em pouco tempo, sem que os adultos-ocupados-demais consigam entender como ou sequer o que, eles, de poucos, se tornaram muitos, se tornaram milhares por todo o país.

Apoiam as Ocupações de outras escolas e movem outra rede de aprendizagem. A rede que aprende a ocupar e imaginar. Corpos jovens em estado de primavera se sentem eriçados, como se mil olhos se abrissem em sua pele. Todos sentem "algo" no ar. Todos sentem que é quase elétrico quando aqueles adolescentes desejam estar juntos na escola. Ninguém sabe ao certo qual é a atitude, o repertório a se efetivar e esperar. Mas, de alguma forma, a intenção de ocupar o espaço constitui no corpo uma disponibilidade e qualidade de atenção que mobiliza processos inventivos coletivos. Tragam cobertores e colchonetes!

MOVIMENTO NA ESCOLA-OCUPANTE E A ANALÍTICA DA VERDADE

A escola em estado de normalidade opera como máquina social que recebe a infância e adolescência, introduz, reforça e recompensa as políticas cognitivas hegemônicas do mundo do trabalho, família, consumo e propriedade. A chamo de Escola-Ocupante, em referência a centralidade da tarefa e da ocupação do aprendiz no investimento das aprendizagens. A escola-ocupante é aquela que se move para manter a criança ou o jovem ocupado. Nesses universos, o vazio, seja temporal, espacial, ou existencial, é improdutivo e moralmente indesejado. Um aparelho social nascido no que Foucault chama de Sociedades Disciplinares, organizadas em torno da produção de corpos docilizados, eficazes nas linhas de produção e contidos nas linhas de participação política.

A relação entre corpo e espaço ganha contornos por nós conhecidos nessas Sociedades: a apreensão dentro de um espaço que impõe a presença hierárquica e o tempo de duração das tarefas (PRATA, 2005). Nessa cartografia, a influência cartesiana torna o pensamento discursivo o mais importante movimento cognitivo. Condição da racionalidade moderna e capitalista, o julgamento racional é habilidade fundamental

para que o bom trabalhador esteja em serviço, cumprindo as tarefas que o ambiente exige e, deparando-se com problemas, tendo a capacidade de resolvê-los o mais rapidamente possível. Práticas pedagógicas moduladas pela influência kantiana sobre a modernidade, como Katrup (2007, p.40) recupera na Analítica da Verdade, como estudo do conhecimento como representação, sob determinadas condições invariantes e situadas no domínio do sujeito, do método e da linguagem.

Eis a noção de cognição que faz essa cartografia circular e reverberar: a solução de problemas dados, comandados. Através dos aparelhos sociais disciplinares, alimenta-se o isolamento do período de "formação" do período da "prática" e promove a normatização de um determinado tipo de aprendizagem (PRATA, 2005). Essa cartografia situa a experiência pessoal como enganosa, levando a atenção para os estímulos exteriores à pessoa, os dados observados, repetidos e controlados como aqueles que importam para o raciocínio, lançando o ser humano para fora do mundo e colocando-o como observador-de-fora, lugar de suposta neutralidade. O olhar-para-si, para elaborar a experiencia de estar-no-mundo, para elaborar sentimentos e necessidades humanas é subjugado aos lugares de poder e normalizadores. Na escola pública que recebe as classes trabalhadoras, predomina uma espécie de abandono de si e da experiência-mundo. Justamente por validar apenas o pensamento que se faz na relação com o exterior e dispensar ferramentas de auto-observação, abandona no vazio a tendência de projetar no exterior fatos que corroborem crenças e hábitos.

Quanto mais se sabe, nessa atitude mental usual, mais a relação se dá com o conhecimento adquirido e os condicionamentos da memória, e menos com a possibilidade de atualização do virtual no encontro, como sugere Ingold. É, portanto, um pensar e julgar profundamente vinculado a capacidade de identificar padrões e garantir seu funcionamento e continuidade. Como o pensar é uma atividade mental e não corporal para este universo, o corpo é tornado objeto apartado, imobilizado e a mercê da mente. Os aparelhos sociais garantem a normatização desses padrões, incubam a experiência de hierarquias, repetindo-as até a fixação, vetam e sancionam modos e ritmos de circulação, em outras palavras, articulam técnicas de poder a processos de saber. (PRATA, 2005) Como é frequente no processo mental, o movimento da atenção de deslizar entre informações e situações é vivenciado na oposição entre a concentração e a desatenção, dispersão ou distração.

Na cartografia hegemônica escolar, a atenção, portanto, tem papel na modulação do comportamento e na eficácia na realização de tarefas, intrinsecamente ligada a capacidade de manter-se produtivo e em processo de aprendizagem (KASTRUP, 2004). Paira a crença de que a dispersão, que figura na voracidade por estímulo e pelo novo, só encontram realização na ausência, na falta de um tônus ou consistência necessários para a aprendizagem e apreensão apropriada da experiência. Na contemporaneidade, essa

relação cartográfica é tensionada pelas mídias digitais e sua grande carga de informação e estímulo em um tempo muito acelerado, quando a capacidade de trocar de foco de atenção torna-se habilidade na interação com os ambientes virtuais. Nesse sentido, esse tensionamento ganha dois desdobramentos que a princípio podem não parecer diretamente relacionados.

O primeiro diz respeito a patologização dos processos de surgimento de outras qualidades de atenção, como o transtorno do déficit de atenção e suas estratégias de tratamento de abordagem individual. O segundo diz respeito ao papel das redes sociais na circulação de informação que alimentou o processo de captura da atenção dos adolescentes para pautas políticas, a organização coletiva das Ocupações e que questiona as redes de circulação do conhecimento hegemônicas e as relações de poder que se constituem mutuamente, e que, no adentrar de uma crise, produzem fenômenos de subalternidade e adoecimento mental coletivo.

Wulf (2005) reflete sobre os modos de trabalho-ocupação em relação às formas percebidas na Sociedade Disciplinar. Para isso, também ele se lança sobre a paradoxal crise do desemprego persistente, que escracha as relações entre o trabalho e as linhas de vida que constituem a existência. A sociedade do trabalho, para ele, encontrou algum tipo de limite na curva descendente que coloca milhões em situação de desemprego, logo desocupação. Ao faltar trabalho na sociedade do trabalho, gora a micropolítica que domina grande parte do tempo e do investimento de desejo, gora a falsa sensação de segurança e o delicado reconhecimento social são arrastados para a desterritorialização, expondo grandes grupos ao "caráter finito ilimitado da condição humana desejante", aos piores medos: o ontológico – da morte -, o existencial – do fracasso – e o psicológico – da loucura. (ROLNIK, 2014, p. 55,). Diante dessa crise, como não gorar também a escola hegemônica? Esta escola que constituiu a máscara (ROLNIK, 2014) trabalhador-ocupado, em que, como nos diz Wulf, os valores e as normas ligadas ao trabalho, tais como a motivação, o engajamento, a racionalidade, a precisão, o padrão de ser consciencioso, constante e criativo dão uma estrutura e uma forma à vida, de forma que a escola os transmite para a criança o mais cedo possível.

O repertório ritual do trabalho tem uma orientação racional para uma economia do tempo, uma intensidade de esforço característico, uma confiança na capacidade de produzir resultados e no poder de transformar o mundo e o indivíduo. (2005, p. 73) O trabalhador-ocupado como simulação que gruda em outros territórios da existência, para ele, deságua nos afetos de pudor e vergonha, distanciamento do corpo vibrátil, "a ditadura do relógio, 'cronocracia'", o controle sobre a interioridade, ou como nos diz Rolnik (2014) o desejo vivido como caos, lugar interior, neutralizado, apagado, suas conexões e agenciamentos boicotados. E na narrativa coletiva dos trabalhadores-ocupados-demais, só tem tempo para ocupar espaço público quem não ocupa o suficiente seu tempo com o

trabalho. Logo, aos que ocupam as escolas e praças, a tropa de choque e a cavalaria.

A escola, funcionando em previsibilidade, se aparta da malha da cidade. Nas escolas estaduais de Santa Maria, o abandono não está presente só na renúncia de si e de possíveis laços comunitários que solidifiquem a presença escolar na cidade. Nas próximas páginas, retomo um dos encontros, através de entrevista com uma secundarista, a respeito do funcionamento da escola-ocupante operando em estado de normalidade:

> Hoje a gente tava numa aula de filosofia, por exemplo, e a professora tava falando sobre... ahn, sobre política, sobre as relações de poder, e eu falei sobre a questão que o Rodrigo Maia[3] aprovou e tal... da comissão... do negócio das eleições de 2018, e aí, a M., que é uma professora maravilhosa, continuou aquela conversa, só que isso é uma coisa que não rola com alguns professores! Tipo, já rolou várias vezes de eles tentarem me explicar algo que eu tava tentando colocar pra eles, entende? E eu me sinto muito mal com isso, entende? Quando eu falei que os meus problemas de auto estima estavam ligadas a questão de... da minha inteligência e tal, eu... eu odeio esse tipo de relação com os professores, [...] enfim, sabe, olhar pra maneira como meus colegas tratam meus professores, e como meus professores nos tratam, é uma coisa que me deixa muito mais mal agora...” (PAZ, 2017)

Neste encontro, uma possibilidade de antever a pegada de formação do modo de escuta e da tomada de palavra como saberes de participação no espaço público. De forma que a iniciativa por parte do aluno de ensaiar planos de expressão para incômodos e afetos que perpassem o reconhecimento da realidade social é condicionada a permissão do professor que, quando se vê diante dos movimentos de aprendizagem desta performance, por vezes balbuciantes, gaguejantes, sequestra do aprendiz a possibilidade de elaboração dos próprios problemas, dificuldades, perturbações, e impedindo que o aprendiz encare as intempéries do mover que constitui trilhas de vida e territórios existenciais.

Na forma de poder que constitui a Escola-Ocupante, a aprendizagem do tarefismo encontra sua celebração maior no exame. Na entrega de um papel, com universos semióticos e representações determinadas em constituição de um objeto-relação, na construção do lugar de aluno como aquele que precisa ser testado e aprovado, e do lugar do professor como aquele que testemunha a presença do aluno, distribui o exame, mantem os alunos na ordem hierárquica e garante que o exame corra para reafirmar os lugares, ocorre a produção de consenso sobre a necessidade de qualificação dos adolescentes, dentro de um determinado efeito de verdade e entendimento de saber necessário, mobilizam-se no sentido de se produzir determinados efeitos de realidade.

[3] Na época da entrevista, o presidente da Câmara dos Deputados, Rodrigo Maia (DEM/RJ) autorizou a criação de uma comissão especial para analisar a Proposta de Emenda Constitucional 77/2003, de autoria do deputado Marcelo Castro (PMDB/PI). A PEC proposta alteraria o tempo de mandatos eletivos de quatro para cinco anos e poderia mudar o período de eleições. Castro propunha eleições simultâneas, enquanto a Comissão de Reforma Política fala em separar eleições do Legislativo e Executivo. A autorização foi recebida com temor nas redes sociais, gerando polêmica sobre a possibilidade de anulação das eleições de 2018.

Entre os secundaristas, encontramos durante a pesquisa uma sensibilidade aguçada para o dispositivo escolar no exercício de produção da distinção, através das engenhosas classificações e hierarquias capazes de acomodar uma interação que vive o esvaziamento de sentido na crise da autoridade do professor e dos modos de governo da infância e adolescência. Outro mecanismo tateado pela secundarista é um governo da atenção no sentido de um certo regime de visibilidade, nos termos de Foucalt, que ainda opera de modo a demarcar quem pode dizer o que, sobre quais assuntos, em que momentos e espaços. Quando o aprendiz toma a palavra, de forma levar sua participação de "avaliado" para "avaliante", ainda recebe uma indisposição ao reconhecimento de sua voz e de sua atitude. O professor, vigia ágil, expert, retoma seu lugar rapidamente afirmando que o quer que o aluno tenha a dizer, é o professor quem diz melhor, sancionando não só um saber, mas um lugar de poder.

MOVIMENTO NA ESCOLA-OCUPADA E A ONTOLOGIA DO PRESENTE

Chamo de Escola-Ocupada o estado de imersão e exceção em que o funcionamento habitual e condicionado da instituição é interrompido pela presença estudantil, durante um período de tempo extenso. Em Santa Maria, foram cerca de trinta dias em que a presença dos estudantes foi constante durante vinte e quatro horas. Como contou outra secundarista, em um dos diversos encontros:

> Quando tu só vai na aula, parece que tu não vive aquilo ali. Parece que é só uma tarde que tu passa recebendo conteúdo e depois tu vai embora. E na ocupação tu entra em contato assim com a escola. Tu anda por todos os espaços, tu descobre coisas que tu nem sabia quando tu estudava lá, tu começa a prestar atenção [...] Porque antes da ocupação, como eu disse, eu não era uma pessoa muito politizada, só tinha curiosidade. E a ocupação é um processo que ajuda muito a se politizar, a compreender as coisas de modo diferente. Porque a gente conversava com pessoas que tavam por dentro daquilo ali e a gente pesquisava, o tempo todo, fazia ordem de conversa, e sempre tipo atento as notícias que saiam e aquilo ali já virou costume. Agora, sempre que eu acordo, eu pego meu celular e a primeira coisa que eu vejo os jornais, de notícias, não é mais o twitter [...] (NAY, 2017)

Para cartografar a aprendizagem que se desenrolou na Escola-Ocupada, que estabelece o politizar como qualidade de estar atento, entre os ocupantes, adolescentes ou adultos, que se colocaram abertos e disponíveis para, de diversas formas, auxiliar a sustentar o estado-de-ocupação, nos valemos das questões presentes na obra do antropólogo Tim Ingold, dos filósofos Deleuze e Guattari e da psicóloga Virginia Kastrup. Para Tim Ingold (2010), o processo de educação desenrola-se na sensibilização a determinados aspectos do mundo, através de qualidades particulares de atenção durante a experiência e de processos de afinação do sistema perceptivo, que aprende a ressoar o seu ambiente.

Nas observações de Kastrup (2004) encontramos a aprendizagem da atenção e sua implicação na cognição como invenção de si e do mundo, extrapolando a cartografia tradicional da cognição como solução de problemas e desenvolvimento de tarefas. Finalmente, para uma compreensão mais aprofundada de ambas as reflexões, recorremos a Ontologia do Presente, nas figuras de Deleuze e Guattari, para compreender as relações entre saber e poder e a produção de subjetividade que se coloca em marcha a partir de noções particulares de conhecimento e aprendizagem hegemônicos no sistema capitalista. A Ontologia do presente, segundo Kastrup (2007, p.40) configura um estudo que toma as categorias invariantes, seja da metafísica, da teoria do conhecimento e da ciência, como objeto de problematização, tomando o tempo presente como ponto de observação dos efeitos de verdade e impenetrabilidade.

Na experiência que vivemos na Escola-Ocupada, o primeiro ponto a enfatizado é como havia no movimento dos ocupantes uma atenção constante e aberta, ainda que nem sempre com foco. A atenção aos desdobramentos políticos do movimento enquanto resistência ao avanço de diversas políticas de ataque ao ensino público estava sempre ali, ao mesmo tempo em que seu foco movia-se em relação constante com as necessidades presentes: manutenção e cuidado do espaço e de si, negociação com as famílias, os professores, os oficineiros da comunidade, a comissões internas e as demais escolas ocupadas do colégio, com a secretaria da educação e com Brigada Militar, o que em nada configurava dispersão, afastamento ou abandono.

Ao contrário, tornava o ato de compartilhar, negociar, limpar os espaços, preparar as refeições, estar-junto, tocar violão e contar histórias em torno do fogo práticas de sensibilidade à presença do Outro em nós e às políticas mobilizadas na relação, uma extensão dos problemas em constituição na atenção a macropolítica. Para esclarecer essa dinâmica, é preciso acompanhar Kastrup (2004) nas reflexões sobre a confusão entre a atenção e o ato de prestar atenção promovida pela cartografia da escola hegemônica.

Como a autora esclarece, essa confusão consiste em identificar o processo de concentração com o de focalização, ou seja, com existência de foco. O que ela recupera nos recentes estudos de cognição e atenção sugerem que a concentração, além de um foco central, se dá no fluxo entre camadas de modulação da intencionalidade da consciência, não só com uma margem que abarcaria signos de associação temática ao foco, mas com uma camada voluntária e prática, de caráter utilitário e mais cotidiano, e outra camada suplementar, que se move em relação a duração e a experiência de mergulho presente nos processos de imersão. Esta última é a camada que práticas de aprendizagem em meditação e arte compartilham e se estendem às imersões em movimentos coletivos.

Ao compor as metodologias das Ocupações no território da cognição inventiva, diferenciar dispersão de distração nos auxilia a entender como a imersão funciona enquanto

qualidade específica de aprendizagem. Para Kastrup (2004), a dispersão ocorre quando a atenção troca de foco atencional rápida e repetidamente, dificultando a concentração, a manutenção e o tônus da experiência. Já na distração, a atenção se move do foco em direção a um campo aberto, onde pensamentos desordenados, percepções e memórias fragmentadas, ideias formam um fluxo de atenção e concentração. Pensando nesse sentido, Kastrup (2004) avança explicitando que, no movimento da subjetividade, foco e concentração são autônomos, pode acontecer de existir focalização sem concentração, bem como concentração sem a presença de foco.

Na produção de subjetividade contemporânea hegemônica, processos de foco sem concentração são bastante frequentes, como é o exemplo do zapear na televisão. Já a concentração sem foco, que funciona de modo vago e nômade, tem bastante espaço nos processos de criação, pois é onde costuma a acontecer a experiência de problematização. Entre os ocupantes, as práticas de "trocar ideia" que atravessam os processos de Ocupação, criando um contínuo entre a experiência da cidade, na socialização e diversão dos jovens, nos rolês, até a imersão no estado-de-ocupação do ambiente escolar, a concentração sem foco é vivenciada coletivamente.

Na leveza dos processos de troca pessoal, que se mantinham concentrados na resistência política, transcorriam conversas e elaborações sobre uma diversidade de focos característica da experiência da crise e do transcorrer do tempo da ocupação. Um espectro que incluía desde estratégias macropolíticas de educação pública, até a inscrição das relações entre eles no território da amizade e do companheirismo da luta, de volta para a representação de discursos de ódio às minorias, a manutenção do espaço e a manutenção de opressões tornavam-se, cada um à sua maneira, o cultivo de uma atitude de abertura para sentir, problematizar e criar politicamente.

Não mais os problemas de Pitágoras. Os problemas de ser aprendiz no processo de abandono do ensino público e da perspectiva de continuidade democrática, que antes da ocupação, ensaiava existir de forma opaca, fragmentada e pré-reflexiva. O tempo estendido que constitui a ocupação como imersão no espaço escolar favoreceu a sedimentação e enraizamento, operando via repetição, regularidade e consecução. A ocupação como ritornelo que cria no seu entorno um campo ligeiramente estável de acolhimento e cuidado das experiências que antecederam e que transcorreram no inesperado dos dias, dando consistência ao desejo, a invenção de si, da escola e dos novos regimes cognitivos que ali emergem.

A elaboração do problema de ser aprendiz no contexto de crise política e disputa pelo espaço escolar diz respeito aos relatos recorrentes da percepção de vulnerabilidade dos secundaristas ocupantes. As investidas governamentais para alterar as bases do Ensino Médio sem diálogo público sólido e articuladas longe dos holofotes mobiliza os estudantes

no sentido de que, na escola hegemônica, enquanto território político de disputa de projetos de sociedade, ser aprendiz é estar sujeito. Sujeito aos diversos lugares de poder, à autoridade do professor, do legislativo e do policial. É sentir medo da polícia invadir a escola ou abordar na rua com violência. Ou ficar marcado dentro da escola e pagar com reprovação o preço de se colocar politicamente.

E em meio à crise, ocupar a escola é ocupar-se consigo e com o processo de invenção de um aprendiz "dono da escola", de um aprendiz que vai continuar falando, ainda que se recusem a lhe reconhecer a voz. É justamente as percepções dessa vulnerabilidade que pautam, em vários sentidos, a experiência e organização do tempo da aprendizagem que emerge na Ocupação. Os processos coletivos de cuidado e manutenção do espaço e de si fazem emergir, na repetição e na regularidade da rotina ocupante, o que Ingold (2010, p.15) chama de habilidades, "capacidades de auto-organização no campo de relacionamentos da vida".

As aprendizagens que ali se colocaram em marcha vão de encontro ao que Kastrup chama de aprendizagem por cultivo, um processo que em nada é linear. Uma aprendizagem em consonância com o que Ingold chama de "redescobrimento dirigido", pois se coloca aberto para um contato sempre novo com os fluxos e intensidades, improvisando e descobrindo como aumentar a potência na ação e diminuir o esforço necessário. É, portanto, uma aprendizagem que não se compromete com leis e princípios invariáveis, mas sim com a atualização de virtualidades e a produção de diferença. Aprender inventando a si e a escola não quer dizer, no entanto, criar a partir do zero, ou do nada.

Trata-se de uma composição com o encontro dos diversos universos referenciais dispostos nas trajetórias dos aprendizes-ocupantes, uma composição diretamente inscrita nas trajetórias e linhas do desejo. A memória, aqui, consiste no campo ontológico (KASTRUP, 2007, p. 27), condição para a composição dos sujeitos e objetos. Uma composição que é explorada a partir dos ambientes, atmosferas, movimentos e intensidades outras que lhes atravessam. Ao colocar-se para ocupar a escola com seu corpo, ocupa-se o corpo com a invenção da escola e de si, composição dinâmica entre as forças-mundo. A atitude inventiva disposta nessa dinâmica é o que confere potência a intenção de conquistar uma escola pública de qualidade e conectada com as necessidades coletivas.

Neste contexto, para Guattari (1992), o conhecimento ultrapassa o sentido utilitário e passa a ter caráter existencial. O conhecimento é, aqui, antes de mais nada, transferência existencial. Enunciar essa transferência passa sempre pelo desvio de uma narrativa que não tem como função primeira engendrar uma explicação racional, mas promover ritornelos complexos, suportes de uma persistência memorial intensiva. Opto por situar a aprendizagem do cultivo nas Ocupações em relação a tradição de modos de fazer dos movimentos sociais latino-americanos, em sintonia, principalmente, com os movimentos indígenas.

Seguimos as pegadas do Movimento Zapatista mexicano e até os debates sobre educação indígena, para pensar os saberes mobilizados na aprendizagem da escuta e da negociação, convertendo a escola em um espaço de atenção e criação coletiva. Thomas Nail (2013) nos auxilia nesta trilha, traçando algumas estratégias que se repetem nas ocupações de todo o mundo e retomam uma memória do movimento mexicano que, desde os anos 90, organiza grandes encontros entre minorias para articular a resistência política e cultural ao neoliberalismo.

O aparecimento de políticas cognitivas que se fazem a partir do encontro com a alteridade antropológica é tema de reflexão em diversos textos e materiais produzidos pelo movimento. Na temática do saber-poder, o horizontalismo ultrapassa uma postura estratégica política e assume caráter de aprendizagem, na disposição para abertura na relação com o outro e com o mundo. Para Thomas Nail (2013), a importância de situar no Movimento Zapatista um certo modo de fazer-pensar o horizontalismo presente nas Ocupações diz respeito a esclarecer a influência da cosmologia indígena e novos sentidos constituídos nesse modo de fazer política.

Desta forma, diz respeito a seu caráter de espaço na constituição de novas acepções de "diferença" e "semelhança", e na aprendizagem de modos de "ver", "ouvir", e "não atropelar", mas "negociar" com o outro (SANTOS, 2008), trazidas à tona nas histórias, no corpo e na relação com o território, com a condição de ser-indígena e não-indígena. A respeito dessa educação dos sentidos na relação com a Alteridade, Santos (2008) compartilha a "História do Olhar", texto escrito pelo Subcomandante Marcos, reconhecido como uma das lideranças do Movimento Zapatista. A história lhe foi contada por um ancião indígena a quem ele chama de Velho Antônio: havia um tempo em que as pessoas não viam. Não porque elas não tivessem olhos, mas porque os deuses, sempre em festa, esquecerem de explicar para que serviam os olhos. Por isso, os primeiros homens e mulheres viviam a se esbarrar entre si, tombando, pegando coisas que não desejavam, assim como muitos fazem ainda hoje. Também tinham tipos diversos de olhos, com diferentes cores e formas. Mas nenhum conseguia ver.

Certo dia, um grupo de pessoas incapazes de ver acabou trombando em uma festa dos deuses. Derrubaram instrumentos, tropeçaram e começaram a atrapalhar o baile. Os deuses se aborreceram e perguntaram as pessoas se não enxergavam por onde andavam. Os homens, confusos, questionaram: o que é ver? Assim os deuses lembraram que não haviam esclarecido para que convém os olhos, e ensinaram os homens e mulheres diversas formas de ver e olhar, para que eles percebessem o Outro. Foi assim que os seres humanos aprenderam a possibilidade de enxergar o outro, diferenciar seus estados e não o atropelar. Passaram a saber da possibilidade de perceber o outro manifestando seus mundos e afetos. Aprenderam a atentar para os seres que buscam a si ao olhar para os

outros. E souberam que o olhar pode olhar a si mesmo, se conhecer, antecipar caminhos, manhãs por nascer e madrugadas por parir. (MARCOS apud SANTOS, p. 63-4, 2008)

Thomas Nail (2013) recupera o universo referencial zapatista dos Encontros e das Pontes. Os Encontros são eventos em que os Zapatistas convidam as minorias a se reunir, compartilhar suas realidades e oferecer suporte mútuo, inclusive através de formas não-materiais. Como Santos (2008) elucida, os Encontros foram acontecimentos que despertaram a preocupação dos Zapatistas para a relação entre Educação e políticas de alteridade, já que os indígenas consideraram um grande desafio receber tantas pessoas, de tantos lugares e culturas diversas, com uma troca tão intensa de saberes.

As Pontes ajudam a pensar a possibilidade de que qualquer pessoa, em qualquer ponto da rede, possa se comunicar com qualquer outro ponto. Essa imagem explicita a compreensão indígena da necessidade de circulação de saberes e informação para produção de realidade social durante períodos de crise. A ponte também opera como imagem da relação entre "diferenças" "semelhanças" no encontro com a alteridade, na solidariedade entre minorias. Para os Zapatistas, construir uma rede de saberes e vocabulários comuns, construindo pontes, diz respeito não a unir realidades diversas, mas a fazer passar, fazer existir as diferenças entre e desde o desejo daqueles que se fazem no compartilhar, manter a união através da produção do diverso. (NAIL, 2013). No que toca as epistemologias das etnias ali reunidas, existe uma compreensão da relação entre a palavra e a realidade, pois para eles, nomear é fazer existir. (SANTOS, 2008)

No sentido político das práticas cognitivas que ali se movem, as pontes estão relacionadas com o cuidado em efetivar e cultivar um universo relacional, pela via da palavra – e, portanto, constituição de real social – as lutas que engajam os diversos. Quanto a temática da aprendizagem no território escolar, é mobilizada em relação ao "tempo lento" que constitui a experiência da presença indígena na escola tradicional, os conflitos decorrentes da falta de uma política que elabore a convivência intercultural e finalmente a criação das escolas autônomas do movimento. Um território escolar que deseja o respeito ao tempo da criança e o lugar do educador como ouvinte. Aquilo que os Zapatistas chamam de "mandar obedecendo".

Diferente da noção ocidental – de que a qualidade da autoridade se encontra na boa oratória – esta expressão diz respeito a conduta ética dos educadores e daqueles que desempenham alguma função coletiva de liderança: a boa escuta. A capacidade de ouvir, tanto quanto a de falar, torna a escola – e as assembleias – uma tentativa de criar a ponte. É esta aprendizagem que move a instituição das estruturas políticas vivas no território zapatista e na chamada Outra Escola: a rede de territórios de aprendizagens que os indígenas zapatistas criaram para elaborar a Outra Educação, como outras relações possíveis entre aprendizes, tutores, indígenas zapatistas e não zapatistas, indígenas e não-indígenas.

Dito isto, o acompanhamento das táticas zapatistas que se estendem até as Ocupações Secundaristas brasileiras leva a conclusões no sentido da instituição de outras políticas cognitivas, relações epistemológicas, consigo mesmo e com a alteridade, que potencializem outros modos de viver, saber e poder. Reforçaram assim a participação, a negociação e a escuta do outro como aprendizagens necessárias para tempos de crise, em que, conforme a obra de Deleuze e Guattari, opera como movimento de desestabilização.

FIGURAS POLÍTICAS E PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE NA ESCOLA REINTEGRADA

Em entrevista, uma das lideranças do movimento Secundarista de Santa Maria comentou sobre a reintegração dos estudantes na rotina escolar tradicional. Entre as situações que causavam inquietação, estava a animosidade e ausência de diálogo entre os estudantes. Ela descreveu uma cena de retorno às aulas em que, ao adentrar a sala, deparou-se com uma divisão da turma entre meninos de um lado e meninas do outro, e a ausência de diálogo: "[...] ... As minas são todas feministas ou tendem a, e os caras são todos bolsominions ou tendem a, sabe?" (PAZ, 2017)

No início, como não é explicitada a regra, ela e outra menina recém matriculada tentam sentar no lado destinado aos meninos, mas logo são chamadas a se corrigir. A secundarista começa uma estratégia de aproximação com os meninos depois da aula, para conversar, o que causou estranhamento e questionamentos sobre interesse afetivo dela em algum dos meninos. A tendência desse grupo de adolescentes a apropriar-se de referenciais políticos para assumir papéis, produzir reconhecimento, pertencimento e acomodar suas subjetividades na escola pareceu interessante para análise dos conflitos que ajudaram a dar consistência ao fenômeno das ocupações.

Os caráteres adotados pelos estudantes no período de pós-ocupação parecem indicar que a escola continua sendo dispositivo e território privilegiado para o entendimento das forças que disputam não só projetos de educação diversos, como também de Estado, de modos de vida e políticas de alteridade. A intensão foi examinar a importância dos enunciados, visibilidades, jogos de verdade, de objetivação e subjetivação necessários para dar vida a esses personagens Bolsominios e Feministas, que corporificam o investimento de desejo operado via matérias de expressão da vida macropolítica, desestabilizando narrativas a respeito, por exemplo, da adolescência como movimento de alienação.

Mas como esses meninos se percebem na relação de seguidor de Bolsonaro? Como candidato à presidência em 2018, o deputado aumentou o número de viagens pelas capitais do país, o que fez multiplicar o número de relatos de encontros com sua figura nas redes sociais. Entre as postagens e comentários, fica clara a participação de jovens

e adolescentes que "tem orgulho de ser de direita" e se dizem cansados do discurso da esquerda "que prefere os marginais às verdadeiras vítimas", em uma clara retomada do que Caldeira (2010) aponta como a "fala do crime", uma reordenação simbólica do mundo social, que se faz pela circulação de estereótipos e discriminação, que tenta recolocar a diferenciação onde desagrada a restrição dos privilégios e os afetos de medo.

O interesse pela autoridade de personalidade forte, pelos simulacros de autenticidade, sinceridade e transparência, significantes bastante característicos da vivência de uma subjetivação "interior", honesta e sem máscaras, operam no desejo dos jovens por um presidente "que fala o que muita gente no fundo pensa". Recorrem ali noções de justiça como desforra, honra como bem e rejeição ao direito de julgamento e outros direitos individuais, como já observa Caldeira (2000) em sua pesquisa.

O desejo, nessa subjetivação, é a segurança desse pai idealizado, "braço forte, mão amiga", restituidor da ordem, da família, da intimidade e da prosperidade, capaz de tornar novamente palatável uma experiência de mundo a beira tanto do esgotamento quanto do medo. É o que Rolnik (2014) chama de o coronel-em-nós:

> Primeiro: ele funciona na base de uma suposta identidade no sentido da lógica formal, da reposição permanente do mesmo. Ele funciona na base de uma figura fixa de subjetividade: é impossível para o coronel, seja qual for sua espécie e profissão, conceber-se desterritorializado, deixar de ser "pessoa", de ser "alguém". Segundo: a máquina de centralização de sentido existe também para ele – e como! -, só que ela não é permanentemente reciclada, como a 'americana', em função das necessidades de mercado; ao contrário, ela é rigidamente implantada, de uma vez por todas. A hierarquia de sentidos e valores – das 'pessoas' – é tão estável no caso do coronel-em-nós que se alguém ousar não reconhecê-lo, indignado, ele reage imediatamente perguntando "sabe com quem está falando? " (ROLNIK, 2014, p. 155)

Nesta subjetivação, o privilégio é significado como virtude, conquista fruto do investimento de energia na distinção hierárquica, legitimado por méritos na incorporação dos valores hegemônicos, e seu exercício é condição de existência, marca de "cada um conhece o seu lugar" (ROLNIK, 2014, p. 155) Não é à toa que uma das entrevistas por Caldeira (2000, p.21) resume a questão da violência como "O problema hoje em dia é que não dá pra ter o privilégio de possuir o sacrifício que você fez" Em uma cartografia em que o sistema de trocas e o imaginário cristão sedimenta e organiza o mundo, não há sofrimento e ultraje maior do que ver-se destituído das suas marcas de poder.

Como tão bem esboça Caldeira (2000, p. 90), seguir a racionalidade do coronel-em-nós, em sua fala do crime, é interessante para desvelar um certo modo de organizar o mundo através da produção de subalternidades e conhecimento: como o crime é resultado da maldade humana, e esta, por sua vez, é oposta e combatida pela razão, a violência é definida como aquilo que não constitui sentido, logo, é mais comum à pessoas percebidas

com racionalidade precária, mais próximas a natureza, de comportamento supostamente "irracional" – crianças, jovens, mulheres, negros, indígenas e pobres. Portanto, para o seu próprio bem e o bem coletivo, é importante que se apliquem mecanismos e saberes de controle sobre estas existências.

CONCLUSÕES

O aprendiz ocupante-em-nós pode ser invocado como "uma forma de vida que se articula com uma investigação no âmbito das formas de organização coletiva, criação e intervenção pública" (VERCAUTEREN; CRABBÉ; MÜLLER, 2010, p.29) Ele dá passagem e expressão à potência da postura antropológica, presença de abertura para o surgimento de novos modos de ser, saber e significar, que articulem e comuniquem diversos campos de intervenção na crise social. De forma que a cognição que valoriza a habilidade de constituição de problemas – a chamada "problematização" – e as habilidades necessárias para peregrinar pelas rachaduras e fendas da racionalidade social, criar outras soluções e agenciamentos coletivos – a chamada "desconstrução" – se mostrou necessariamente implicando uma divergência, controvérsia com os interesses de continuidade e autopoíeses sociais (KASTRUP, 2007, p. 20), explicitando um caráter político na produção de diferença.

Para além da compreensão mais espontânea, de que o outro é toda a existência (humana ou não) exterior, separada de um eu e captável pela percepção, existe a extensão do outrar-se como reorganização de nossas próprias figuras, a incorporação de estados inéditos, a encarnação da diferença. Assim, a alteridade passa a ser uma dimensão do processo de produção da diferença. Essa nova condição manifesta a vulnerabilidade não mais como demarcadora subalterna, mas sim como constituinte do estar-vivo e da possibilidade de produzir qualidade de vida que ultrapasse, vá além da cidadania própria das democracias representativas, que por vezes adentram os mecanismos disciplinares, para produzir a si e ao mundo a partir da abertura ao caos e ao devir-outro.

Diante de tudo isso, é possível concluir que tal abertura depende de duas competências: a primeira diz respeito ao acesso, ocupação e maturação de conhecimento. Quanto aos saberes nômades, são práticas de pensamento, habilidades e aprendizagens capazes de atentar e assimilar para as sensações e afetos dos encontros, do estar-no-mundo, tomando a vida como obra de arte e criando universos referenciais compartilháveis com novos modos de existir singulares e coletivos.(ROLNIK, 1992, p. 6) Finalmente, a segunda competência diz respeito a mobilizar tais saberes para transpor o medo que o contato com o outro provoca em nós, temor do caos e da incerteza criadora, de forma a escapar da fala do crime e outras bandeiras antidemocráticas que negam e sabotam a invenção de sentido e realidade social.

REFERÊNCIAS

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de Muros:* crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Editora 34 e Edusp, 2000.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs:* Capitalismo e Esquizofrenia II. São Paulo: Editora 34, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*: o nascimento da prisão. Petrópolis, Vozes, 1987.

GUATTARI, Félix. *Caosmose:* Um novo paradigma estético. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

KASTRUP, Virgínia. *A invenção de si do mundo:* Uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

KASTRUP, Virgínia. A APRENDIZAGEM DA ATENÇÃO NA COGNIÇÃO INVENTIVA. *Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, v. 16, n. 3, p.7-16, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ /psoc/v16n3/a02v16n3.pdf>. Acesso em: 08 maio 2018.

INGOLD, Tim. *Being Alive:* essays on movement, knowledge and descripition. Londres: Routledge, 2011. 270 p.

INGOLD, Tim. *Making:* Anthropology, Archaeology, Art and Architecture. Londres: Routledge, 2013. 160 p.

INGOLD, Tim. Dédalo e o Labirinto: Caminhar, imaginar e educar a atenção. *Revista Horizontes Antropológicos*: Dossiê Cultura e Aprendizagem, Porto Alegre, n. 44, p.21-36, 2015. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/ppgas/ha/>. Acesso em: 23 abr. 2016.

INGOLD, Timothy. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p.06-25, Não é um mês valido! 2010. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/6777/4943>. Acesso em: 04 out. 2015.

NAIL, Thomas. Zapatismo and the global origins of occupy. JCRT, p.20-38, fev. 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/3651545/Zapatismo_and_the_Global_Origins_of_Occupy?s=t. Acesso em: 23 abr. 2018.

NAY. Entrevista II. [jun. 2017]. Entrevistador: Fernanda Stroher Barbosa. Santa Maria, 2017. 1 arquivo .mp3 (32 min.). A entrevista foi concedida a dissertação de mestrado.

PAZ. Entrevista I. [mai. 2017]. Entrevistador: Fernanda Stroher Barbosa. Santa Maria, 2017. 1 arquivo .mp3 (100 min.). A entrevista foi concedida a dissertação de mestrado.

PRATA, Maria Regina dos Santos. A produção da subjetividade e as relações de poder na escola: uma reflexão sobre a sociedade disciplinar na configuração social da atualidade*. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p.108-116, jan. 2005. Disponível em: <A produção da subjetividade e as relações de poder na escola: uma reflexão sobre a sociedade disciplinar na configuração social da atualidade* Maria Regina dos Santos Prata>. Acesso em: 23 maio 2018.

ROLNIK, Suely. *À sombra da cidadania::* alteridade, homem da ética e reinvenção da democracia. 1992. Disponível em: <www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/homemetica.pdf>. Acesso em: 23 maio 2018.

ROLNIK, Suely. *Cartografia Sentimental:* Transformações Contemporâneas do desejo. 2. ed. Porto Alegre: Sulina Editora da Ufrgs, 2014.

ROLNIK, Suely. *Resistência e criação: um triste divórcio*. 2003. Disponível em: <www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Divorcio.pdf>. Acesso em: 23 maio 2018.

SANTOS, Juliana Silva dos. *O movimento zapatista e a educação:* direitos humanos, igualdade e diferença. 2008. 135 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde.../Juliana_da_Silva_Santos.pdf>. Acesso em: 23 maio 2018.

SANTOS, Potyguara Alencar dos. A ESPACIALIDADE E AS ECOLOGIAS DA VIDA EM TIM INGOLD. *Kula*: Antropólogos del Atlántico Sur, Buenos Aires, v. 9, n. 1, p.59-72, nov. 2013. Disponível em: <http://www.revistakula.com.ar/wp-content/uploads/2014/05/8-potyguara.pdf>. Acesso em: 11 out. 2016.

VERCAUTEREN, David; CRABBÉ, Oliver Mouss; MÜLLER, Thierry. *Micropolíticas de los grupos:* Para una ecología de las prácticas colectivas. Madri: Traficantes de Sueños, 2010. Disponível em: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Micropolíticas de los grupos-TdS.pdf>. Acesso em: 20 maio 2018.

WULF, Christoph. *Antropologia da Educação.* Campinas: Alínea, 2005.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

ALBARRADAS: RELEVANCE OF ANCESTRAL KNOWLEDGE VS THE COLONIALITY OF DEVELOPMENTALISM

Fernanda Vallejo
Universidad Estadual de Londrina-UEL

Abstact

In the areas dominated by the "tropical dry forest", traditional hydraulic systems known as "albarradas" artificial water reservoirs have been built and maintained, which for 3,500 years have allowed water supply in areas that are lacking almost all year round, on the Pacific coast of Ecuador and north of Peru.

The albarradas are composed of well-defined earth walls, become part of the landscape and are complemented by the environment significantly improving soil conditions. They are filled by a slow process of accumulation of rainwater from the runoff.

The use of these ancestral systems has lasted over time, given their effectiveness. For the communities involves the application of specific techniques for the construction and maintenance of walls and drains, and of biocontrol mechanisms for water quality. With them comunities are supplied with water and reproduce local agrobiodiversity. They are the fundamental support for the social, economic and environmental reproduction of the population.

The advance of industrial undertakings and the presence of "multimodal" projects, together with land grabbing and the change of ownership, constitute severe threats to a strategic system for peasant life.

Keywords: water; ancestral knowledge; peasant comunities; *developmentalism*.

Resumen

En las áreas dominadas por el "bosque seco tropical" se han construido y mantenido los sistemas tradicionales hidráulicos conocidos como "albarradas" reservorios artificiales de agua, que desde hace 3800 años han permitido el abastecimiento de agua en zonas carentes durante casi todo el año, en la costa pacífica del Ecuador y norte del Perú.

Las albarradas se componen de muros de tierra bien definidos, llegan a formar parte del paisaje y se complementan con el entorno mejorando de manera notable las condiciones del suelo. Se llenan mediante un lento proceso de acumulación de agua lluvia proveniente de las escorrentías.

El empleo de estos sistemas ancestrales ha perdurado en el tiempo, dada su eficacia. Involucra para las comunidades, la aplicación de técnicas específicas para la construcción y mantenimiento de los muros y desagües, y de mecanismos de biocontrol para la calidad del agua. Con ellas los pobladores se abastecen de agua y reproducen agrobiodiversidad local. Son el soporte fundamental para la reproducción social, económica y ambiental de la población.

La avanzada de emprendimientos industriales y la presencia de proyectos "multimodales", junto con el acaparamiento de tierras y el cambio de propiedad, constituyen severas amenazas a un sistema estratégico para la vida campesina.

INTRODUCCIÓN

En las áreas dominadas por el "bosque seco tropical" o ecuatorial se han construido y mantenido los sistemas tradicionales hidráulicos conocidos como "albarradas", estas formas de preservar y contener el agua por retención, son reservorios de agua artificial de lenta formación que han permitido el abastecimiento de agua en zonas carentes durante casi todo el año, gracias a una tecnología ancestral que desde hace 3800 años ha concedido la vida al bosque seco en la costa pacífica del Ecuador y norte del Perú (Marcos y Bazurco 2006).

Esta aplicación tecnológica constituye una sorprendente muestra de simbiosis ser humano/naturaleza, un ejemplo de metabolismo social que deviene en resiliencia y sustentabilidad, en la medida en que da cuenta de un complejo sistema de organización social de tipo comunitario para aplicar sistemáticamente un vastísimo conocimiento de los ciclos y vulnerabilidades de un ecosistema tan frágil como estratégico, cuyos servicios ambientales, aún hoy son imprescindibles para la preservación de la vida de un sinnúmero de especies endémicas de flora y fauna, pero sobretodo y en consecuencia, de la vida de comunidades asentadas ancestralmente en sus territorios; es más, de su cuidado en la actualidad, dependen tanto la continuidad de los ciclos hídricos subcontinentales, como la prevención de procesos de desertificación.

La depredación, uso irracional e insustentable de estas regiones, viene desde la colonia y está acompañada además, de procesos de apropiación y concentración de tierras comunitarias; sin embargo, la mayor amenaza al bosque seco y a las comunidades ancestrales, tanto por su gran escala y tipo de tecnología utilizada como por el poder de concentración de tierra y recursos que conllevan, son las grandes represas llamadas "multimodales" que han ocupado casi todos los cursos importantes de agua en el Ecuador.

El sistema de albarradas constituye un ejemplo emblemático de una disputa histórica de territorios y saberes, que la colonialidad capitalista no permite visualizar; un ejercicio perseverante de resistencia frente a los mecanismos autoritarios que tras una narrativa de desarrollo y progreso, configuran un sistema político y jurídico de despojo que invisibiliza, descalifica y deshabilita comunidades y su capacidad auto gestionada de satisfacer digna y plenamente sus necesidades.

Teniendo como telón de fondo ese despojo, concentración y acumulación; la narrativa del desarrollo, aplicada desde el Estado, las agencias multilaterales, y las ONG´s,

no funge solo como coartada para la aplicación de programas, normas y políticas que niegan derechos ancestrales, desplazan comunidades y rompen ciclos ecosistémicos; es, por otro lado, una clara muestra de ignorancia arrogante de un conocimiento que, no pudiendo mostrarse más eficaz y pertinente, opta por imponerse desde la fuerza coercitiva del Estado, sus leyes, sus mecanismos financieros y sus alianzas con las élites locales.

EL BOSQUE SECO ECUATORIAL Y SU IMPORTANCIA ECOLÓGICA

En la costa del Pacífico de Ecuador y Perú se encuentra el bosque seco tropical, denominación genérica que describe una zona geoclimática específica en el mundo, para el área que nos ocupa una designación más exacta es la de bosque seco ecuatorial o bosque tumbesino, si bien algunos autores (Aguirre Z et al 2006) identifican al boque seco desde el sur de la provincia de Esmeraldas, y zonas de la provincia de Loja; una ubicación más específica establece que comprende una faja costera de 100 a 150 km. de ancho, desde la península de Santa Elena en Ecuador hasta la cuenca media del río Chicama en el departamento de La Libertad en Perú. La temperatura media anual está entre los 23º y los 24º, las precipitaciones ocurren en invierno (enero-mayo), son muy variables y cuando se produce el fenómeno del niño son excepcionalmente altas, se ha establecido una media anual de 400 mm/año (Aguirre Z et al 2006)

Este bosque se caracteriza por una prolongada estación seca que produce períodos de aridez, la evaporación es muy activa, mientras que los niveles de temperatura y luz permanecen más o menos constantes durante el año. Lo normal son lluvias cerca de los 500 mm/año en la parte norte y 100 mm/año en la parte sur, con unos 9 meses de sequía. Las neblinas matutinas y vespertinas son de gran importancia para la vegetación. Debido a las escasas precipitaciones, los procesos ecológicos son marcadamente estacionales y la productividad primaria neta es menor que en los bosques húmedos. En esa estacionalidad los cortos períodos de intensa lluvia son imprescindibles para garantizar una recarga cíclica de los acuíferos subterráneos, la interdependencia ecológica a lo largo de las cuencas hídricas es determinante para el mantenimiento o fragilización de este ecosistema. El llamado Fenómeno del Niño, aparece de manera cíclica en estas áreas, incrementando dramáticamente la pluviosidad, provocando inundaciones y desbordes de ríos.

Según Madsen (Madsen et al 2001) El bosque seco es una zona identificada por su valor biológico y alto nivel de endemismo de especies de flora y fauna; es una de las 4 zonas endémicas más importantes del planeta. En el Ecuador los bosques secos tumbesinos originalmente cubrieron el 35% de la costa, pero actualmente la mayor parte ha desaparecido o se encuentran muy degradados. Por su acelerada degradación y deforestación resulta una prioridad global para la conservación.

Ha sido objeto de siglos de procesos extractivos insustentables; sin embargo, es en el Siglo XX cuando se ha intervenido de manera drástica y en gran escala. En la década de los 70s se instalaron fábricas de pescado. En los 80s se introdujeron piscinas de camarones, producción que disminuyó de manera dramática el manglar. El acelerado crecimiento urbano debilitó las antiguas formas de producción vinculadas al Sistema de Albarradas, se impuso un nuevo modelo de explotación de recursos y nuevas formas de trabajo asalariado (Marcos y Bazurco, 2006: 105).

Un proceso tan sostenido de depredación mostró claramente sus impactos desde la década del 50 con la acentuación de los ciclos de sequía: entre 1949 y 1969 la sequía provocó un éxodo masivo de población y por la falta de pobladores, muchas albarradas no pudieron seguir manteniéndose. Iniciándose la pérdida de una tecnología que, frente a tanto deterioro ecológico, permitía la continuidad de los ciclos ecosistémicos, principalmente los hídricos.

LAS ALBARRADAS COMO SISTEMA INTEGRAL DE CONOCIMIENTO

Las *Albarradas* son humedales artificiales, estructuras complejas que han permitido a comunidades ancestrales durante muchos siglos, la obtención y el uso del recurso agua, de un modo sostenible y equitativo. Su construcción y funcionamiento se basan, por un lado, en la aplicación articulada del saber local sobre diversos elementos del medio ambiente y, por otro, en las formas autóctonas de organización y manejo del recurso. Un conocimiento local de raíces muy antiguas, cuya continuidad tecnológica y de uso por cerca de 4 mil años, constituye parte importante del patrimonio eco-cultural de las Comunas de la Costa y una alternativa sustentable de acceso equitativo al agua para consumo humano, animal y agroproductivo en las zonas áridas del Ecuador.

Según el grupo de investigación del Proyecto Albarradas en la Costa del Ecuador[1], las albarradas son construcciones hidraúlicas que se componen de muros de tierra bien definidos e identificados como cabecera y brazos. Las formas de las albarradas son variadas, pueden ser: circulares; semicirculares (con forma de herradura, las más comunes); o circular alargada (con cola). En realidad estas formas pueden estar claramente definidas o pueden ser irregulares, en todo caso llegan a formar parte del paisaje y del entorno no "sólo" a nivel estético sino que se complementan con este ecosistema frágil mejorando de manera notable la aridez del suelo con su implementación.

[1] Esta investigación interdisciplinaria fue conducida durante tres años (2000-2003) por el Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos (CEAA) de la Escuela Politécnica (ESPOL) de Guayaquil y la Universidad Autónoma de Barcelona. El grupo desarrollo colocó una página educativa en la web: http://www.albarradas.espol.edu.ec/Albarradas.html.

Se llenan mediante un lento proceso de acumulación de agua lluvia proveniente de las escorrentías o agua de lluvia que corre por la superficie y forma pequeños riachuelos que se forman cuando llueve; y también del agua que baja de las elevaciones cercanas, en pequeños cauces que corren durante la estación lluviosa, localmente se los llama "chorrillos", "mangas" o "manguitas". Cuando ocurre exceso de lluvia en el corto período de la corriente del Niño en la que se concentran fuertes y prolongadas lluvias, las albarradas frenan estos efectos hostiles.

Según Jorge Marcos (2004), al contrario de lo que comúnmente se cree, no son simples sistemas de captación y almacenamiento de agua lluvia en superficie, sus estudios arqueológicos le llevaron a comprender las albarradas como parte de un sistema más complejo, asociado a la recarga de acuíferos en tanto son instaladas sobre areniscas permeables, son resultado de la revolución neolítica que intensificó la agricultura en la etapa Valdivia, durante el período formativo temprano. Es un sistema integral de conocimientos destinado a la gestión del agua tanto en escasez (albarradas) como en exceso (camellones[2]): pues el ciclo corto de lluvias produce inundaciones, mismas que se acrecientan con el cíclico Fenómeno del Niño[3].

Al hablar de sistema integral de conocimientos, nos referimos a la ineludible existencia de un sistema social y comunitario que lo sustenta, así como una gestión colectiva de territorios (no una aislada aplicación tecnológica) que demanda un vasto conocimiento de la naturaleza y sus ciclos, así como una estructura societal suficientemente organizada, capaz de gestionar la reproducción de su población, garantizando la reproducción de los ciclos ecosistémicos que lo permiten[4].

Según Marcos (2004), los agricultores antiguos de la península de Santa Elena-Ecuador también atraparon la escorrentía en miles de pequeños reservorios en las cabeceras de microcuencas. Sin embargo, su idea no era el almacenamiento superficial de esa agua en; casi todas las albarradas fueron ubicadas sobre una formación de roca

[2] Montículos de tierra diseñados para elevar el nivel de las áreas cultivadas, permitiendo durante los ciclos de inundación, que el agua corra por los lados sin cubrir completamente la superficie y al mismo tiempo favoreciendo el riego en su base.

[3] **El Niño** es un fenómeno climático relacionado con el calentamiento del Pacífico oriental ecuatorial, una irrupción cíclica de aguas superficiales cálidas, ubicadas en el océano Pacífico junto a la costa de los territorios de Perú y Ecuador, debido a inestabilidades en la presión atmosférica localizada entre las secciones Oriental y Occidental del océano Pacífico cercanas a la línea ecuatorial.

[4] En esta región sólo llueve una vez al año durante un corto período de tiempo, los ríos son intermitentes y se secan rápidamente por lo que crear una fuente alternativa y estable de agua ha sido muy importante para estas poblaciones. Sin la presencia de esta tecnología distribuida por todo el territorio, se hace impensable concebir la ubicación de los actuales asentamientos humanos y su permanencia en el área desde hace tantos siglos. Estas estructuras requieren del mantenimiento y cuidado de la comunidad puesto que pueden ser destruidas en una época de abundante lluvia por la fuerza del agua. Así mismo, el limo arcilloso que arrastra el agua cuando se deposita en la albarrada puede bloquear el desaguadero, o directamente disminuir su capacidad de carga hasta cubrirla completamente. Por estas y otras razones, es necesaria una población organizada y con experiencia en la construcción, cuidado y manejo de estas estructuras para que perduren en el tiempo.

porosa, con el fin de recargar los manantiales aguas abajo, para sobrevivir las sequías prolongadas.

Un hecho que muestra la efectividad de estas infraestructuras ancestrales es que su construcción, uso y mantenimiento ha perdurado y se ha multiplicado en el tiempo. El manejo por parte de las comunidades, del sistema de albarradas ha implicado la aplicación de técnicas específicas para la construcción y mantenimiento de los muros y desagües, y a la vez se han aplicado conocimientos probados al emplear mecanismos de bio-control, como la siembra de plantas y animales acuáticos escogidos para controlar y mantener la calidad del agua. Así mismo se siembran árboles en los muros para fortalecerlos y dotar de sombra, de modo que las albarradas cumplen adicionalmente una función de sostén para la biodiversidad local. Con estas construcciones los pobladores aseguran su abastecimiento de agua y también inciden en la reproducción de la biodiversidad específica del bosque seco ecuatorial.

Los sistemas de albarradas garantizan la disponiblidad, gestión y distribución comunitaria del agua durante casi todo el año, a pesar de la aridez ampliamente descrita del Bosque Seco. Su importancia se debe a que no solo dotan de mejores condiciones de vida a la población, sino que de hecho y dadas las condiciones socioambientales, se convierten en el soporte fundamental para cubrir demandas vinculadas a la reproducción social, la supervivencia económica de las comunidades locales y la sustentabilidad del entorno ambiental.

Buena parte de estas estructuras han permanecido en el tiempo gracias al trabajo de los pobladores de comunidades, quienes generación tras generación desde hace más de tres mil años las han conservado y permanecen como evidencias físicas incuestionables de su utilidad para la permanencia de la vida humana y de la biota en la zona.

Desafortunadamente, la avanzada de emprendimientos industriales como las camaroneras o producción ganadera a gran escala, o peor aún, la presencia de un sinnúmero de proyectos hídricos "multimodales" que desarticulan todo el escaso circuito hídrico de una región frágil, junto con el acaparamiento de tierras y el acelerado cambio en el régimen de propiedad en la región, constituyen severas amenazas tanto para el ecosistema, como para las sociedades que lo han cuidado.

SEÑORÍOS ÉTNICOS: RUPTURAS Y CONTINUIDADES HISTÓRICAS

Siguiendo la perspectiva de Galo Ramón, las sociedades que se desarrollaron en lo que hoy es el territorio ecuatoriano, sur de Colombia y norte de Perú

> De este breve recorrido por la formación de las sociedades aborígenes norandinas, vale la pena remarcar tres aspectos: primero, que las sociedades norandinas tenían

> una experiencia de por lo menos 5.300 años de hacer agricultura en los diversos medios andinos antes de la llegada de los españoles; segundo, que los cambios cualitativos operados en estas sociedades, estuvieron fuertemente relacionados con revoluciones agrarias y la intensificación productiva, producidas por el descubrimiento o adaptación de nuevas tecnologías, el manejo de la humedad y de los recursos naturales, y por saltos en la organización social; y tercero, que fueron sociedades diversas muy adaptadas y conocedoras del medio en el que se desarrollaron, que al final del período formaron grandes áreas culturales y mantuvieron varias formas de contacto e intercambio, que permitió que se compartieran muchas de las soluciones andinas. La incorporación al incario, en los últimos 60 años, consolidó estos intercambios culturales y tecnológicos panandinos, sin borrar la idiosincrasia norandina. (Ramón 2008: 12)

Los distintos estudios, tanto arqueológicos, como etnohistóricos[5], de la región costera nor-andina, coinciden en señalar la existencia de sociedades crecientemente complejas, tanto por el temprano desarrollo agrícola en regiones de escasez hídrica, así como su estratégico y dinámico rol comercial que se expandió por la vía marítima hacia Mesoamérica y por rutas interandinas hacia el norte del actual Perú y la Amazonía. Un proceso de largo aliento que fue acrecentando la especialización productiva y la jerarquización social, lo que dio lugar a la conformación de *Señoríos Etnicos*[6] que, en el caso de la costa, estuvieron a cargo de shamanes, encargados del control y la redistribución de riqueza gracias a su fina capacidad de predicción de las lluvias, factor clave para garantizar la producción agroalimentaria, en base a una tecnología altamente pertinente: los jagüeyes o albarradas; cuyo manejo, además de asegurar el acopio de agua durante los largos períodos de estío, permitía recargar acuíferos subterráneos para acceder también a pozos profundos.

Según Ramón (2008), entre los siglos X al XV se crearon extensas áreas culturales, en las que los grupos compartían el idioma, el desarrollo tecnológico y la cultura, sin configurar una única entidad política. Más adelante, entre los Señoríos Etnicos en la costa del actual Ecuador, el creciente control territorial que les permitía su rol de mercaderes y su tecnología agraria, dio lugar a la conformación de jefaturas y confederaciones que con el tiempo se consolidaron hasta formar sociedades paraestatales. La conquista incaica produjo una ruptura parcial de estos procesos, que dio lugar a la ocupación del Incario en la región interandina y la ruptura en el flujo dinámico de las sociedades costeras y amazónicas. Siguiendo al mismo autor:

> Entre las sociedades de *sistemas comerciales en la costa*, habían cinco grandes áreas culturales: el señorío de Salangome o manteños, los huancavilcas, los punaes o lampunas, los tumbecinos y los chonos, cada una de ellas contenía una diversidad de pueblos y etnias que habían sido incorporadas en los procesos de expansión que éstas vivían (Ramón 2008: 12)

[5] Colier Donald 1982; Espinosa Soriano 1988; Estrada 1979 (1957); Holm 1981,1982,1988; Lathrap Donald, 1972 Entre otros.
[6] Oberem, 1981; Salomon, 1980; Ramón, 1990.

Como se puede ver, aunque muy brevemente descritas, se trata de sociedades que alcanzaron un alto grado de desarrollo social, económico, tecnológico, comercial y político, formaciones socio-económicas capaces de satisfacer ampliamente las necesidades de su población, de controlar estratégicamente la circulación de bienes de alto valor simbólico como la concha spondylus (bien ritual y moneda pan-continental); pero también de productos vitales como cacao, maíz, coca, algodón, obsidiana, entre otros, junto con la información y conocimiento producidos en los Andes y en Mesoamérica. Sociedades altamente especializadas, cuya organización social permitió la movilización de gran cantidad de mano de obra para construir, manejar y mantener todos los sistemas hidráulicos que impulsaron una producción de excedentes en condiciones ecológicas poco favorables.

La singularidad histórica de estos pueblos, cuyo estudio aún no consigue respuestas de consenso, a nuestro modo de ver, ha permitido en parte su persistencia en el tiempo, a pesar de la violenta conquista española y las rupturas económicas, culturales, tecnológicas y políticas que trajo la imposición colonial y republicana. Su asentamiento en regiones poco apetecidas por los españoles, podrían ser algunas de las razones por las cuales, los descendientes de esos Señoríos, mantuvieron en parte sus sistemas productivos, sus saberes tecnológicos y su ocupación comunitaria de territorios. Al menos hasta finales del siglo XX.

Estudios etnográficos sobre estos pueblos dan cuenta de poblaciones organizadas en Comunas y Comunidades que, cuando menos hasta la década de 1970, ocupaban importantes extensiones territoriales, en lo que hoy es el sur de la provincia de Manabí y la provincia de Santa Elena. Según Silvia Álvarez, el estudio y levantamiento de albarradas permitió identificar la organización comunitaria que las cobija:

> …hay que destacar que la organización Comunal es la principal forma política de gestión del territorio. De hecho, aunque no esté suficientemente resaltado en la literatura indigenista, la mayor parte de la población nativa ha mantenido un sorprendente proceso organizativo mediante el cual resistió la etapa colonial y republicana hasta su actual legalización comunal. Esto significó entre otras cosas mantener la gobernabilidad sobre un amplio territorio étnico que es donde se ubican la gran mayoría de las albarradas registradas. (Alvarez 2005: 36)

De acuerdo con la autora, el Sistema de Albarradas es un "conjunto articulado y complementario, un patrimonio colectivo y compartido históricamente entre varias comunidades"; y agrega que "su existencia, reproducción y funcionamiento real (…) transcurre dentro del marco sociocultural de las Comunas" (Alvarez 2005: 26)

Existiría además, una estrecha interconexión de obras de captura de niebla en regiones montañosas tierra adentro del Litoral, caracterizadas por la presencia de bosques nublados y con el manejo y uso de los manglares en los filos costaneros. Este

manejo integrado alcanzado por los Señoríos precolombinos, pese a la disrupción colonial, se mantuvo entre los pueblos asentados en estas tierras, permitiendo una próspera producción agrícola en la zona de montaña y sustentando la vida de poblaciones recolectoras de moluscos en los manglares, hasta casi el final del siglo XX.

Existe un enorme vacío en estudios que den cuenta del devenir de estos pueblos que conquistaron una autonomía negociada frente al incario y lograron, en la primera etapa de la conquista, desalentar las expediciones españolas mostrándose como territorios carentes de oro y metales preciosos; aparentemente, la riqueza que estas sociedades desarrollaron mediante el comercio y los excedentes alimentarios, no llamaron la atención. Sin embargo, los recursos naturales de estos territorios fueron también objeto de extracción y acumulación durante cinco siglos. No es afán del presente trabajo, pero este largo período merece ser más estudiado indudablemente.

De cualquier manera, el siglo XX encuentra a los descendientes de los señoríos manteniendo sus modos de vida y tecnologías ancestrales, organizados en comunas de hecho y de derecho[7] (al menos en el sur de Manabí y la actual provincia de Santa Elena), posesionarios de importantes territorios comunitarios, habiendo perdido sus lenguas vernáculas y auto-identificados como mestizos.

En cinco siglos de asedio colonial, los otrora pueblos ricos y autónomos pasaron a formar parte de los territorios de pobreza en el Ecuador. Manabí por ejemplo, según datos del INEC[8] existe un 74,8% de pobreza en la provincia, el 47,4% de indigencia, el 39,6% de menores de 5 años padece desnutrición crónica. En Santa Elena, por su parte el 42,46% de la población se encuentra bajo la línea de pobreza y el 30.53% en extrema pobreza. La mayor parte del territorio del cantón Santa Elena es *ancestral*[9], y así mismo la mayoría de su población se encuentra en la zona rural 55.2%. Nos referimos a poblaciones asentadas en los que fueron dominios de Señoríos Salangome y Chonos.

Como señalamos ya, a partir de los 70´s con la construcción y multiplicación de proyectos multimodales, represas y trasvases con fines de riego y producción de energía eléctrica, se han venido constituyendo en una red y un enorme cerco de despojo, que está produciendo una pérdida acelerada de tierras comunales y familiares, el deterioro de sus recursos naturales, y el desplazamiento forzado de poblaciones campesinas que hasta ahora habían sido autosuficientes, productivas y autónomas.

[7] Según las leyes de comunas de 1938 y de 2004. Es relevante destacar el carácter inalienable en la primera ley, y la existencia de procedimientos muy claros en la segunda para procesos de enajenación, puesto que gran parte de territorio comunal perdido, como veremos, es fruto de procesos fraudulentos de compra y apropiación. En las actuales disputas identitarias y territoriales, este argumento es vital en la procura de restitución de tierras, cuando es posible.

[8] Instituto Nacional de Estadísticas y Censos – INEC. (2010c), Pobreza por necesidades básicas en el Ecuador a diciembre de 2010, Quito.

[9] Término usado por el INEC

EL DESARROLLO (PROGRESO) COMO COARTADA PARA EL DESPOJO

Para explicar el saqueo producido desde la segunda mitad del S.XX, es menester realizar una breve reflexión sobre la construcción del discurso del desarrollo, pues su clara identificación permitirá explicarnos la ruta seguida fielmente en el país y la gran cruzada de medio siglo para imponer las bases de nuevas forma de acumulación, en nombre del progreso:

> Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (United Nations, 1951: I, en Escobar, 2007:20).

Nacido bajo la premisa fundamental de que la modernización era la única fuerza capaz de destruir supersticiones y relaciones arcaicas, para lo cual eran imprescindibles e inevitables la urbanización y la industrialización, que requerían la inversión de capitales para que juntos generen crecimiento económico, **el desarrollo** se configuró como el discurso único que logró colonizar la realidad a partir de la segunda post guerra:

> …desarrollo (es) una experiencia históricamente singular, la creación de un dominio del pensamiento y de la acción, con tres ejes que lo definen: las formas de conocimiento que a él se refieren, a través de las cuales llega a existir y es elaborado en objetos, conceptos y teorías; el sistema de poder que regula su práctica y las formas de subjetividad fomentadas por este discurso, aquellas por cuyo intermedio las personas llegan a reconocerse a sí mismas como "desarrolladas" o "subdesarrolladas". El conjunto de formas que se hallan a lo largo de estos ejes constituye el desarrollo como formación discursiva, dando origen a un aparato eficiente que relaciona sistemáticamente las formas de conocimiento con las técnicas de poder. (Escobar 2007:80)

Este discurso definió y designó los problemas y los ámbitos sobre los que el mundo debía actuar en concordancia con la búsqueda del progreso, tales como la pobreza, tecnologías atrasadas, servicios públicos inadecuados, prácticas agrícolas arcaicas, la plataforma irrefutable que colocó a las tres cuartas partes del planeta en la categoría de subdesarrollados, concertada sin objeción por todos, principalmente por los así designados. Esta dócil aceptación generó las condiciones óptimas para varios momentos de avanzada colonial, través de los mismos estados, y a través de las ONG´s.

Como vemos, se trata de un aparato ideológico de potencia impositiva, que ha desarrollado por más de medio siglo los conceptos, las herramientas y las instituciones necesarias para cercar por completo la vida, las ideas, las instituciones y las relaciones

de la mayor parte de la humanidad, ha venido operando libre y sistemáticamente en nuestros países.

En contraste, los pueblos indígenas comunidades locales insisten en el uso apropiado de sus tecnologías que suponen un manejo distinto del tiempo, determinado por los ciclos del entorno, y en el que pasado y futuro están necesariamente presentes. Los pueblos originarios han sido capaces de responder, con sus prácticas y con sus discursos a estas imposiciones, defendiendo la memoria de los territorios. Se trata de un ejercicio sistemático (de tiempo largo) de restitución de sentido y pertinencia a lo que las sociedades tejen en sus territorios, de modo que los saberes puedan seguir operando incluso en los contextos de mayor dislocación como en el caso de la expansión agroindustrial o las multimodales, o en contextos de imperceptible despojo como las leyes de propiedad intelectual, leyes de semillas o tratados de libre comercio.

Es una estrategia de deshabilitación. La ciencia positivista y su técnica, no fueron capaces por sí solas de implementar sistemas de eficacia semejante, de modo que su opción mercantil radica en torcer las reglas para impedir procesos autónomos de producción de alimento propio, como hasta ahora lo hacen[10]. Las corporaciones necesitan del saber indígena y campesino, pero sujeto y condicionado.

LAS FALSAS PROMESAS, LAS NARRATIVAS IRREFUTABLES Y SACRIFICIALES

Es en nombre de ese progreso para todos, de la irrefutabilidad de la técnica como portadora del bienestar siempre de la mano de algún grupo (minorizado, invisibilizado) que debe sacrificarse en aras del bien general, que se viene produciendo durante las últimas dos décadas, un despliegue arrollador de infraestructuras que retienen y violentan los ciclos hídricos en todo el litoral ecuatoriano. Mientras desde las comunidades locales, se enciende una consciencia política, identitaria y soberana, que contrapone discursos y prácticas, que presenta su hacer tecnológico (más barato y eficaz) para confrontar la inexorabilidad de esas infraestructuras. Su disputa es desigual, financiera, política y jurídicamente; sin embargo, su narrativa tiene una carga ética que desenmascara el propósito oculto, lo confronta con su propio discurso de eficiencia y productividad. Ante la insistente modificación de las reglas, la narrativa mediática, el poder estatal para nombrarlas o desaparecerlas, las comunidades locales despliegan persistencia y aprendizaje.

[10] Para revisión de cifras globales del aporte campesino e indígena a la alimentación global, véase Quién nos alimentará: ¿la red campesina alimentaria o la cadena agroindustrial? ETCgroup 3ª edición 2017.

Según Alvarez (2005), en Santa Elena –por ejemplo- con 84.336 habitantes que ocupan 407.132 Ha, persisten activas 150 albarradas y se conservan 252 albarradas inventariadas entre Manabí y Guayas. Frente a cada inicio de obras, la demanda de derechos ancestrales a los territorios, la demanda del cumplimiento de consulta previa, la presentación de las albarradas como alternativa probada, no encuentran sino represión, imposición y propaganda mediática justificando el despojo.

Todos los proyectos, para iniciar las obras, despliegan una enorme propaganda (que curiosamente no llega a las comunidades afectadas, sino al momento de iniciar trabajos), una publicidad estándar, con estudios técnicos (muchos de ellos cuestionados técnicamente) y promesas más o menos semejantes:

a) Energía eléctrica para las comunidades, el país y las industrias;

b) Agua potable para las comunidades;

c) Agua de riego para la temporada de estiaje;

d) Impulso a la producción rural;

e) Reducción de las afectaciones por inundaciones en zonas urbanas y valles.

En suma, progreso para todos.

Una brevísima revisión de lo acontecido después de instaladas las obras, nos muestra resultados menos que insignificantes, como veremos a continuación en algunas zonas afectadas.

En Santa Elena.Represa Daule-Peripa:

- 42 mil Ha proyectadas; 24 mil bajo riego y no más de 6.000 hectáreas están siendo cultivadas, sin ninguna posibilidad de recuperar la enorme inversión.
- Se calcula que un 90% de las tierras bajo la influencia de los canales de riego fueron vendidas a empresarios y especuladores de tierras, en total no más de 300 propiedades. Según datos censales los comuneros representarían alrededor del 35% de los usuarios, pero poseen no más del 1% del área irrigada, mientras el 10% de usuarios concentra el 66% de la tierra irrigada (Espinel 2008: 57)
- En 30 años las comunas han perdido el 40% de su tierra por efecto de la especulación, y estafa. (Espinel 2008; Álvarez 2004)
- Las comunas NO tienen agua potable.

Sin duda, no se puede pensar el saqueo del agua sin saqueo de territorio.

Chone[11]:

- Para regar 2.200 has proyectadas se inundaron 6.000 has.
- Desplazadas 6.000 personas; 30 comunidades afectadas directa e indirectamente
- Estas comunidades producían: cítricos, cacao, ganado vacuno porcino y avícola, leche y derivados, yuca, maíz, maní y plátanos. Algunos de sus productos -como la mandarina- se exportaban a Perú, Colombia y Venezuela.
- Esta producción agrícola ganadera de Río Grande generaba más de 4.000 empleos, estimándose en cerca de 20 millones de dólares anuales su aportación a la economía local de Chone

La capacidad de control de inundaciones, en la actualidad es insuficiente.

Multipropósito Baba:

Para producir 45 megavatios de electricidad:

- 4.000 Ha inundadas; 29 comunidades afectadas; 1500 familias desplazadas; 1300 aisladas. Aún existen desplazados sin reubicación
- Líderes muertos o criminalizados.
- Según el diagnóstico PDOT del cantón (posterior a la culminación de la obra) El 90% del cantón NO tiene agua de riego, ni agua potable.[12]

Si estos resultados resultan vergonzosos, más oprobiosas resultan las acciones "compensatorias" que, a través de micro proyectos de desarrollo, contratados con ONG` s, se desarrollaron muy puntualmente con algunas de las poblaciones afectadas, sobre todo un conjunto de tanques reservorios que pomposamente llamaron "albarradas", muchos de los cuales no resistieron los embates de las fuertes lluvias y actualmente están en desuso.

Otro aspecto de gran relevancia es la inexistencia de informes de resultados, por parte de estas obras. Si en sus estudios de factibilidad y planes, señalaban números de hectáreas que serían regadas, números de comunidades beneficiadas con agua potable, entre otras proyecciones destacables, ¿por qué no existen informes posteriores que evidencien el cumplimiento total, o cuando menos parcial de esos planes? No existen tampoco auditorías de resultado por parte del Estado.

[11] MACHADO, Decio. "Río Grande y la resistencia de sus pobladores al megaproyecto Multipropósito Chone", en revista Rebelión, sept. 2011.
[12] GAD PARROQUIAL RURAL PATRICIA-PILAR, Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial 2015-2019 de la Parroquia Rural Patricia Pilar.

Por último, todos los procesos muestran una enorme opacidad en cumplimiento de requisitos básicos para operar: consulta previa, estudios de impacto ambiental. Todas la obras presentan sobreprecios e irregularidades, incumplimientos de planes y cronogramas.

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Es necesario desenmascarar la narrativa «sacrificial» de unos pocos por el bien de muchos. Si sumamos las comunidades afectadas directa o indirectamente y agregamos las afectaciones de tierra, el despojo y los perjuicios de camaroneras. En nombre del progreso la población arrojada a la pobreza podría perfectamente representar el tamaño de cualquiera de las ciudades del país.

Hacen falta más estudios que permitan reconstruir la geopolítica de estos territorios (principalmente desde el período republicano hasta nuestros días), sus historias de resistencia, su importancia indiscutible para el país, la relevancia de sus saberes vivos, el papel estratégico de sus organizaciones comunales.

Es interesante y digna de un estudio específico, la narrativa determinista del progreso plasmada en los reportajes, entrevistas y editoriales de prensa y otros medios y contrastarlos con la evidencia posterior, que este trabajo apenas bocetó.

En su fase avanzada, el desarrollo constituye un instrumental puesto al servicio de una estrategia colonizadora donde “lo público” en colusión con “lo privado” concurre en el desmantelamiento de lo comunitario. Un verdadero desvío de poder del Estado en contra de los pueblos y en favor de la acumulación del capital.

Urge empezar a nombrar las políticas públicas de desarrollo como lo que en verdad son: POLÍTICAS PÚBLICAS DE LESA HUMANIDAD.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE Zhofre, et al. Bosques secos en Ecuador y su diversidad, en *Botánica Económica de los Andes Centrales*. Editores: M. Moraes R., B. Øllgaard, L. P. Kvist, F. Borchsenius & H. Balslev. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz,pags 162-187. 2006

ÁLVAREZ, Silvia. De Huancavilcas a Comuneros. Relaciones interétnicas en la Península de Santa Elena, Ecuador. Quito: Abya Yala, 2ª edición.2001

ALVAREZ LIBEN Silvia editora. Comunas y comunidades con sistemas de albarradas. Descripciones etnográficas. Tomo I. Ed Abya-Yala/ESPOL 1ª Edición. Quito-Ecuador.2004

ALVAREZ Liben Silvia y **ZULAICA** Laura, Indicadores de sustentabilidad en sistemas de albarradas: aportes metodológicos, en *Letras Verdes*. *Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales* N.° 18, septiembre 2015, pp. 184-207, 2015

ESCOBAR Arturo, *La invención del Tercer Mundo*. Editorial El perro y la rana, 2007. Caracas Venezuela.

ESPINEL Ramón, HERRERA Paúl. "Acumulación perversa: comuneros, agua y tierra en

La Península de Santa Elena". En Brassel et al editores *¿Reforma Agraria en el Ecuador?: viejos temas, nuevos argumentos*. Quito: SIPAE, 2008.

KASHYAPA Yapa. "La represa de Rio Grande es la peor solución a las inundaciones en Chone Ecuador" en *lalineadefuego*.info agosto 18, 2011 Derechos de la Naturaleza, Derechos Humanos, Ecuador, El Buen Vivir, Movimientos Sociales, accesado en 5.7.18

MADSEN, J.E, R.L. Mix & H. Balslev. Flora of Puná Island: Plant Resources on a Neotropical Island. Aarhus University Press, Aarhus, Denmark . 2001

MACHADO Decio. "Río Grande y la resistencia de sus pobladores al megaproyecto Multipropósito Chone", en *Revista Rebelión*, sept. 2011. Disponible en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=136535, accesado en 5.7.18

MARCOS Jorge, coord. Las albarradas en la costa del Ecuador: rescate del conocimiento ancestral del manejo sostenible de la biodiversidad. Proyecto Albarradas CEAA/ESPOL 1ª Ed. Guayaquil, Ecuador, 2004

MARCOS Jorge y **BAZURCO** Martín. Albarradas y Camellones en la región costera del Antiguo Ecuador. En, Francisco Valdez editor, *Agricultura Ancestral Camellones y Albarradas. Contexto Social, usos y retos del pasado y del presente*. Abya Yala, Quito, 2006.

RAMÓN VALAREZO, Galo. Formas ancestrales de almacenamiento de agua en los Andes de Páramo: una mirada Histórica. En *Humedales del Ecuador*. Blog del Ministerio del Ambiente del Ecuador-MAE. 2008 **(última modificación 04-2015**) http://suia.ambiente.gob.ec/en/web/humedales/documentos?p_p_id=20&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_20_struts_action=%2Fdocument_library%2Fview_file_entry&_20_fileEntryId=889210. Accesado en 09-07-2018

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos – INEC. (2010c), Pobreza por necesidades básicas en el Ecuador a diciembre de 2010, Quito.

GAD PARROQUIAL RURAL PATRICIA-PILAR. Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial 2015-2019 de la Parroquia Rural Patricia Pilar.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

CADERNO DE IMAGENS: ENTRE O DESENHO E A FOTOGRAFIA

Fernando Monteiro Camargo
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Resumo

Nesta apresentação, trago reflexões sobre meu caderno visual, produzido durante meu mestrado em Ciências Sociais. O objetivo da pesquisa foi estudar as relações que diferentes personagens estabelecem *na* e *com* a Rua do Porto, na cidade de Piracicaba, SP, Brasil. Essa cidade, com cerca de 370 mil habitantes, é uma referência para os moradores das demais cidades da região que buscam bens e serviços especializados, como comércio, serviços de saúde, atividades artístico-culturais e de lazer. A Rua do Porto está localizada na margem esquerda do rio Piracicaba e a três quarteirões do centro comercial da cidade. Inicialmente, construí trajetos realizando o registro fotográfico da Rua do Porto. No entanto, não satisfeito com as imagens fotográficas, e como forma de me debruçar sobre as fotografias, decidi unir a elas desenhos feitos por minha esposa, Laura.

No exercício de "montagem, desmontagem e remontagem", com fotografias, desenhos, poemas e experiências, procuramos explorar as fissuras temporais, os movimentos dos frequentadores e nossos sentimentos, significados e emoções diante da Rua do Porto. As montagens trazem as camadas temporais dessa rua sem esquecer nossas camadas e limitações diante dela. As imagens oferecem possibilidades de explorar, imaginar, sentir, ordenar e desordenar a Rua do Porto. Elas evocam visões, olhares, fantasmas que, por sua vez, despertam lugares e tempos.

Palavras-chave: etnografia, desenho, antropologia da imagem, caderno visual.

Abstract

In this presentation, I reflect on my visual notebook, which was produced during my master's degree in Social Sciences. The objective of the research was to study the relationships that different characters establish *in* and *with* Rua do Porto, in the city of Piracicaba, State of São Paulo, Brazil. This city, with about 370 thousand inhabitants, is a reference for residents of nearby cities, in search of specialized goods and services, such as commerce, health services, artistic, cultural, and leisure activities. Rua do Porto is located on the left bank of the Piracicaba river and three blocks away from downtown. Initially, I defined some paths and made the photographic record of Rua do Porto. However, not satisfied with the photographic images, and as a way of dwelling on the photographs, I decided to attach my wife Laura's drawings to them.

In the "assembly, disassembly, and reassembly" movement, with photographs, drawings, poems, and experiences, we have tried to explore the temporal gaps, the visitors' movements and our feelings, meanings, and emotions towards Rua do Porto. The assemblies bring the street's temporal layers, not forgetting our own layers and limitations towards it. The

images offer possibilities to explore, to imagine, to feel, to sort and clutter Rua do Porto. They evoke visions, glances, ghosts that, in turn, awake places and times.

Keywords: ethnography, drawing, image anthropology, visual notebook.

Nesta apresentação, trago reflexões sobre um caderno visual, produzido durante meu mestrado em Ciências Sociais na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) sob orientação da Profa. Dra. Andréa Barbosa, coordenadora do Grupo de Pesquisas Visuais e Urbanas (VISURB). O intuito é apresentar como a fotografia e o desenho foram incorporados no meu processo de pesquisa etnográfica com o objetivo de refletir sobre suas potencialidades enquanto forma de conhecimento antropológico.

No projeto de mestrado tinha por objetivo estudar as relações que diferentes personagens estabelecem *na* e *com* a Rua do Porto, na cidade de Piracicaba, SP, Brasil. Para tanto percorri e investiguei as relações e representações em ação no cotidiano dessa rua.

Para contextualizar minha apresentação descrevo a seguir meu local de estudo: a Rua do Porto.

Piracicaba é uma cidade que está localizada no interior do Estado de São Paulo, com cerca de 400 mil habitantes. É uma referência para os moradores das demais cidades da região que buscam bens e serviços especializados, como comércio, serviços de saúde, atividades artístico-culturais e de lazer. No centro da cidade, situada à margem do rio, a Rua do Porto é consagrada como um corredor de lazer e como local de rememoração histórica. Essa rua é uma marca na cidade de Piracicaba, pois constitui-se como um baú de memórias que desperta inúmeras lembranças individuais e coletivas, afetivas e políticas, para seus moradores e visitantes.

A Rua do Porto é palco de inúmeras relações e formas de sociabilidade que se transfiguram com a passagem do tempo e atuam na transformação do espaço. Ora ela é ocupada por aposentados jogando caxeta ou dominó, ora serve de palco para apresentações e exposições artísticas; algumas vezes vira trajeto de procissão, outras vezes é local de confraternização; também é lugar de turismo gastronômico ou, então, local de passagem para chegar à pista de skate. É ponto de encontro de jovens e local de admiração das águas do rio Piracicaba e de edifícios antigos reconhecidos como patrimônio histórico da cidade. Já abrigou um engenho de cana-de-açúcar, olarias, uma indústria de tecidos e fabriquetas de pamonha. Foi local de prostituição e de crimes que marcaram a cidade. Foi uma das maiores colônias de pescadores. Também foi local de disputas de projetos e suas interpretações do lugar, como o projeto para a implantação do Museu da Cana-de-Açúcar, o projeto de requalificação urbana Beira-Rio etc.

Durante a pesquisa de campo, construí um caderno de imagens unindo fotografias e desenhos da Rua do Porto. Esse caderno aproxima-se daquilo que Taussig (2011) define

como diário de campo: um álbum de recortes que permite sua leitura e releitura de diferentes formas, podendo encontrar significados e combinações inesperados e fazer conexões entre coisas heterogêneas no jogo entre acaso e destino, ordem e desordem. O caderno surgiu a partir de um exercício proposto no Grupo de Pesquisas Visuais e Urbanas da Unifesp (Visurb). A ideia era que cada pesquisador do Visurb produzisse um relato cartográfico com imagens de cada pesquisa em desenvolvimento. A experiência mostrou-se bastante interessante e dei continuidade à construção desse caderno durante todo o mestrado.

Caminhando pela Rua do Porto, observo uma garça próxima ao rio Piracicaba que parece estar à procura de alimento. Vou em direção a ela e estico o pescoço, acompanhando seu caminhar elegante. Posiciono a câmera para fotografá-la. Ao lado da garça, no enquadramento fotográfico, está um pescador sentado no barranco com uma vara de pescar na mão. Quando fiz a fotografia, eu não o havia percebido ali. Ao me debruçar sobre essa imagem percebo que a garça acompanha a pescaria desse homem e ele não se importa com a presença dela. Parecem companheiros silenciosos esperando pelo peixe.

Com a câmera fotográfica na mão, comecei a desenhar meus deslocamentos pela rua. Mediado pela câmera fotográfica, o olhar permitiu-me enxergar coisas que sem o recorte do quadro eu não veria. Procurei construir meus trajetos realizando uma espécie de registro dos lugares por onde caminhava na Rua do Porto. Nesses percursos, as imagens da cidade povoaram minhas memórias. Após o trabalho de fotografar na Rua do Porto, como que em um ritual, chegava à minha casa, descarregava as imagens em meu computador e ficava algumas horas olhando para elas, tentando encontrar ligações, talvez obscuras, nos registros imagéticos.

Minha esposa, Laura, sempre participou desses momentos e também dava palpites em relação às imagens que eu havia produzido. Confesso que, ao olhar para minhas imagens, eu ficava um pouco decepcionado, pois pouco conseguia ver. Aparentemente, elas não traziam nada além do que eu já conhecia; as imagens pareciam apenas representar/ilustrar aquilo que eu poderia dizer no texto escrito.

Certa noite, depois de algum tempo olhando para as imagens, Laura questionou-me por que eu só fotografava pescadores. No decorrer de todo esse meu percurso, esse personagem sempre se esgueirava pelas beiradas/margens do quadro de observação e também do enquadramento fotográfico. Reconhecer essa presença foi um grande salto para minha pesquisa. Percebi que meu olhar, que até aquele momento era direcionado para a Rua do Porto, tinha mudado para um olhar para as margens do rio Piracicaba e, por sua vez, para os pescadores. Isso só foi possível a partir das incursões a campo com a máquina fotográfica e com o diálogo estabelecido com Laura.

O pescador sempre esteve na rua, mas, inicialmente, via-o como algo do passado. Afinal, a Rua do Porto, já foi uma das principais colônias de pescadores do Estado de São Paulo, que capturava cerca de uma tonelada de peixe por semana. Tal como descrito por Magnani (2009), até aquele momento o pescador ocupava de maneira racional as minhas interpretações sobre a rua. Ao ser afetado pelas imagens fotográficas e pelos diálogos com Laura, pude experimentar a presença do pescador na Rua do Porto na perspectiva do presente.

Depois dessa experiência, comecei, como um arqueólogo, a procurar cada vez mais pelos fragmentos e vestígios desse personagem, que parecia ter uma relação específica com a rua e com o rio.

Voltando ao exercício proposto no Visurb, comecei a olhar para as imagens que havia produzido em campo e para os pescadores que emergiam da imagem tentando elaborar montagens para a construção de um "mapeamento emocional". Tentei construir narrativas imagéticas que mostrassem meu percurso pela Rua do Porto e também os "vestígios" desses pescadores. No entanto, não fiquei satisfeito apenas em colocar as imagens fotográficas umas ao lado das outras.

Decidi, então, unir "desenho e fotografia". Como não encontrei um caderno ideal como suporte para essas imagens, eu e Laura decidimos construir um caderno costurando suas páginas. A capa foi feita com uma espécie de papelão encapado com um tecido quadriculado, cinzento. Para as páginas internas, utilizamos papel canson 180 gramas e, para costurar, utilizamos uma linha de costura grossa, marrom, de polipropileno. Algumas fotografias foram impressas em papel couché e outras, em papel 100% algodão. Imprimi uma dezena de imagens e recortei alguns elementos, por exemplo, pescadores, casas, janelas, pedras, barcos etc. Depois, dispus os elementos sobre as páginas testando composições e conexões.

Os desenhos, feitos por Laura, foram esboçados com lápis grafite 6B e depois contornados com caneta nanquim. Algumas vezes, os desenhos surgiram primeiro, para depois as páginas serem completadas com os pedaços das fotografias; outras vezes, os recortes vinham primeiro e os desenhos estabeleciam um novo diálogo. Algumas vezes, pedia a Laura que desenhasse o que eu não havia fotografado e gostaria que estivesse na imagem; outras vezes, ela desenhava aquilo que sentia faltar na imagem. Nas composições, muitas vezes foi necessário criar relações entre as páginas. Dessa forma, criei alguns "vazados" de uma página para outra. Também precisei sobrepor imagens. Para isso, utilizei papel de arroz, que depois de receber os traços, foi colado sobre algumas páginas do caderno.

Os diálogos entre a fotografia e o desenho nem sempre foram harmoniosos; em muitos momentos não conseguíamos encaixar as fotografias nos desenhos, ou então os desenhos na fotografia.

Os fragmentos das fotografias são recortes de tempos e de espaços, daquilo que é visível na Rua do Porto e que ganha destaque nesses recortes; isso permite explorar também aquilo que é invisível na rua. Andréa Barbosa, ao se referir ao que motiva o enquadramento fotográfico privilegiado pelo pesquisador diz que "podem ser escolhas variadas que vão do tema que o autor quer focalizar, elementos estéticos que chamam a atenção, um sentimento que se materializa numa composição, uma fala, uma lembrança" (2016). De certa forma, foi nesse processo de escolha que eu e Laura separamos alguns fragmentos das fotografias para o trabalho no caderno de imagens.

Os papéis e desenhos sobrepõem também temporalidades e espacialidades da Rua do Porto. As linhas desenhadas unem momentos distantes e também distanciam aqueles de maior proximidade. No exercício de montagem, desmontagem e remontagem, procurei explorar as fissuras temporais, os movimentos dos frequentadores e nossos sentimentos, significados e emoções diante da Rua do Porto. As montagens trazem as camadas temporais dessa rua sem esquecer nossas próprias camadas e limitações diante dela. As imagens oferecem possibilidades de explorar, imaginar, sentir, ordenar e desordenar a Rua do Porto. Elas evocam visões, olhares, fantasmas que, por sua vez, despertam lugares e tempos.

A bota boia dentro da rua. O rio se confunde com a rua. Os barcos navegam sem perceber a fronteira entre a rua e o rio. Suas margens não estão bem definidas e as casas estão com a água pela metade da porta. A lixeira está dentro do rio. Os pescadores atiram suas varas de pescar do rio para a rua.

A bota pisa dentro do rio. A rua se confunde com o rio. Os carros trafegam sem perceber a fronteira entre o rio e a rua. Suas margens não estão bem definidas e as casas estão longe do curso do rio. A lixeira está na rua. Os pescadores atiram suas varas de pescar da rua para o rio

Contudo, do alto de um elevador turístico, posicionado no centro de uma ponte do rio Piracicaba, com vista para a Rua do Porto, não é possível ver essa bota. A visão panorâmica lá de cima, transforma-nos em espectadores de uma imensidão imóvel. Até mesmo as águas do rio parecem estáticas. De longe é possível olhar o conjunto da cidade e escapar do cotidiano, mas as ações, trajetórias, narrativas do corpo e da alma dos personagens da rua e do rio são invisíveis. O olhar totalizante proporcionado pela altura faz com que o movimento do cotidiano da cidade caia no esquecimento. De cima, no entanto, podemos optar por *debruçarmo-nos* (DIDI-HUBERMAN, 2015). Ao me debruçar, sou tomado por vários sentimentos: é como se esse ato ativasse e tencionasse memórias, permitindo-me imaginar.

Olhando de cima, vejo as curvas do rio cortando a cidade; em alguns trechos ele é tocado pelas construções, mas, na sua maior parte, o verde das árvores é predominante nas margens. Vejo também a cidade dividida em seus quarteirões, os telhados das casas, as construções de novos edifícios verticais e seus guindastes, vejo as ruas e o movimento dos carros desenhando caminhos. De longe, o rio mostra algumas de suas cores: marrom, verde, branco, preto e, vejo também, o reflexo de suas margens.

Do alto, não consigo sentir o cheiro úmido que se sente ao se aproximar do rio Piracicaba. Nem o cheiro dos peixes assando no tambor da Rua do Porto. Não consigo diferenciar os estabelecimentos comerciais dos residenciais. Não vejo a feira de artesanato. O barulho das corredeiras do rio, das buzinas dos carros e das conversas das pessoas é silenciado pela força dos ventos que os leva para longe. O vento também leva para longe as histórias e lendas que habitam o rio. Lá de cima, não vejo as expressões dos rostos das pessoas que circulam pelas calçadas. Não é possível conhecer as histórias dos personagens da cidade nem ver os peixes na piracema subindo pelo salto do rio Piracicaba. Vejo o voo dos pássaros, mas não vejo a garça que capturou um lambari.

Em uma segunda-feira, estaciono na Rua do Porto, às 6h30 min da manhã e, de dentro de meu carro observo o movimento de pessoas que caminham por ali. Desço do carro para observar mais de perto e encontro os barrancos do rio Piracicaba preenchidos por pescadores. Às 7h30 min da manhã, de cima da ponte estaiada, consigo enxergar ao menos cem pessoas nos barrancos do rio. A prática da pescaria é permitida nessa região, exceto em períodos de reprodução dos peixes – conhecidos como piracema. É proibida também a pesca com tarrafa e a pesca no salto do rio Piracicaba o ano todo.

A movimentação dos pescadores na Rua do Porto é diversificada. Muitos são os caminhos percorridos para chegarem na margem do rio Piracicaba. O lugar predeterminado pela Prefeitura para a pesca fica vazio. Esses lugares estão localizados sobre os barrancos do rio em deques de madeira construídos próximos ao Casarão do Turismo; nessa área, o rio registra sua maior distância em relação ao nível da Rua do Porto. Ali o pescador fica distante do rio. Apesar desse lugar não ser frequentado pelos pescadores, os barrancos ao longo do rio ficam cheios. Alguns são moradores da Rua do Porto, outros vem de bairros distantes ou até de outras cidades.

Mas não é só um pescador que habita a Rua do Porto. Nas caminhadas etnográficas deparei-me com diferentes pescadores, com motivações diversas: velhos, adultos, jovens e crianças; mulheres, homens e famílias; alguns são moradores da Rua do Porto, outros de bairros da periferia ou de cidades vizinhas. Há aqueles que formam o circuito da modalidade de pesca de barranco; o aposentado, como Seu Antônio, que vende o peixe para complementar sua renda; os que pescam e levam para casa para comer, como Seu José; os que nunca pescaram na vida e "brincam de pescar"; o morador de rua que pede

dinheiro no semáforo, compra uma vara de bambu para pescar seu alimento e cozinhá-lo na beira do rio.

Durante o processo de pesquisa, encontrei-me com os pescadores não somente pescando, quase imperceptíveis nos barrancos embaixo dos deques de madeira, mas também no peixe grafitado na parede do largo dos Pescadores, nos peixes vendidos nos restaurantes, nos bonecos de sucata expostos na Casa do Povoador, nas botas que, nos períodos de cheia, boiam no rio e nos períodos de seca são confundidas com pedras. Outras vezes, são seus barcos que estão lá compondo a paisagem ou suas varas de pescar e minhocas vendidas em pequenas casas e mercadinhos. Algumas vezes estão nos restos de iscas e nos materiais utilizados na pescaria deixados pelo barranco ou então estão liderando momentos da Festa do Divino Espírito Santo de Piracicaba, como a derrubada dos barcos em procissão etc.

A hipótese que construí a partir do caderno de imagens é a dos pescadores como figuras fantasmagóricas como fluxos (INGOLD, 2015) que tensionam diferentes temporalidades que habitam e disputam a Rua do Porto. Eles são o passado e o presente dessa rua. Como aponta Silva (2001), pensar o fantasmagórico associado à vida na cidade é olhar para os modos como a cidade é imaginada e subjetivizada pelos cidadãos. Dessa forma, o fantasma habita uma zona de imprecisão: pertence ao imaginário, mas vive como se fosse real, o que me levou a pensar que o pescador está entre a ordem empírica e a ordem imaginária na cidade.

A imagem traz um pescador sentado na margem do rio. Quando fiz a fotografia, estava posicionado na outra margem e minha primeira motivação era registrar o pescador na margem do rio. Contudo, ao imprimir a fotografia, colocá-la sobre a mesa e debruçar-me sobre a imagem, vi o reflexo do pescador nas águas, o que revelou desdobramentos da imagem.

Nesse movimento corporal de debruçar-me sobre a imagem, vejo o pescador agora dentro do rio. Talvez ele sempre tenha estado lá, no entanto foi a imagem que me permitiu vê-lo ali. Invertida, a imagem evidencia o reflexo do pescador e reflete o lugar que ele ocupa. Para os não pescadores, o pescador alimenta o imaginário de "comer um peixe fresco na beira do rio" e a história oficial da Rua do Porto, presente nos discursos do poder público. Todavia, sua presença, atualmente, é encoberta, inclusive pelos deques de madeira dos restaurantes que o escondem no barranco. A presença do pescador está muito mais dentro do rio do que em suas margens. Só os percebemos depois de um olhar prolongado no espaço, ou na imagem, quando eles surgem como fantasmas, que fazem coexistir pelo menos duas espacialidades e temporalidades da Rua do Porto: uma em que a "realidade" domina e outra em que se impõem os fantasmas.

Não contente em somente inverter a imagem, resolvi recortá-la. Os recortes são desenhados com a tesoura sobre a fotografia. Os traçados sem simetria fazem aparecer as marcas por onde a tesoura passou. Dispostos na página branca, permitiram visualizar as interrupções no movimento das águas do rio. Um rio que corre e é obstruído pelas lacunas brancas, possibilitando quebras de tempo que nos permitem pensar sobre os fragmentos da imagem. O pescador é subtraído de alguns pedaços da imagem, que abre espaço para se imaginar os outros frequentadores desse lugar.

No interior do Estado de São Paulo, em Piracicaba, a primeira quinzena de janeiro de 2016 foi de muita chuva. Depois de alguns dias chovendo, com alguns raros momentos de trégua, os moradores da Rua do Porto começaram a se preocupar com o nível da água do rio, que subia rapidamente. Duas páginas do Facebook alertavam sobre a possibilidade de alagamentos na região. Circulavam entre os moradores da cidade boatos sobre o rompimento de pequenas hidrelétricas, localizadas em rios afluentes do rio Piracicaba. A chuva estendeu-se noite adentro e a Defesa Civil foi chamada para a região da Rua do Porto, mas as declarações de seus representantes era de que não havia risco de transbordamento do rio. No entanto, muitos moradores, prevendo o pior, retiravam seus pertences de casa, pois acompanhavam o monitoramento do nível de água do rio realizado pelo Sistema de Alerta a Inundações de São Paulo (Saisp). Contrariando as informações da Defesa Civil, por volta das 22h30min, as águas do rio Piracicaba transbordaram de suas margens, entrando nas casas e restaurantes da Rua do Porto.

A chuva permaneceu pela madrugada e o nível do rio registrou sua maior vazão às 5h da manhã. Os moradores permaneceram próximos às suas casas, com medo de que fossem saqueadas. Apesar da madrugada de muita chuva, pela manhã o sol resolveu aparecer. Os moradores, em sua maioria, já tinham retirado seus pertences e, sentados em cadeiras de praia, esperavam a água baixar. A luz do dia revelava aquilo que a enxurrada

de água havia trazido e provocado na Rua do Porto: muito lixo e alguns animais mortos, como um cachorro e uma capivara que boiavam nas margens alagadas do rio. Alguns garotos brincavam na água e outros pulavam com boias de uma ponte. Muitos curiosos chegavam para ver o rio e fotografar a rua tomada pelas águas. Um homem, abaixado próximo à água, chorava. Perguntei-lhe se havia perdido alguma coisa nas águas do rio, mas ele disse que seu choro era de felicidade por poder ver o rio "vivo" novamente.

Uma equipe de repórteres procurava, sem sucesso, por pessoas que pudessem dar depoimentos lamentando a enchente na Rua do Porto, no entanto, os discursos dos moradores e frequentadores da rua eram de felicidade. Lembravam até que, na última enchente, em 2011, alguns moradores haviam feito "o churrasco da enchente", que ficou famoso, pois acabaram aparecendo no *Fantástico*. Curiosamente, dois jovens posicionaram-se de costas para o rio e atiraram suas varas de pescar em direção à rua alagada; alguns minutos depois, capturaram um peixe, o que os fez cair na gargalhada. Algumas casas exibiam na janela uma bandeira do Divino Espírito Santo. A bandeira posicionada na janela é um pedido ao rio para que a água não invada a casa, mas também é sinal de agradecimento por ele mostrar-se vivo.

Estabelecer o diálogo entre desenho e fotografia permitiu no meu processo de pesquisa refletir sobre o lugar fantasmagórico em que o pescador se encontra. Além disso, permitiu também olhar para uma temporalidade não cronológica das águas, que alteram a espacialidade e as formas de habitar as margens do rio.

Considerar as imagens e as diferentes grafias como experimentação na pesquisa antropológica impõe refletir sobre elas como um modo de conhecimento e pensamento, e não como ilustrações ou anexos da pesquisa. Eu me aproximo, portanto, de uma "antropologia gráfica" (INGOLD, 2015) que volta a interessar-se pelas imagens como método e forma analítico-antropológica, localizando-a como um modo de pensamento atrelado ao "fazer".

REFERÊNCIAS

BARBOSA, A. Fotografia, narrativa e experiência. In: Barbosa, A. et al. A experiência da imagem na etnografia. São Paulo: Terceiro Nome, 2016. (no prelo).

DIDI-HUBERMAN, G. Pensar debruçado. Tradução de Vanessa Brito. Lisboa: KKYN, 2015. (e-book).

INGOLD, T. Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. São Paulo: Vozes, 2015.

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

SILVA, A. Imaginários urbanos. São Paulo: Perspectiva; Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2001.

TAUSSIG, M. I swear I saw this: Drawings in fieldwork notebooks, namely may own. Chicago/ London: The University of Chicago Press, 2011.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

ANTHROPOLOGY OF GAMBLING: ETHNOGRAPHIC RESEARCH AND ANALYSIS OF PUBLIC POLICIES

Filippo Lenzi Grillini
University of Siena

Abstract

Just in few years Italy has become the major legal gambling market in Europe. The economic crisis which hit the country at the end of the first decade of the new millennium has often been used by policy makers as a public justification for the legalization of different types of games, motivated just by the necessity of collecting new tax revenues in an emergency situation. At the same time there has been an increase in the number of gambling addicts. Consequently, if on the one hand the Italian state earns money, on the other expenses have to be met for the rehabilitation treatment of pathological gamblers inside SERDs (*Social service agency for pathological addiction*).

The 450.000 slot machines installed inside bars, tobacconists and arcades have changed the aspect of some neighborhoods in Italian towns, where new actors have appeared: managers, arcade employees and gamblers. The latter ones, when gambling, detach themselves from the world and daily life by entering into the "*machine zone*" (Dow Shüll, 2012) behind the darkened windows of arcades because gambling, though enjoying a favorable legislation, is still socially partly stigmatized.

This work is the result of research based on interviews to gamblers, and ethnographic observation in legal gambling places; it aims to reflect on the conflictual interaction between different discourses related to the role of the state in regulating issues regarding the ethic and economic spheres but also public health, above all in a period of economic crisis.

Keywords: Anthropology of gambling, Ethnography, Addictive behavior.

In few years Italy has become the major legal gambling market in Europe. In 2016 Italians spent 97 billion euros on gambling, 10 of which went to tax revenues thanks to the legalization of several types of games with the objective to increase revenues in a period of economic crisis.

If related to GDP, the expense in our country corresponded to 0.85%, slightly exceeding the one in the in the UK (0.75) and exceeding the double in France (0.41) and more than the double in Germany (0.31).[1] At the same time there has been an increase in

[1] Source: Italian Parliamentary Budget Office.

the number of gamblers suffering from Pathological Gambling, recognized in the DSM (Diagnostic Statistical Manual) by the American Psychiatric Association as mental disorder with diagnostic criteria similar to those regarding substances although in this case the psychoactive substance is replaced by pathological behavior.[2]

The socio-economic and health issues related to pathological gambling are various and extremely serious: job loss, domestic violence, over-indebtedness, leading in some cases to usury, crimes and thefts by gamblers, fiscal fraud and evasion, uncovered checks, sanitary costs for gamblers' treatment, who in some cases attempt suicide after developing this form of addiction. On the one hand the state earns money in the form of tax revenues, on the other more and more expenses have to be met by public health services to treat and rehabilitate gambling addicts.

In order to study this growing phenomenon over the last few years an ethnographic research was carried out, which is still going on. During the fieldwork gamblers were interviewed and ethnographic observation was made in the places (or "non-places") of legal gambling.[3]

In particular, field research in Florence and in the province of Siena was started in 2014 and implied different phases in time lasting 13 months up to now. The ethnographic observation was addressed to:

- gambling places, bars and tobacconists, the places where legal gambling is made possible, for a total of 60 places observed in the province of Siena and 63 in Florence[4];

[2] In 2013, within the fifth edition of the DSM Diagnostic Statistic Manual, the Pathological Gambling was renamed as Gambling Disorder.

[3] The well-known – but rather misused today – definition of 'non-places' coined by Marc Augé (1992), only partly can be applied to gambling places in Italy: that is the case of the new gambling dens. Those places lack a specific identity; besides, they have "no history" (non-identity and lack of historical character are just typical of non-places) while some bars (though a minority) have their own identity and a history of their own, which derives from the relations between clients and owner in time. I am referring here to the places observed during the research where, for example, card games have also been played for years and there is a community of regular clients. Surely the trend, a consequence of the expansion of slot games in those places, is to make them progressively "non-places" because of the scarcity of social interaction characterizing this game (the third fundamental feature of "non-places" is that they are not relational). Another interesting aspect concerns signs. For Augé signs such as "no smoking" are the standardized symbols characterizing "non-places" and establishing the only cold relationship between the manager of the place and visitors. In slot places and bars with slot machines there are notices with these characteristics (in this case provided by law, for instance prohibiting games to under age people) but some more can be found. We are referring to those inviting not to stand by the slot machines if you are not playing or even not to watch gamblers when they are playing. The latter ones are often hand-written to make the space more personalized in the relationship between manager and the community of gamblers as well as to create a sort of particular attention by the manager to the non-written rules shared by the gamblers. A definition which could be more appropriate to gambling places is the one of "extra-places" coined by Azzimondi, Cice and Croce who carried out some research inside gambling dens in Milan. The "extra-places" seem to be characterized by a sort of "complicity" between strangers who do not completely trust each other, though (Azzimondi, Cice, Croce, 2001, p.315).

[4] The two contexts were chosen for having different characteristics in order to have a more complete vision: the "gambling places" observed in the province of Siena were located in small urban centers in Val D'Elsa, while the research in Florence concerned the central neighborhoods of a regional capital with 380.948 inhabitants (source Istat_- National Institute of Statistics, 2017).

- inside residential rehabilitation communities, living together with pathological gamblers under treatment;
- attending self-help groups of "Anonymous Gamblers";
- during events in which institutional representatives express positions about gambling and put forward policies to be adopted in order to contrast gambling;
- by means of ethnographic missions to trade fairs concerning the world of legal gambling.

So far in the research 46 pathological gamblers have been interviewed either in charge of SERDs (Social service agency for pathological addiction) or under treatment in residential communities.

While interviews concerned addiction to various types of games (lotto, sports betting, casino games, instant lotteries like "scratch and win" tickets, slot machines, etc.), ethnographic observation in field research mainly focused on slot machine games. That choice was due above all to the fact that over the last few years these machines have literally invaded the game market. The 450.000 slot machines installed inside bars, tobacconists and gambling places – about the half of those installed in the USA, which have a population five times bigger than Italy, though – have changed the aspect of some neighborhoods in Italian towns, where new actors have appeared: managers, club employees and gamblers.

The second reason which oriented the choice of focusing on slot machines derives from the data collected by means of interviews to pathological gamblers: as a matter of fact, most of the interviewed ones in the research (46%) had developed addiction to gambling just because of slot machines.

In relation to the many issues raised by the research on this occasion I am going to point out the conflictual interaction between different discourses concerning the role of the Italian state in regulating problems involving ethical and economic spheres in relation to public health especially in a period of economic crisis.

Such a choice aiming to limit the focus to this issue derives from the little space at my disposal which does not allow me to analyze the many aspects of a complex phenomenon such as gambling and the multiple interpretations which can be given to analyze it. Actually, it would not be excessively "risky" to consider gambling as a "total social fact" since it is at the center of dynamics involving the political, economic and socio-cultural spheres (Mauss, 1925). A partial confirmation of all that can be found in the fact that, from a disciplinary point of view, *the anthropology of gambling* is difficult to situate inside only one subfield or specific branch of ethno-anthropological disciplines. If we insert it inside urban, medical, economic, social or even religious anthropology, that risks of being limiting since each of those can offer contributions and interesting theoretical suggestions

to explain the complexity of such an articulated phenomenon for its characteristics and aspects. In analyzing the role of the state in the diffusion of gambling in Italy we could start from the ambitious sentence by Roger Caillois, a classical reference for those trying to analyze the world of gambling, who suggests to try to understand a civilization starting from its prevailing games (Caillois, 1958).

In order to find an answer to the question, "Why has Italy become in a few years the country with the highest number of gamblers in Europe?" it is inevitable, first of all, to investigate the political choices that may have influenced such quick and steady development. From 1997 to 2011 the alternating governments have continuously introduced in the market and legalized new forms of games: the lotto double game, bookies, SuperEnalotto (center-left government: 1999-2000), Bingo (center-left government: 1998-2000), new corners and betting points, the lotto third game, betting and big match (center-right governments: 2001-2006), "reaching the user" games, texts, digital terrestrial, tournament on-line games (center-left government: 2006-2008), new instant lotteries such as "scratch and win", number games of national totalization –"Win for Life", VideoLottery, distance Bingo, the opening of 1.000 gambling places for live poker, additional SuperEnalotto competition (fourth center-right government: 2008-2011). This continuous process of licensing new gambling games, which has developed regardless the political color of the governing parties over the years, has reached its peak especially at the end of the first decade of the new millennium.

It is important to focus on the rhetoric and narrations employed by policy makers to justify such political choices in order to understand in what measure such narrations have filtered and greatly impressed citizens. The main rhetoric by which such choices were motivated was essentially of two kinds: strategies to increase state revenues above all in a period of economic crisis (as the one which hit Italy in 2008) and the attempt to keep in a legal context widespread illegal and clandestine practices by regulating and controlling them.

The latter rhetoric is easy to disprove: since illegal gambling was a reality in Italy but limited to only a few games (videopoker, betting system, gambling dens), while games such as instant lotteries (more known as "scratch and win") were introduced in the market ex novo thus increasing the volume of games in Italy with the consequent risk of developing forms of addiction. As a matter of fact the legal gambling market continuously launches new, more and more 'seducing' games. Then, what has been observed in these years in Italy is that there has not been a process of leading illegal gambling to a legal status; rather, there has been a progressive opening to the world of gambling, which has practically represented a big relaunching of it and at the same time the promotion of new forms of games.

As to the former justification by policy makers it is interesting to analyze the effect produced on citizens thanks to ethnographic data collected during field research; but before doing that it is opportune to remember that besides the revenue mission of gambling there is all the rhetoric related to the usefulness of revenues deriving from gambling to finance public issues of civil and cultural relevance (restoring state assets with important historical and artistic value, financing cultural events, etc.). From field research what has emerged is how much some of this rhetoric has impressed citizens, in particular the social actors and the economic subjects involved at various levels in the sector of legal gambling .We are not referring here to the big distributors or makers and charterers of slot machines, rather, at a lower and more extensive level in the gambling chain, to managers, and bar owners and tobacconists with slot machines in their stores. Some of them, for example, tended to "justify" the presence of the machines and the decision to keep them in the premises by claiming that if slot machines did not exist, citizens would pay more taxes. During an interview a bar owner with slot machines in his premises when addressing the researcher and trying to get his complicity referred to a series of taxes which "would have been much higher for us if there weren't legal gambling". Also, this rhetoric referred straight to the fact that games have always existed and that "people have always played" (citing the very words of the interlocutor) but at least today they are legalized and done "out in the open" also providing new state revenues. This type of rhetoric can make us reflect on the effect of a public narration in Italy related to legal gambling meant to justify the diffusion of it on a national level. A narration expressed by policy makers belonging to different parties and spread by media. A striking case concerns decree 39, 2009 by the then Minister for Economic Affairs Giulio Tremonti which introduced new types of gambling games in the market, in particular, it granted new licenses for Videolottery (VLT), a type of slot machine characterized by a much "riskier" game because you can bet not only coins but also notes up to 100 euro and get a biggest win of 5.000 per game with on- the-spot jackpots which can be up to 100.000 euro and a national one up to 500.000[5]. The justification for the legalization of those new types of games was that the revenues would have been destined to the reconstruction of L'Aquila, devastated by an earthquake in 2009, which killed more than 300 people. Today after nine years the reconstruction of the city lags behind if we consider, for instance, that of the 1.000 commercial businesses which were active before the earthquake only 60 have restated their activity.[6] The analysis of how such "justifying" rhetoric is perceived by the social actors cannot but make us reflect on their importance and power. The political choices underlying the wide diffusion of gambling in Italy over the last few years need

[5] Videolotteries ("comma 6b") – unlike other slot machines – (defined as "new slot" or "comma 6a") are not provided with an internal game card but are terminals connected to a central game system.
[6] Data updated to 5 April 2018 (source: Confederation of Commerce, Abruzzo region).

'discourses' justifying them. The use of the term "discourse" is meant here in accordance with the rereading and sense which Michel Foucault (1969, 1971) gave to discursive formations when interpreting them as capable of exercising power over social reality.

The choices leading to the granting of new licenses for gambling, motivated for example by the need to find funds for the reconstruction of a city hit by an earthquake or, more generally, to collect fiscal revenues in an "emergency" period could be interpreted by borrowing some reflections which Mariella Pandolfi (2005, p. 156) works out in relation to interventions of humanitarian emergency.

Although the theme fields are not the same, in both cases such rhetoric has the effect of leading to an uncritical legitimization of each action. If Pandolfi refers to the need to act or to "have to do something" because of a humanitarian catastrophe, here instead we refer to find resources by the state resorting to solutions of "creative finance" which are adopted because of the paradoxical condition of "perennial" emergency dictated by the economic crisis.

In this way these "discourses" and rhetoric become indisputable until they legitimate themselves.

The rhetoric of "perennial emergency" caused by the economic crisis seems to determine a state of exception, not specifically in the sense of suspension of law (Agamben, 2003), but basically as an "alibi" to accomplish given actions. The latter ones, just because of this rhetoric, are always perceived as inevitable and politically neutral, inside a process tending to hide the fact that they are still the result of precise political choices.

Such justifying rhetoric is consequently useful for the state to defend those markedly neo-liberal choices which have allowed the diffusion of gambling; however, reporting only this aspect does not suffice to shed light on the reasons why Italy has hit the European record about the largest sums of money spent on gambling. In order to trace back such causes it is necessary to focus just on the type of game under consideration by employing the famous distribution of games in 4 categories as worked out by the above mentioned Caillois (1958): *Agon* (of competition), *Mimicry* (of simulation, not necessarily realistic), *Ilinx* (based on perception and vertigo) and *Alea* (of luck, chance or gamble).

Why has such a high number of Italians decided to choose game typologies belonging to the fourth category[7]?

[7] In this work we are not going to go deeply into the analysis of the causes originating "gambling disorder" provided by psy-sciences. We are going to deal with socio-cultural, political and economic points of view related to the growth of this phenomenon in Italy. However, from the psychological point of view it is important to remember that the scientific literature has extensively dealt with the link between gambling and the personality profiles of gamblers: some research has pointed out that pathological gamblers would suffer from an obsessive-compulsive disorder (Hodgins, Stea, Grant, 2011). Some more studies have related the pathological behavior of gambling to a disorder of a borderline personality, histrionic and narcissistic with high levels of impulsiveness involving the search for new exciting experiences (a psychological trait defined as "novelty seeker") together

The "seducing" dynamics which gambling has unchained thanks to the attraction power of probable winnings of goods or money has been a common feature in different historical ages and societies; but what specific and unique factors have then influenced the boom of the phenomenon in Italy? The political choices that have allowed a growing liberalization of gambling, already mentioned before, have surely played an important role in the growth of the phenomenon, but, if we wish to interpret them more deeply and reread them in a clearer light, it is advisable to put them in relation to socio-economic data characterizing the years when they were collected.

Gambling total collection from 2007 to 2014 has fundamentally grown yearly with a slight slowing down in the years 2013-2014 (table 1).

Table 1.

Year	Money collection from gambling (in billions of euro)[8]	Italian GDP (variations related to the previous year)[9]	Unemployment (%)
2008	47,3	- 1.1%	6,7
2009	54	- 5,5%	7,7
2010	61,1	+ 1,7 %	8,4
2011	79,6	+ 0,6 %	8,4
2012	87,5	- 2,8 %	10,7
2013	84,6	- 1,7%	12,1
2014	84,3	+ 0,1%	12,7

Economic data show that the volume of money being spent on gambling increases with the tightening of the economic crisis in Italy. If we analyze Italians' per capita GDP, that has lost 12.8 percentage points from 2008 to 2014 (data collected by the Italian Confederation of Commerce).

To sum up, gambling increases because it is situated in a negative spiral feeding itself thanks to the economic crisis which plays a crucial role in this process. Actually, if on the one hand in the name of the crisis political choices of liberalizing new, more seducing, more exciting, riskier games are legitimated, on the other it is just the tightening of the crisis that pushes a growing number of gamblers to "roll the dice". The gambling sector is one of the few ones which seems not to be affected by the economic crisis; rather, it thrives just in the most difficult moments for Italian economy. Some researchers even claim that "gambling can be considered as a thermometer of the economic crisis" (Sabatino, 2016, p. 45).

with the desire to experiment continuously new risks (Blaszcynski, Steel, 1998). Some more approaches focus on cognitive distortions about gambling and erroneous beliefs about the chance of winning (Delfabbro, Lambos, King, Puglies, 2009; Donati, Ancona, Chiesi, Primi, 2015).

[8] Such figures refer to the total amount of money played by Italians and also include on line gambling. Let us consider that part of these figures has been "returned" to gamblers in wins (source: AAMS official data – Italian Agency of Customs and Monopolies).

[9] Eurostat Data.

More worrying data come from the parallel growth of the yearly total collection of games and the percentage of the unemployed from 2007 to 2014: the unemployed are more prone to gambling and in the cases of more serious addiction (as emerged from the interviewed gamblers) you risk losing your job or you lose it because of compulsive gambling. From what emerged from the interviews, pathological gamblers risk being fired because they are found out stealing money in the workplace to be played once more or they are late or absent themselves from work to go gambling, or again seem careless or not very efficient because of the worries and the sleepless nights devoted to finding strategies to recover losses.

We have to take into account the fact that Italy holds another negative record in Europe: the major percentage of young "*neet*" (not engaged in education, employment or training). We are referring here to young people who do not study, or work or again are not involved in training courses, but, above all, do not even look for a job. A generation that seems to have lost the hope to find a job.

Also on a level of OECD countries the percentage of *neet* young people, in Italy, has increased between the years 2005 and 2015 more in relation to other countries: +10 points according to the 2016 OECD report representing 26.9% of young people aged 15 – 34 in 2015 according to data collected by Caritas (Nanni, Quarta, 2016). In order to analyze the phenomenon of gambling it is always important to focus on young people (Gupta, Deverensky, 2000) mainly because the earlier you start gambling the higher the risk is of developing a problem of pathological gambling in adulthood (Capitanucci, Smaniotto, Biganzoli, 2010).

In order to read these data we can resort to Caillois's reflections quoted and reanalyzed by De Sanctis Ricciardone which would tend to interpret gambling as "more democratic" than *agon* games because it rewards and punishes everybody absolutely in the same way, blindly. Gambling "does not embody any form of knowledge" about players' because it does not take into account whether they are able or competent, strong, intelligent or strategic (Callois, 1967; De Sanctis Ricciardone, 1994, p.148).

These interpretations about gambling are of great interest if related to the reported data and to the relationship between neoliberal policies adopted by states in connection to gambling and to the growth of the phenomenon.[10]

[10] It is not possible here – and it not my aim either – to go deeply into the debate about how much and to what extent the Italian State – with respect to the political-economic mechanisms of the European Union and through the alternating governments over the last few years – may be generally characterized as markedly neoliberal, that is, not intervening in market regulation and economic dynamics. In this text, apart from this analysis, the significance of the term "neoliberal" we mean to use is inspired by Aiwha Ong's approach, who interprets neoliberalism as a set of governmental practices, of flexible dispositifs which can be adopted also in the presence of strong state powers without necessarily imposing itself as dominant ideology. I am referring in particular to the reflections in her volume "Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty" (Ong, 2006), well aware that they are the result of research carried out in post-colonial contexts and in economically emergent countries, not in Europe.

Actually a particularly misused form of rhetoric inside the neoliberal discourse, at least over the last few years, gives much emphasis to the theme of meritocracy. In Italy such rhetoric acquires an additional shade and a meaning tending to create a contrast between merit and "connections" interpreted, the latter ones, as a very negative and widespread practice in Italy which allows you to get a job exclusively thanks to a network of family, social, economic or patronage relations. In contrast to the rhetoric giving value to meritocracy the young *"neet"* would seem instead to be not only disillusioned but also absolutely reluctant to rely on merit and the acquisition of competences to improve their living conditions. In other words, they have no hope to find a job or to get back the employment they lost. Such an interpretative key can be borrowed from this context to be employed to interpret the behavior, if not of everyone, at least of a part of Italians resorting to gambling. Such a hypothesis, if confirmed on a level of general trend, would risk of having disastrous results for Italy, emphasizing a loss of hope in the chances of improving one's own living conditions by means of formative courses based on competence acquisition.

During the ethnographic interviews the unemployed pathological gamblers emphasized that just being unemployed and spending as a consequence empty, long days with no work – together with the loss of any hope to get a job – gave them much free time which was often passed in front of a slot machine or in a gambling place.[11] In other words, those gamblers trusted *alea* more than ways to look for a job.

Besides, as emerged from the interviews, slot games mainly allow players to detach themselves from the world and daily worries. Among those, unemployment is surely one of the most and frequent in a period of economic crisis. Slot machines, both for the way they are designed (graphics, lights and sounds related to the game, as well as for the game mechanism alternating wins and losses) and how the space where they are installed is designed and set up (dark rooms or scarcely lit neither by artificial lights or windows overlooking the street, no wall clocks) allow gamblers to immerse themselves completely in the game getting distracted or totally alienated from the daily problems concerning both the work sphere and the relational and family ones. The interviewed gamblers, when remembering the sensations they felt in front of a slot machine often referred of sensations such as entering into "*un mondo ovattato*" (a "cocooned world"), "not having to think about anything else", "getting away from the world". Sensations being very similar to those described by Natasha Dow Shüll (2012) and summarized in the concept of "machine zone" a formula by which the gamblers she interviewed in her ethnographic research in the Las Vegas casinos described that "zone" they entered into when playing as representing a kind of trance state that kept them away from the world and worries.

[11] In the research context about this theme, as well as in this paper, when we refer to pathological gamblers, we mean those under treatment at SERDs or in residential rehabilitation communities.

Let us consider the fact that if we enlarge our analysis to the wider social context, these social actors live, like all of us, in a world that on a macroeconomic level is deeply affected by the fluctuation of financial markets, which are influenced, they too, by dynamics which are so unpredictable to seem aleatory. Those are mechanisms that are physically distant from the interviewed gamblers during the research but that find an echo even in their homes thanks to mass media spreading that concept of "playing" on the stock market which is interpreted also in a common sense more and more often as a series of interlinked bets. Going back to the micro-context, in our research we meant to underline the perceptions shared by those who actually gamble and the general economic context, in particular, to the state's responsibilities in relation to the diffusion of gambling in Italy.

Since the very beginning of the interviews with the gamblers something they said particularly struck me when they talked about their reaction to the more or less efficacy of the "warning" strategies adopted on a state level. We are referring here to slogans such as "play responsibly" or "play without exaggerating" or "playing can cause pathological addiction", recited by law at the end of commercials advertising legal gambling or printed on notices by the slot machines in bars.

The researcher's attention was captured not only by the answers but also by the changes which on an emotional level frequently characterized that part of the interview: the gamblers' tone of voice rose while facial expressions communicated feelings of rage. Rage for a state continuously offering you new, more and more seductive forms of game but also making you believe that you are being protected. The words of those being interviewed actually referred to highly contradictory behavior by the state, basically marked by hypocrisy.

A sentence from an interview to a gambler clearly expresses such concepts:

> "*I think that the state should behave to citizens like a good father or a good mother… what it has done, instead, is to offer me what harmed me. And then it pretends to worry about me…*"

Those gamblers had gone through all the phases: from social gambling to problem gambling to pathological gambling living in first person the perverse mechanism leading to addiction; developing at the same time a feeling of rage and an attitude of strong criticism to the state. A state playing the role of the (gambling) "bank" which earns money from games by millions of Italians and giving at the same time the task of collecting tax revenues to private firms which have the license of the game market (and have the task to control it) and consequently they too get a profit from the diffusion of the phenomenon. Some disquieting data concern the fact that the 500 companies operating in Italy in the world of legal gambling (Marinello, 2016, p.24), thanks to the growing number of available games, have increased their income more proportionally superior to state revenues (table

2). In conclusion, not only the state but – to a greater extent – a particular private sector with the assent of the state earns a profit by exploiting the citizens' weakness because seduced by gambling.

Table 2 – Data in millions of euro. Source: Agency of Customs and Monopolies – Monopoly Area.

Year	Tax revenues	Gambling companies turnover
2006	6.742	5.208
2007	7.384	6.373
2008	7.888	7.018
2009	8.409	8.502
2010	8.892	8.151
2011	8.626	9.504
2012	8.285	9.067
2013	8.474	8.809
2014	8.271	8.774

Concerning the complexity and the extent of the phenomenon it is advisable to reflect on the different state strategies about the laws to be enforced regarding substances and behaviors which can create pathological addiction. In Italy, selling alcohol and cigarettes is liberalized for people aged more than 18 as well as a wider and wider range of gambling games while the selling of soft drugs is not allowed.[12]

It is interesting to analyze how the gambling world by means of more and more intrusive commercials inside the programming of Italian television or on internet sites or again through an invasion of slot machines in bars or tobacconists in Italian towns has been able to progressively "tame" the perception about gambling, making "familiar" to the Italians what was historically stigmatized. A process which has not occurred for soft drugs.

It is also interesting to underline how the economic prescriptions of neoliberal style which, in the name of citizens' freedom, should favor freedom of enterprise, for what concerns the context of substances or behaviors leading to pathological addiction are actually applied by states in some areas by excluding other ones. It will be of great interest to analyze this phenomenon in the future years since compulsive gambling, on a level of social perception, is today in a transitional phase in the common sense leaving the exclusive context of "vice" to be interpreted as pathological addiction and consequently as a disease.

Another fundamental aspect to take into account if we want to understand how and if state policies will change regarding this phenomenon is the fact that in Italy the figures of pathological gamblers are increasing alongside with the awareness by gamblers and

[12] In Italy only from January 2017 there has been a little normative opening to soft drugs because it is now possible to commercialize in specialized shops a variety of cannabis, – cannabis sativa L., – which by law must have a THC (tetrahydrocannabinol) content, the main psychotropic principle, inferior to 0.6% (law 242, 2016).

their families that this addiction can be treated with no charge in SERDs (*Social service agency for pathological addiction*) because expenses are met by the Italian National Health Service. Those expenses for rehabilitation treatment soon could level off state revenues from gambling. Moreover, on a level of common sense, something is changing: the above mentioned rhetoric meant to justify the usefulness of gambling for the community (at least from the fiscal point of view) which had impressed citizens as emerged from the research is now being replaced by a growing concern and a more critical attitude about gambling. Media have contributed to creating this "climate" by paying more and more attention to the phenomenon over the last few years by means of news items and in-depth investigation.

Regarding the policies of neoliberal style of states included in a globalized world and economies, "gambling" plays a role which on a symbolical level can be interpreted as emblematic and at the same time paradoxical because it is in the center and at the crossroads of different dynamics and discourses feeding it.

As we have seen, the gambling market is liberalized with the motivation of finding new revenues for the state in a period of economic crisis – that crisis which was originated inside the financial world marked by dynamics essentially based on a series of "bets" – and it is just in a period of economic crisis that gambling grows and thrives. In conclusion, we will have to analyze in the future the socio-political and cultural development fundamentally asking ourselves the following questions which must be left necessarily open today: about this spiral causing the boom of gambling in Italy over the last few years will state policies about it in the future be characterized by a liberal style as it has happened in Italy in the last years or will they adopt an interventionist approach with the aim of protecting citizens? Starting from ethnographic data, which mainly drove me to start this analysis and in particular the gamblers voices who more than anyone else know gambling deeply and its seducing and at the same time destroying mechanism, the question is in a few words, will the state behave like "a good father or a good mother" or like a gambling den owner? And how will citizens respond? Will they react and do something about these policies, for instance putting pressure on governing political parties?

BIBLIOGRAPHY

Agamben G., 2003, *Stato di Eccezione*, Homo Sacer II, Bollati Boringhieri, Torino.

Augè M. 1992, *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Le Seuil, Paris.

Azzimondi F., Cice R., Croce M., 2001, "La realtà parallela della sala corse: un extraluogo?", in M. Croce M., R. Zerbetto (eds.), *Il gioco & l'azzardo. Il fenomeno, la clinica, le possibilità di intervento*, Franco Angeli, Milano, pp. 308-318.

Blaszczynski A., Steel Z., 1998, "Personality disorders among pathological gamblers", *Journal of Gambling Studies*, 14, 1, pp. 51-71.

Caillois R. 1958, *Les Jeux et les hommes: le masque et la vertige*. Gallimard, Paris.

Caillois R., 1967, "Jeux des adultes. Definitions", in R. Caillois (ed.) *Jeux et sports, Encyclopédie de la Pléiade*, Gallimard, Paris, pp. 150-179.

Capitanucci D., Smaniotto R., Biganzoli A., 2010, "La prevenzione del gioco d'azzardo problematico negli adolescenti attraverso l'adattamento del video Lucky", *Quaderni Italiani di Psichiatria*, 29 (1), pp. 30 – 39.

Delfabbro P., Lambos C., King D., Puglies, S., 2009, "Knowledge and beliefs about gambling in Australian Secondary school students and their implications for education strategies". *Journal of Gambling Studies*, 25, pp. 523–539.

De Sanctis Ricciardone P., 1994, *Antropologia e gioco*, Liguori, Napoli.

Donati M., Ancona F., Chiesi F., Primi C., 2015, "Psychometric properties of the Gambling Related Cognitions Scale (GRCS) in young Italian gamblers", in *Addictive Behaviors*, 45, pp 1–7.

Dow Schüll N., 2012, *Addicition by Design; Machine Gambling in Las Vegas,* Princeton University Press, Princeton

Foucault M., 1969, L'Archéologie du savoir, Gallimard, Paris.

Foucault M., 1971, L'ordre du discours, Gallimard, Paris.

Gupta, R., Derevensky J. L., 2000, "Adolescents with Gambling Problems: From Research to Treatment", *Journal of Gambling Studies,* 16 (2/3), pp. 315-342.

Hodgins D.C., Stea J.N., Grant J.E., 2011, "Gambling Disorders", *Lancet*, 378, pp. 1874-1884.

Ladouceur R., Sylvain C., Boutin C., Doucet C., 2000, *Le jeu excessif: Comprendre et vaincre le gambling*, Les editions de l'homme, Montréal.

Marinello V., 2016, "Il gioco d'azzardo in Italia un'analisi comparata del fenomeno", F. La Rosa (ed.) *Il gioco d'azzardo in Italia; contributi per un approccio interdisciplinare*, Franco Angeli, Milano, pp. 23-44.

Mauss M., 1925, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *L'Année Sociologique*, nouvelle série, 1 (1923-1924), pp. 30-186.

Nanni W., Quarta S., 2016, *Nel paese dei NEET. Rapporto di ricerca sui giovani Neet in condizione di povertà ed esclusione sociale*, Caritas Italiana, Università del Salento, Edizioni Il Lavoro, Roma.

Ong A. 2006, *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Duke Univeristy Press, Durham and London.

Pandolfi M., 2005, "Sovranità mobile e derive umanitarie: emergenza, urgenza, ingerenza", in R. Malighetti (ed.), *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Meltemi, Roma, p. 151-185.

Sabatino M., 2016, "Gioco d'azzardo e crisi economica" in F. La Rosa (ed.) *Il gioco d'azzardo in Italia; contributi per un approccio interdisciplinare*, Franco Angeli, Milano, pp. 45-78.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

REFLEXÕES SOBRE O PAPEL DOS PROFESSORES INDÍGENAS NA CONSOLIDAÇÃO DA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA ENTRE OS TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA A PARTIR DE NARRATIVAS AUTOBIOGRÁFICAS

Flávia Cristina De Mello
Professora Doutora em Antropologia – DFCH/UESC
Pós-doutoranda em Antropologia Social no PPGAS/UFSC

Cinthia Creatini da Rocha
Doutora em Antropologia Social – UFSC
Pós-doutoranda em Antropologia Social no PPGAS/UFSC

Resumo

Nesta apresentação pretendemos refletir sobre o papel das professoras e professores indígenas na consolidação da Educação Escolar Indígena dentro da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, ao tempo em que refletimos sobre a importância dessa nova escola no processo de valorização e revitalização de aspectos da cultura ameríndia entre os Tupinambá. Adentramos também para uma reflexão sobre a centralidade de professores indígenas nos movimentos sociais em que atuam e na assessoria que prestam às lideranças em suas comunidades. Por fim, nos interessa abordar os impactos de conteúdos, discussões didático-pedagógicas, aspectos etnohistóricos, linguísticos e cosmológicos trazidos pelos professores e alunos indígenas à sala de aula, na construção desta escola Tupinambá. As autobiografias e histórias de vida de professoras e professores Tupinambá são a base para estas reflexões que perpassam o protagonismo indígena na consolidação da escola Tupinambá, em suas várias imbricações com movimentos sociais indígenas, ensino de ciências e aspectos cosmológicos, saberes tradicionais nas escolas, entre outros temas.

Palavras-chave: Educação Escolar Indígena; Autobiografias Indígenas; Tupinambá de Olivença; Protagonismos e Movimentos sociais indígenas.

REFLECTIONS ON THE ROLE OF INDIGENOUS TEACHERS IN THE CONSOLIDATION OF INDIGENOUS SCHOOL EDUCATION AMONG THE TUPINAMBÁ OF OLIVENÇA FROM AUTOBIOGRAPHICAL NARRATIVES

Abstract

In this presentation we intend to reflect on the role of indigenous teachers in the consolidation of Indigenous School Education within the Tupinambá Indigenous Territory of Olivença, while

reflecting on the importance of this new school in the process of valorization and revitalization of aspects of Amerindian culture between Tupinambá and a central place occupied by teachers in the social movements in which they work and in the advice they provide to leaders in their communities. We are also interested in addressing the impacts of content, didactic-pedagogical discussions, ethnohistorical, linguistic and cosmological aspects brought by indigenous teachers and students to the classroom in the construction of this Tupinambá school. Autobiographies and life histories of Tupinambá teachers will be the basis for reflections on the indigenous protagonism in the consolidation of the Tupinambá school, in its various entanglements with indigenous social movements, teaching of sciences and cosmological aspects, traditional knowledge in schools, among other subjects.

Keywords: Indigenous School Education; Indigenous Autobiographies; Tupinambá of Olivença; Protagonisms and Indigenous social movements.

INTRODUÇÃO

Atualmente, no Brasil, a escola dentro das aldeias ocupa um papel social e político de extrema importância, situação comum à maioria das etnias indígenas que enfrentaram o desafio de transformar seus processos de escolarização nas últimas décadas. A centralidade do papel político de professoras e professores indígenas em suas comunidades e nos movimentos sociais em que atuam, os tornam lideranças políticas e representantes de suas comunidades junto a associações indígenas e órgãos públicos. As lideranças políticas indígenas atuam na luta pela garantia de seus direitos sociais básicos, como a ocupação pacífica de seus territórios tradicionais, aspectos do atendimento de saúde e educação diferenciadas junto aos órgãos governamentais que atuam nas aldeias – a exemplo da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o Ministério Público Federal e as secretarias de saúde e educação, universidades, entre outros.

As alterações na legislação que regula as escolas dentro das terras indígenas, conquistadas pelos movimentos sociais indígenas a partir da Constituição Federal de 1988, tomaram espaço nas pautas de discussões políticas internas dos coletivos indígenas e de suas associações a partir da década de 1990. No início dos anos 2000, várias Secretarias Estaduais de Educação iniciaram o processo de formação de professores indígenas para atuarem nas escolas estaduais dentro das aldeias. Estas, até então, contavam, na sua grande maioria, com professores não indígenas, responsáveis por ensinar conteúdos da educação formal das escolas nacionais, sem nenhuma atenção à especificidade cultural tampouco às línguas e saberes dos povos originários. Particularmente para as famílias indígenas que compõem a Terra Indígena Tupinambá de Olivença, este processo de conquista de uma educação escolar indígena que valorizasse e atendesse as especificidades culturais das famílias representou um marco importante no processo de revitalização das práticas e saberes indígenas, e para a reafirmação da identidade étnica.

Este trabalho toma como base para a reflexão os dados levantados durante nossas pesquisas[1] junto aos Tupinambá de Olivença. Foram realizadas etnografias e análises de narrativas autobiográficas de professoras[2] Tupinambá que nos levaram a compreender as dinâmicas do protagonismo indígena na consolidação da escola Tupinambá e em suas imbricações com os movimentos sociais indígenas, com o ensino de ciências e saberes tradicionais e com a organização sociopolítica dos coletivos que vivem na Terra Indígena Tupinambá de Olivença.

A ESCOLA PARA ÍNDIOS X A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA

Percorrendo o panorama histórico do processo da educação escolar indígena no Brasil, nos deparamos com uma escola que, antes da Constituição Federal de 1988, era concebida com o principal objetivo de operar a assimilação dos povos indígenas à "dita" sociedade nacional. Neste sentido, a "escola para os índios" se consolidou como um espaço de imposição de valores, de práticas sociais e morais, da língua nacional portuguesa e de tantos outros elementos importantes para a sociedade hegemônica. Com tais proposições de regramentos e conhecimentos específicos, a "escola para os índios" promoveu a invisibilidade e negação das culturas e identidades indígenas.

Em diferentes versões no tempo e no espaço, a escola dentro das aldeias indígenas no Brasil Colônia e no Brasil Império teve objetivos diversos, que se alinham contudo, a um projeto de "des/re/estruturação" social das comunidades indígenas. Neste sentido, deu-se o afastamento das crianças indígenas de suas famílias e de seus modos de vida, e a integração destas pessoas às normas e regras oriundas da lógica do Estado, a produção de mão de obra escrava ou subalterna para o sistema econômico da sociedade colonial, entre outras ações deletérias às sociedades indígenas. No século XX não foi diferente. No Brasil República, em 1910, tivemos a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) que visava integrar as reservas indígenas e as aldeias ainda não contatadas ao sistema social e econômico da sociedade nacional (LIMA & HOFFMAN, 2007)[3].

[1] Cinthia Creatini da Rocha desenvolveu pesquisa de doutorado entre os anos 2010 e 2011, que resultou na tese intitulada "Bora vê quem pode mais": uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Bahia). Tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS/ UFSC, 2014. Flávia Cristina de Mello atuou no Projeto Tupinambá, em coautoria com a linguista Profa. Dra. Consuelo Paiva, com atividades de pesquisa sobre o processo de reapropriação da língua Tupinambá nas escolas da Terra Indígena. As professoras atuaram também no Curso de Formação para a Educação Escolar Indígena, no qual ocorreram três módulos de ensino de língua Tupi. Atualmente, desenvolvem o projeto A Escola Indígena como instrumento de luta para valorização e revitalização das culturas e identidades indígenas através de autobiografias. O exemplo Tupinambá de Olivença. Projeto de pesquisa, DFCH/ UESC, 2017.

[2] Em especial, a autobiografia da professora Marcinéia Vieira de Almeida Santos Tupinambá nos forneceu elementos para, como estudo de caso, recompor o processo de constituição da escola indígena Tupinambá nas últimas décadas.

[3] O SPI "dedicou-se à instalação de uma rede de escolas para educação de índios, que objetivava o ensino de 'primeiras letras' e, sobretudo, de ofícios que os situassem como futuros trabalhadores (corte e costura para mulheres, carpintaria para os homens, por exemplo)." (LIMA & HOFFMAN, 2007:8, grifos originais).

O afastamento cultural que a escola promovia do cotidiano familiar indígena foi apontado por Willems, em 1938, um dos primeiros teóricos a criticar as escolas nas aldeias indígenas no século XX (TASSINARI, 2008). Contudo, a orientação da escola como facilitador da assimilação dos indígenas à sociedade nacional permaneceu vigorando praticamente todo o século XX. Na década de 1960, com a substituição do SPI pela FUNAI, o atendimento escolar para os povos indígenas manteve a orientação de introduzir as crianças e jovens indígenas nos valores e saberes da sociedade nacional, privilegiando a integração indígena às classes sociais subalternas. Uma nova orientação linguística, pretensamente bilíngue, passou a vigorar nas escolas nas aldeias, baseada na proposta de educação bilíngue do *Summer Institute of Linguistics* (SIL) – organização missionária que atuava em vários países da América Latina e implantou um método de descrição das línguas indígenas orientado para a tradução da Bíblia, o que, obviamente, conflitava com as cosmologias indígenas originais. Outra forte influência no processo de escolarização promovido pela FUNAI foi a ação educativa missionária, a exemplo dos Salesianos, que realizaram inúmeros trabalhos no Alto Rio Negro, no Amazonas e no Mato Grosso, além de outras frentes de missões protestantes que contribuíram com a formação de indígenas em outras regiões do país. Nas décadas de 1980 e 1990 os movimentos sociais indígenas ganham relevo em suas contestações a estes processos. Apoiados por ONGs fundadas por antropólogos, o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e a organização leiga Operação Anchieta a ela vinculada (hoje Operação Amazônia Nativa, independente da ação eclesiástica) passaram a contestar a ação educativa da FUNAI e das missões tradicionais, propondo modelos alternativos de escolarização. Essas novas proposições integraram o leque mais abrangente da crítica à tutela de Estado, em especial, na área da educação escolar, e ao mesmo tempo sua ação se potencializou com a ruína progressiva do monopólio tutelar (LIMA & HOFFMAN, 2007:8).

É apenas na última década do século XX que o projeto estatal de escola dentro das aldeias incorpora valores como a interculturalidade e os saberes tradicionais dos povos indígenas como elementos centrais dos processos de escolarização nas aldeias. As orientações em favor de práticas diferenciadas e interculturais para os povos indígenas, instituídas pela Constituição de 1988, são postas em prática na medida em que o Ministério da Educação e Cultura (MEC) passa a assumir as atribuições principais na formulação e coordenação de uma política nacional de educação escolar indígena, ficando sua execução na esfera municipal e estadual. As ações da FUNAI nesse setor permanecem, mas foi do MEC que partiram as grandes transformações do período (LIMA & HOFFMAN, 2007:8-9)

No caso dos Tupinambá de Olivença é preciso registrar que a escolarização começa no segundo século da invasão europeia, quando os missionários firmam o Aldeamento Jesuítico Nossa Senhora da Escada em Olivença, a partir de 1644 (MARCIS, 2004).

Deste período até as últimas décadas do século XX, o contato das crianças e jovens tupinambá com a escola significou um distanciamento das práticas e saberes indígenas e uma aproximação com aquelas da sociedade envolvente. Ainda assim, as famílias originárias da região mantiveram ao longo de todos estes séculos de contato com a escola, a autonomia de seus processos internos de aprendizagem. Desde o tempo dos jesuítas há registros de que, muitas vezes, as crianças deixavam de frequentar a escola para participar das práticas agrícolas coletivas que eram desenvolvidas por suas famílias (VIEGAS, 2018, comunicação pessoal). Fato este interessante porque ainda hoje se observa entre as crianças tupinambá que para participarem das atividades agrícolas familiares – dinâmicas das roças e beneficiamento das colheitas (em especial da mandioca) – também se ausentam da escola.

Tendo este entendimento de um processo histórico longo que separa o projeto da escola da vida aldeã, adentramos o momento posterior à promulgação da Constituição Federal de 1988 (BRASIL,1988), quando iniciam os debates para construir um outro modelo de escola indígena, teoricamente concebida como espaço de construção de uma educação diferenciada, bilingue, intercultural e específica. Segundo Gersem Luciano Baniwa, liderança indígena e doutor em antropologia, "os povos indígenas passaram a reivindicar junto ao Governo uma educação escolar própria, abrindo novos horizontes teóricos e práticos e inaugurando um novo período na história de sua educação" (LUCIANO BANIWA, 2013, :48).

A partir de 1988 inicia-se o processo que denominamos "educação escolar indígena" e que tem na educação intercultural seu alicerce fundamental. A "escola para índios", diante desta nova proposição e legislações específicas, passa a ser então diferenciada e específica, pois deve se distinguir das escolas convencionais e valorizar cada cultura indígena na qual se insere, inclusive promovendo o bilinguismo (língua nativa e português).

Em alguns casos, nos quais o idioma nativo já não é mais falado, como ocorreu com os Tupinambá, a diretriz escolar volta-se para resgatar e revitalizar a língua indígena. Em outras situações, a escola indígena cumpre a função de capacitar os grupos monolíngues em língua indígena a compreender e se expressar na língua portuguesa, sem romper com o uso cotidiano da língua materna indígena. Esta escola intercultural deve garantir um espaço no qual os conhecimentos de cada grupo indígena possam ser valorizados sem hierarquização, ao tempo em que se contemple o ensino disciplinar de conteúdos das escolas convencionais (ao molde ocidental), promovendo diálogo entre os diferentes sistemas de conhecimentos.

Na perspectiva prática, a construção deste diálogo e desta nova escola demandou e demanda grandes esforços das/os educadoras/es indígenas para atingir os pressupostos legais. Dificuldades de inúmeras naturezas apresentam-se nesta construção, algumas das

quais tentaremos pontuar adiante. Vale notar, que para compreender o papel central de professoras e professores indígenas tupinambá na organização sociopolítica local, é preciso atentar para os desafios superados por eles ao transitar entre as epistemologias nativa e não indígena. Para os Tupinambá, da perspectiva histórico-política, a consolidação de uma escola intercultural e voltada para a cultura indígena coaduna com um processo histórico de valorização e revitalização dos elementos culturais e da identidade indígena que perpassam necessariamente o movimento pela garantia do exercício de sua territorialidade própria.

A mudança na legislação e consequente implementação da educação escolar indígena entre os Tupinambá de Olivença coincide com o acirramento dos movimentos sociais indígenas em reivindicação pelo reconhecimento da terra indígena, com o processo de reconhecimento étnico pelo Estado e com o processo interno de criação e desenvolvimento da proposta de uma 'nova' escola indígena dentro das comunidades Tupinambá. Professoras e professores indígenas têm atuado junto a caciques e lideranças, dando suporte ao diálogo e ao entendimento das vias legislativas, dos conceitos jurídicos e dos possíveis caminhos de relações entre aliados e demais sujeitos atrelados ao Estado e à sociedade envolvente.

Os debates sobre como criar e desenvolver esta "nova escola" dentro das aldeias, a carência de possibilidade de escolarização para suas crianças sentida por várias famílias, a luta das professoras e professores para garantir e manter as atividades escolares, mesmo sem apoio ou recurso nenhum das instituições governamentais foram concomitantes, e somaram-se, em grande medida, às discussões sobre a valorização da identidade étnica e cultural dos Tupinambá de Olivença.

EDUCAÇÃO ESCOLAR TUPINAMBÁ, ETNOHISTÓRIA E PROTAGONISMO INDÍGENA

Desde o século XIX os Tupinambá vivenciaram um processo de invisibilização[4], quando passaram a ser considerados "extintos", "aculturados", "miscigenados", dentre

[4] A invisibilidade dos nativos de Olivença como indígenas deu-se em um processo histórico que também pode ser nomeado como "caboclização". Por um lado, este projeto de transformação identitária que era intrínseco ao Aldeamento jesuítico Nossa Senhora da Escada, e explicitado com a transformação do centro do aldeamento em vila, em 1758, consolidou-se em termos políticos e jurídicos a partir da lei de terras de 1850, quando as Comissões de Demarcação de Terras Públicas passaram a definir se o aldeamento deveria ser extinto ou não, a partir do grau de "mistura" ou "mestiçagem" de sua população. Assim, no censo populacional de 1872 se destacava que os indígenas catequizados passavam a ser denominados "caboclos". Já no censo de 1890, a categoria passou a ser mantida ao lado de outras que indicavam um "gradiente de cor" e condição social: "brancos", "negros" e "pardos". Lima (1999) indica que na região amazônica o termo caboclo é empregado como categoria relacional que identifica aqueles que se encontram em uma posição social inferior em relação a do locutor ou locutora. Igualmente, este fenômeno ocorreu com os Tupinambá de Olivença que, até recentemente, eram comumente e, pejorativamente, conhecidos como "os caboclos de Olivença" (ROCHA, 2014).

outros adjetivos pejorativos que construíram uma imagem de descaracterização (e desqualificação) da herança cultural indígena dos nativos moradores da região de Olivença e entorno. Neste sentido, se anteriormente ao reconhecimento étnico os atuais Tupinambá eram identificados como "os caboclos de Olivença" e faziam parte do cenário daqueles sujeitos que supostamente teriam deixado para trás suas raízes ameríndias para serem "assimilados" e posteriormente, "invisibilizados", foi após o ano de 2001, quando foram "oficialmente" reconhecidos pelas FUNAI como povo indígena que passaram a assumir a identidade de um "Nós" (indígena) deflagrada para o exterior[5].

O processo de "retomada"[6] da identidade indígena ganhou força em meados dos anos 1990, junto a outros movimentos sociais indígenas em emergência na Bahia, especialmente na região sul (caso dos Pataxó e dos Tumbalalá, por exemplo).

Neste contexto, o processo de construção da educação escolar indígena, mobilizado por algumas mulheres que davam aulas para as crianças em suas próprias moradas, se consolidou. Era tempo de refletir sobre a historicidade das famílias nativas, sobre suas formas de organização social, seus hábitos e costumes, modos de produção agrícola, entendimentos religiosos e cosmológicos, modos de cuidarem-se uns dos outros, entre outros elementos – práticas, conhecimentos e características – que os diferenciava dos não indígenas (ou "não caboclos") que também viviam nesta região. A escola indígena (ainda que estruturalmente bastante precária) passou a servir aos "caboclos de Olivença" para mobilizarem reflexões sobre suas identidades, sobre o "outro", sobre seus vínculos de parentesco (genealógicos ou não[7]) e suas territorialidades próprias. E havia nas comunidades figuras impares, que evidenciaram-se nesse processo: As educadoras tradicionais que atuavam como agregadoras da comunidade antes mesmo dos Tupinambá serem reconhecidos como etnia pela FUNAI ou dos movimentos sociais demandarem a reintegração territorial e identitária.

Nos anos 1970 e 1980, havia algumas escolas convencionais no entorno das aldeias Tupinambá, a maioria delas situadas na rodovia BA001. Estas escolas atendiam uma

[5] De acordo com dados da SESAI (Bahia), em 2011 os Tupinambá de Olivença contabilizavam 4.486 indivíduos configurando a segunda maior etnia no estado da Bahia. Os Tupinambá estão distribuídos em diferentes aldeias, retomadas e áreas que estão dispostas em uma extensão aproximada de 47 mil hectares e que compreende os municípios de Ilhéus, Buerarema e Una. Estes limites geográficos já foram reconhecidos como terra indígena e abarcam ambientalmente paisagens muito distintas que se estendem desde a costa litorânea até a região serrana de mata atlântica. O Relatório Circunstanciado para Identificação e Delimitação da Terra Indígena Olivença (RCID) elaborado pela antropóloga Susana Viegas foi publicado no Diário Oficial da União em 2009. Desde então, os Tupinambá aguardam a assinatura do ministro da justiça para a demarcação da Terra Indígena. Por sua vez, os Tupinambá de Belmonte, que habitam uma área de pouco mais de 9 mil hectares em uma região ainda mais ao sul da Bahia, abarcam uma população superior a 200 indígenas. Ambas populações vivem um contexto violento, permeado por conflitos territoriais com fazendeiros, empresas e especuladores imobiliários interessados nas áreas que compõe o território tradicional destes grupos indígenas.

[6] Aqui se alude ao termo "retomada" estendendo-o do uso corriqueiro na dimensão da territorialidade para compreender também as questões culturais e identitárias.

[7] Há distintos modos de conceber o parentesco ameríndio. Sobre os Tupinambá consultar Viegas (2007) e Rocha (2014).

pequena parcela de crianças indígenas (na época, chamadas "caboclas"), cujas famílias buscavam escolarização. Outra parte destas famílias nativas optava por não levar suas crianças à escola. Além de questões culturais e de divisão social do trabalho interna às famílias, as maiores dificuldades para que as crianças Tupinambá frequentassem a escola eram a distância e o acesso precário. Além disso, muitas crianças desistiam devido ao preconceito racial e à discriminação que sofriam, desqualificados como "caboclos" ou "índios" pela população regional (SANTOS TUPINAMBÁ, 2016).

Para as crianças em idade de alfabetização, uma alternativa a este modelo formal de escolarização foram as alfabetizadoras tupinambá. Boa parte do processo de alfabetização de crianças tupinambá aconteceu dentro das próprias comunidades, como dito acima, nas casas de mulheres que se dedicavam a atender crianças e jovens interessados em aprender a ler, escrever e também em saber coisas sobre a vida da cidade. Essas mulheres eram muito respeitadas entre seus parentes e vizinhos e suas atividades não eram remuneradas, mas sempre recebiam dos familiares dos estudantes alguns víveres, em especial, galinhas, farinha, mandioca e frutas.

Já no início dos anos 2000, com o reconhecimento étnico pelo Estado e a participação intensa nos movimentos indígenas que conectavam diferentes povos às pautas dos direitos garantidos na Constituição Federal, as famílias tupinambá passaram por intensos processos de "retomada" da identidade indígena e iniciaram também as retomadas de áreas do território tradicional usurpado.

No ano de 2006 foi inaugurada pela Secretaria Estadual de Educação da Bahia a Escola Estadual Indígena Tupinambá de Olivença (EEITO) – a maior escola indígena de todo o Estado. Construída na região de Sapucaeira – localidade relativamente central dentro do perímetro da terra indígena –, esta "grande escola" surge como resposta do Estado à demanda indígena que desde 2002 vinha sendo colocada. A escola indígena significou uma enorme conquista dos Tupinambá por seus direitos diferenciados. No entanto, anualmente ela carece de recursos básicos, como por exemplo a falta recorrente de água potável, atraso na entrega de merenda, de materiais didáticos e de limpeza, estradas de acesso com péssimas condições de circulação, etc.

A grande escola sede trouxe novas oportunidades, dentre elas, a geração de novos empregos tanto para os indígenas como também para não indígenas que foram trabalhar lá. Estas relações passaram a marcar a vida sociopolítica dos coletivos tupinambá que, concomitantemente, passaram a lidar com novas situações de disputas entre si e também com os não indígenas que então se faziam presentes neste universo comum da escola sede. Os cargos ocupados na escola produziram status e prestígio, conteúdo simbólico e econômico importantes tanto para indivíduos como para os grupos e caciques ao qual cada pessoa estaria atrelada.

Do modelo da escola sede passaram a pulverizarem-se núcleos escolares em distintas localidades da terra indígena, chamando especial atenção para as novas retomadas de terras[8], mas também para aquelas mais antigas já consolidadas. Assim, interessante observar que nas áreas de retomadas, onde as famílias passaram a se aproximar e ter como eixo político a figura de um cacique, as "novidades" observadas na escola sede também começaram a ser almejadas e cobradas para que chegassem até tais lugares configurados como aldeias. Pouco a pouco, os grupos de cada área retomada passaram também a demandar a instalação de núcleos escolares nestes locais, visto que as crianças pequenas e alguns jovens e adultos não se deslocavam até a escola sede e, portanto, não tinham acesso ao ensino infantil e à alfabetização de jovens e adultos. Segundo Santana e Cohn,

> "do mesmo modo que '*não é possível escola sem o território demarcado*', como afirmam os Tupinambá, parece-nos que é impossível, atualmente, conceber este território sem escola, posto que tanto um quanto o outro são produzidos e fortalecidos neste movimento. Entre os Tupinambá, fazer escola, fazer política, fazer *retomada*, produzir escolas em retomadas, estar na cultura, produzir cultura, atualizam e produzem identidade, parentesco, aparentamento, pessoas fortes na cultura e isso implica no que eles têm definido por *estar na cultura*" (SANTANA & COHN, 2016, p. 221, grifos originais).

De acordo com dados obtidos junto à diretoria da Escola Estadual Indígena Tupinambá de Olivença (EEITO), em 2012, a instituição contava com o trabalho de aproximadamente trinta professores, entre eles quatro não indígenas. A direção era composta por um indígena e três não indígenas e o quadro de funcionários apresentava o total de trinta e seis trabalhadores, entre os quais seis não indígenas.

Neste período, os núcleos escolares distribuídos ao longo da terra indígena eram dezenove: Acuípe de Baixo, Águas de Olivença, Acuípe do Meio I, Acuípe do Meio II, Acuípe de Cima, Olivença Katuana, Maruim, Serra das Trempes II, Serra Negra, Itapoã, Taba Jairy, Serra do Serrote, Mamão, Santana II (Aldeia Abaeté), Santaninha I, Tucum, Tamandaré, Retomada do Santana e Gravatá. Alguns destes núcleos comportavam o número mínimo de uma professora, e as vezes, uma funcionária. Outros chegavam a ter até seis professoras/es e quatro funcionários, mas em geral a média era de três a cinco profissionais no quadro total (entre professores e funcionários). O núcleo escolar que mais se destacou em termos de quantidade de pessoal foi aquele localizado na vila de Olivença, tendo aproximadamente quinze professoras/es indígenas e seis funcionárias/os também indígenas que atendem quase noventa crianças durante dois turnos. Somando estes alunos e todos os demais que frequentam o ensino infantil, o ensino fundamental e

[8] Para uma discussão sobre as retomadas de terras entre os Tupinambá da Terra Indígena Olivença consultar Alarcon (2013).

o ensino médio, entre a sede e os dezenove núcleos, a EEITO atendia nesta época quase mil estudantes indígenas e pouco mais de duzentos não indígenas.

É interessante notar que mesmo aquelas aldeias que localizavam-se geograficamente próximas e que poderiam contar com um núcleo escolar relativamente maior para atendê-las de forma centralizada, optaram por cada qual manter seu próprio núcleo escolar, visto que estão atreladas a caciques diferentes. A maioria dos núcleos escolares construídos nas aldeias apresentam uma arquitetura bastante simples, são construções de taipa erguidas em sistema de mutirão pelos próprios moradores do lugar[9]. Todo o trabalho e material construtivo necessários para erguer um novo núcleo escolar depende da articulação e envolvimento do cacique e de suas lideranças locais. Desde as madeiras retiradas da mata que servem como estrutura, a extração e aplicação de barro para fechar as paredes, as telhas de amianto para cobertura e o trabalho braçal para erguer o prédio resultam e refletem as articulações externas e internas entre o cacique, suas lideranças locais – neste caso, especialmente, professora/es – e as famílias indígenas do lugar. Uma empreitada deste porte somente acontece quando as/os caciques consegue reunir os recursos e o número de pessoas necessárias para realizar o trabalho.

Além disso, posteriormente à construção do núcleo escolar, para o funcionamento da escola, deve ocorrer um esforço diário para manter as atividades de ensino, posto que as condições oferecidas pelo Estado – de infraestrutura material e formação profissional – são mínimas. Mas, se estas pequenas escolas contrastam em termos físicos com a grande estrutura da escola sede, em contrapartida, elas são como réplicas em miniatura do modelo sociopolítico que opera lá. Em outras palavras, seja a escola sede ou os núcleos escolares, cada um deles funciona como uma espécie de mola que impulsiona os processos de diferenciação e amplificação/ consolidação do status de sujeitos individuais e/ ou coletivos (ROCHA, 2014).

ESCOLA(S), ORGANIZAÇÃO SOCIOPOLÍTICA E O ESTAR NA CULTURA PARA OS TUPINAMBÁ

Desde o reconhecimento étnico, a necessidade dos Tupinambá terem outras pessoas que os representasse para além de caciques foi tornando-se cada vez mais premente. Isto fez com que alguns professores indígenas que já estavam trabalhando na escola sede fossem assumindo posições como lideranças das comunidades. Como mencionamos acima, no princípio do movimento de organização política dos Tupinambá, o que se

[9] Com exceção do núcleo de Olivença e de outros três ou quatro que se estabeleceram em construções de alvenaria que já existiam na área retomada.

tinha era um grupo de mulheres que lecionava na região do território tradicional, em suas próprias casas e que foram protagonistas na organização das famílias indígenas para a reivindicação étnica e territorial. Assim, a imagem das professoras/es como lideranças foi sempre reconhecida pelos Tupinambá. Tais personagens concentram em si as prerrogativas do exterior – relações e conhecimentos – ao mesmo tempo em que precisam ter estes vínculos com os "troncos" – pessoas de idade avançada, nativos da região e que trazem as memórias da ancestralidade indígena. Professoras/es indígenas também precisam apresentar um conhecimento das vivências e aprendizados adquiridos junto aos pais, mães e avós que vivem o cotidiano da terra indígena. Estas professoras/es, portanto, assumem uma posição que media, que filtra e que também reforça e valoriza a identidade indígena.

A questão do conhecimento escolarizado é um aspecto importante nos processos de consolidação das lideranças e caciques, bem como lhes atribui também níveis de diferenciação interna. Anteriormente a instalação da escola sede, muitos daqueles que hoje são anciãos praticamente não frequentaram a escola, desenvolvendo quando muito, um mínimo de escolaridade. Na época em que as pessoas denominadas anciãs eram jovens, praticamente não existia educação escolar e, mesmo que elas tivessem acesso, este era um universo pouco valorizado, já que desde pequenos, os indígenas precisavam ajudar os pais nas tarefas das roças e da casa, sendo estes os conhecimentos aprendidos e valorizados.

Como discorremos até aqui, a própria figura da "escola indígena" é uma experiência relativamente recente para os Tupinambá. Ali, as reflexões sobre os modos de ensinar e o tipo de conhecimento a ser repassado na escola não são apenas pauta de de reuniões e conversas entre os/as professores/as e direção escolar, como também são preocupações das lideranças e caciques. Durante o trabalho etnográfico realizado entre 2011/2012, muitas foram as reuniões acompanhadas na escola sede em que se fizeram presentes um grande número de caciques, lideranças e professores/as. Alguns debates sempre foram polêmicos, mas consensualmente, os indígenas destacaram corriqueiramente que as crianças e jovens precisavam valorizar e seguir aprendendo os saberes de seus pais e avós, ao mesmo tempo em que se apropriavam do conhecimento que lhes permitiria interagir com os "de fora" (especialmente com as instituições e sujeitos não indígenas).

A ideia Tupinambá de "retomar a cultura" significa "produzi-la com os parentes, colocá-la em relação, acionando para isso a história, a memória, as lembranças, as lutas, os antepassados e encantados" está ressaltada em Santana e Cohn. Ainda neste trabalho, há uma fala do cacique Ramon, da aldeia Tucum: "a escola fortalece a cultura, que fortalece os Tupinambá e isso garante o enfrentamento para a demarcação do território". (SANTANA & COHN, 2016, :228).

Um dos entendimentos que consideramos significativos é que:

> "A *cultura,* compreendida aqui como um princípio da vida Tupinambá, precisa ser produzida na relação com os parentes, o que implica necessariamente certa proximidade ou corre-se o risco de esquecer-se (o parente), de tornar-se 'outro' e alguém 'mais fraco na cultura'. (...) A *cultura,* em termos propriamente tupinambá, se apresenta apenas quando pensada e intensificada nas relações com os parentes. *Estar na cultura* permite que uma pessoa seja *Tupinambá forte*. Em outras palavras, tal *cultura* impregna de 'força' os Tupinambá quando está ancorada nas relações 'entre parentes', que podem abarcar tanto os co-residentes, consanguíneos e afins efetivos, quanto os afins com os quais se mantém relações de amizade e ajuda mútua, como ainda os 'afins-caciques', com quem as famílias estabelecem laços de proteção e assistência. Assim, se a *cultura* impregna de 'força' os indígenas, simultaneamente a 'força' impregna os Tupinambá de *cultura*. Ou seja, só existe Tupinambá se este for *forte*, mesmo que uns sejam mais *fortes* que outros ou ainda, que se possa em determinadas ocasiões estar um pouco mais ou menos *forte"* (ROCHA 2014, :123, grifos originais).

Neste sentido, "ser Tupinambá forte" implica adquirir certa consciência acerca da "cultura" (entendida a partir da perspectiva Tupinambá) e do que ela pode produzir, ou seja, acerca do conhecimento e das relações que permitem aos Tupinambá se articularem no mundo. Se a cultura no mundo dos não indígenas é de uma dimensão que sai do controle, visto ser da ordem da simbolização, no mundo dos Tupinambá ela parece ser algo bem mais controlável, posto que perpassa justamente as dinâmicas que implicam nas relações de parentesco (idem, :124).

Para os Tupinambá há uma compreensão do que consideram "tornar-se sabido", isto é, estar em processo de escolarização e/ou ser escolarizado. De acordo com Valdir Santana e Clarice Cohn, este fato é como que atravessado por um 'duplo efeito'

> "que significa tanto a compreensão da leitura e da escrita, mas, sobretudo, a compreensão da história e da memória, a valorização da cultura, do *estar na cultura*, da tradição, da língua, daquilo que é considerado como sendo 'propriamente Tupinambá', tendo que ser produzido constantemente, na relação com os parentes. No limite, *tornar-se sabido* implica em sair em defesa do parentesco e na possibilidade de *estar na cultura"* (SANTANA & COHN, 2016, :231-232, grifos originais).

Ainda neste artigo citado, encontra-se a fala do cacique Renildo, da retomada do Mamão, que afirma o seguinte: "o resgate da aldeia vai se dando com a construção da escola". Sua assertiva indica que as retomadas e a ação (política) de se fazer escola em cada uma das novas aldeias implica justamente no movimento de retomar o próprio território. É uma fala que vai ao encontro daquela pontuada acima e feita pelo cacique Ramon. Diante das agruras e embates que se colocam para que definitivamente a Terra Indígena Tupinambá de Olivença seja reconhecida pelo Estado, as retomadas de áreas

e a consolidação dos núcleos escolares nestes lugares é o que de fato possibilita que a ocupação tradicional perpetue os modos de existência dos Tupinambá para as atuais e futuras gerações.

> "As escolas, portanto, atuam em defesa do território, já que atraem e fixam famílias nestas áreas, que investirão na produção de uma nova aldeia e de novos *lugares*, neste movimento em que se 'retoma' parentes, território, ao mesmo tempo em que se atua em defesa destes. A *luta* que os Tupinambá empreendem em defesa do território é a mesma que se volta para produzir e manter suas escolas. (...) Construir escolas implica na construção de novas rotas no território Tupinambá, que além de fazer a escola funcionar, possibilitam a circulação de pessoas entre diferentes comunidades, a visitação entre famílias e, consequentemente, um maior controle sobre o próprio território e maior vigilância sobre áreas e espaços que ainda estão sob o controle de não indígenas (idem, :236-237).

Se o conhecimento adquirido na escola indígena é necessário, ele apenas o é quando se leva em conta o conjunto de relações que promove, que absorve e emana. Acessar e valorizar o conhecimento indígena, dos anciães dentro da escola, implica fortalecer as redes de parentes, e que são de memórias, de histórias, lutas e ancestralidades. As partilhas produzem parentes e introduzem compreensões centrais aos Tupinambá, pois para "estar na cultura" e "ser Tupinambá forte" é preciso que se esteja junto (ROCHA, 2014). Por sua vez, acessar o conhecimento do mundo dos brancos e compreender como esta epistemologia outra se constitui, oferece as ferramentas necessárias para que os Tupinambá possam dialogar e fortalecer-se na luta pela conquista do território tradicional e dos direitos diferenciados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo destas páginas percorremos parte do processo histórico relacionado à educação escolar indígena e vivenciado pelos atuais Tupinambá de Olivença. Compreendendo as transformações entre o projeto da "escola para índios" e a escolarização indígena diferenciada e específica, conquista advinda com a promulgação da Constituição Federal, destacamos a importância da atuação de professoras e professores indígenas como protagonistas do movimento de "retomada" e valorização da identidade ameríndia dos Tupinambá que, até o início do século XXI, eram conhecidos na região sul da Bahia (município de Ilhéus) como os "caboclos de Olivença".

Incorporada para atender as motivações próprias da sociopolítica tupinambá, a escola passou a ser uma ferramenta fundamental no fortalecimento das práticas e valores sociais relacionados à ancestralidade indígena. Neste sentido, ao mobilizarem os grupos de

famílias no entorno de determinadas lideranças e caciques, consolidando assim unidades políticas próprias, os Tupinambá passaram a fazer com que o projeto da "nova escola", inicialmente pensado pelo Estado para ser contemplado em uma única escola (sede), se voltasse também para atender a pulverização das áreas de retomadas de terras no interior do território tradicional. Os núcleos escolares multiplicaram-se proporcionalmente ao número de aldeias que, em quase vinte anos de luta pela demarcação da terra indígena, foram sendo consolidadas.

Ademais, ainda que a discussão aqui tenha sido incipiente, não podemos deixar de destacar a questão de gênero como um aspecto relevante neste processo de constituição da educação escolar indígena. As mulheres foram maioria no que diz respeito a implementação da educação escolar indígena, sendo bastante respeitadas e apoiadas pelos "troncos velhos" e lideranças locais. Foi a partir do esforço destas professoras indígenas que no final dos anos 1990 ergueram as escolas em suas próprias casas, dando aulas em suas salas ou em construções alternativas como as casas de farinhas, os estábulos e as sombras das árvores dos quintais, que os Tupinambá começaram a revitalizar sua identidade étnica, fortalecendo também os modos de organização próprios e a autonomia indígena. As narrativas etnohistóricas que temos reunido apontam para a centralidade de figuras femininas nos processos de organização política nas diferentes esferas da vida social dos Tupinambá de Olivença (SANTOS TUPINAMBÁ & MELLO, 2018).

Em dois artigos que já podem ser ditos bem conhecidos e relativamente "antigos", Marshall Sahlins (1997; 1997a) se colocou como contrário àquelas abordagens de antropólogos pós-modernos que ameaçavam o "nobre conceito de cultura" (1997:42) sob duas vertentes principais: 1) aquela das suspeitas da conduta moral de tal conceito – que como fruto do colonialismo teria sido concebido com "a finalidade igualmente condenável de diferenciação e dominação" (idem :45); 2) a acusação de que tal conceito fosse por demais essencializante e totalizante a ponto de ser colapsado diante a hegemonia ocidental (idem :51).

Passados mais de vinte anos desde os calorosos debates entre os antropólogos pós-modernos e seus críticos, as palavras de Sahlins nos artigos citados ainda ecoam. O autor sugeria naquele momento, que a tarefa da antropologia passava a ser a de "indigenizar a modernidade" (idem :53), ou seja, nada de se apoiar em um "otimismo sentimental" que, como ele esclarecia,

> "[...] ignoraria a agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão, expulsão do território tradicional e outras misérias que a 'civilização' ocidental disseminou pelo planeta. Trata-se aqui, ao contrário, de uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrasta, suas presentes condições de existência" (idem, ibidem, grifos originais).

A aposta de Sahlins, por assim dizer, estava destinada a focar aquelas situações pelas quais mesmo diante o intenso contato interétnico, os povos originários de qualquer parte estariam dispostos a "domesticar os meios e controlar as forças de sua transformação histórica" (1997a :126). Algo que nos termos próprios do debate sobre cultura, o autor enfatizou: "na luta contra o Leviatã moderno, a continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam" (idem, ibidem, grifos originais). Neste sentido, o que a antropologia teria como responsabilidade seria justamente enfatizar os modos através dos quais os povos originários seguiram "indigenizando" os arrebatamentos que lhes são postos a prova.

Em especial, no caso dos Tupinambá de Olivença, vimos o quanto a escola imposta atuou para desqualificá-los e apartá-los de suas práticas e conhecimentos tradicionais, atendendo assim ao projeto de assimilação promovido pela sociedade nacional. Por sua vez, a mobilização e agência indígena conciliando os interesses pela retomada do território tradicional e de fortalecimento de aspectos da cultura ameríndia têm transformado – ainda que a duras penas – a imagem de "miscigenados" (caboclos) para aquela de protagonistas de sua própria história. Se consideramos que os Tupinambá se movem em direção a uma cultura que, como eles mesmo destacam, está atrelada a um vetor de "força", certamente isto não ocorre porque ela (a cultura) esteja "voltada para trás" – sob os auspícios de algo que tenha sido perdido e que deva ser recuperado. Apostamos que o que lhes interessa mesmo se endereça para o presente e para o futuro – tanto a escola como as retomadas de terras estão aí para comprovar isto. Portanto, na perspectiva tupinambá, a cultura não é algo a se possuir, mas aquilo no qual se deve "estar": uma pessoa tupinambá não "tem cultura", ela "está na cultura" (ROCHA, 2014).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCON, Daniela Fernandes (2013) *O Retorno da Terra*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, UNB.

BRASIL (1988) *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado.

LIMA, Antonio Carlos de Souza & HOFFMAN, M. B. (orgs.). (2007) *Seminário Desafios para uma educação superior para os povos indígenas no Brasil*. Disponível em: http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/index.htm.

LIMA, Deborah de Magalhães (1999) "A Construção Histórica do Termo Caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico". In: *Novo Cadernos NAEA*, vol 2, n°2, pp. 05-32. http://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/viewFile/107/365, acesso em 24/10/2013.

LUCIANO BANIWA, Gersem. J. S (2013) *Educação para manejo do mundo: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

MARCIS, Terezinha (2004) *De Aldeamento à Vila Nova de Olivença: Construção e Reelaboração Simbólica*. Anais de ANPUH, UESB, Vitória da Conquista.

MELLO, Flávia C. de (2016) *A Escola Indígena como instrumento de luta para valorização e revitalização das culturas e identidades indígenas através de autobiografias. O exemplo Tupinambá de Olivença*. Projeto de pesquisa, DFCH/ UESC.

ROCHA, Cinthia C (2014) *"Bora vê quem pode mais": uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Bahia)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS/ UFSC.

SAHLINS, Marshall (2011) "What Kinship Is" (part one). In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 17, pp. 02-19, Royal Anthropological Institute.

_____. (1997) "O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção" (Parte I). In: *Mana* 3(1): 41-73.

_____. (1997ª) O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção" (Parte II). In: *Mana* 3(2): 103-150.

SANTOS TUPINAMBÁ, Marcinéia V. de A. (2016) *Práxis Pedagógicas e Saberes Culturais: Diálogos com as professoras Tupinambá de Olivença*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Formação de Professores da Educação Básica – PPGE/DCIE/UESC.

SANTOS TUPINAMBÁ, Marcinéia & MELLO, Flávia C. de (2018) *A Educação Escolar Indígena como Ação Afirmativa e Instrumento de Luta para Valorização e Revitalização da Cultura Indígena — o exemplo Tupinambá de Olivença* In AÇÕES AFIRMATIVAS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: DINÂMICAS E PERSPECTIVAS. Editus, UESC, Ilhéus. (no prelo).

SANTANA, Valdir & COHN, Clarice (2016) "Formas de Estar na Cultura na e pela Escola: o caso dos indígenas Tupinambá de Olivença/ BA". In: *Anthropológicas* 27(1):218-244.

TASSINARI, Antonella M. I. (2008) "A educação escolar indígena no contexto do Antropologia Brasileira". In: *Ilha – Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 217-244.

VIEGAS, Susana (2009) *Relatório Circunstanciado para Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença,* FUNAI.

_____. (2007) *Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 003. 'Catch me if you can': archives, collections, memories and heritage in arts, design and fashion

UMA COLEÇÃO EM PROCESSO: DESAFIOS PRESENTES NA ETNOBIOGRAFIA VISUAL DO ARTISTA HÉLIO RÔLA

Flávia Fernanda Fernandes[1]
Kadma Marques Rodrigues[2]

Resumo

Este artigo trata dos desafios presentes na realização de uma etnobiografia, cujo substrato fundamental são as imagens relativas às obras do artista visual Hélio Rôla. O processo de pesquisa, que envolve um diálogo entre as obras que constituem o acervo do artista e sua trajetória, confere relevo à complexidade e às problemáticas típicas da arte contemporânea, bem como, opõe-se às lógicas tradicionais de organização de acervos. Como fio condutor da pesquisa, encontra-se um artista que se define como múltiplo e que produz diariamente, em diversas frentes e técnicas, criando muitas vezes artes efêmeras e que se transformam ao longo do tempo. Neste sentido, é possível compreender que muitas histórias podem ser contadas a partir de seu acervo e que a sua trajetória, longe de ser algo linear, configura-se ao final como um caleidoscópio de possibilidades, mutantes e instáveis. O artista foge de uma definição estilística e se lança em variados suportes, o que configura uma identidade errática, cujo percurso, pode ser narrado a partir de diferentes lógicas de catalogação. A pesquisa entrelaça imagem e discurso, com o intuito de contribuir para a formulação de uma metodologia de pesquisa em sociologia da arte, a qual envolva a obra de arte e sua complexidade; assim como, para a ampliação dos limites da antropologia e da sociologia, no que concerne à uma análise aprofundada do processo de pesquisa no campo das artes visuais.

Palavras-chave: Etnobiografia visual, Artes Visuais, Antropologia Visual

A COLLECTION IN PROCESS: CHALLENGES PRESENT IN ETHNOBIOGRAPHY IN IMAGES BY VISUAL ARTIST HÉLIO RÔLA

Abstract

This article deals with the challenges present in the realization of an ethnobiography, whose fundamental substrate is the images related to the works of the visual artist Hélio Rôla. The research process, which involves a dialogue between the works that constitute the collection of the artist and his biography, highlights the complexity and problems typical of contemporary art, as well as, puts in check the traditional logics of collection organization. As the guiding thread of the research, there is an artist who defines himself as multiple and produces daily,

[1] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará, bolsista CAPES. E-mail: flaviacientista@gmail.com
[2] Professora Doutora no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará.

on several fronts and techniques, often creating ephemeral and transforming art over time. In this sense, it is possible to understand that many stories can be told from his collection and that his trajectory, far from being something linear, configures in the end like a kaleidoscope of possibilities, mutants and unstable. The artist escapes from a stylistic definition and launches in various supports, which configures an erratic identity, whose course, can be narrated from different logics of cataloging. The research intertwines image and discourse, with the intention of contributing to a methodology of research in sociology of art, involving the work of art and its complexity, as well as contributing to the understanding of the limits of anthropology and sociology, requiring a thorough analysis of the research process in the field of visual arts.

Keywords: Visual Ethnobiography, Visual Arts, Visual Antropology

INTRODUÇÃO

Na etnobiografia de um artista, qual o papel das imagens por ele produzidas? Quais desafios esses objetos densos impõem ao olhar sociológico? Diante da tela acima, que integra a série "Iracema by Night", pessoas, casas, carros, barcos e outros elementos compostos de modo não hierárquico, são apresentados a partir da perspectiva do artista. Este, explicita o quadro como o domínio de seu olhar, dando a ver suas grossas lentes em primeiro plano. Neste caso, as imagens parecem se impor. Seria possível ignorá-las?

No percurso dessa pesquisa, que trata da etnobiografia visual do artista Hélio Rôla, inúmeras questões despontam no horizonte sugerindo reflexões que considerem os limites da antropologia e da sociologia, no tocante aos estudos sobre arte e artistas. Essas questões ganham corpo, quando o artista em questão foge às regras tradicionais do campo artístico e suas práticas não podem ser definidas ou enquadradas em um estilo único.

O artista Hélio Rôla é escultor, gravador, desenhista, ilustrador, pintor e médico cientista. Ao longo dos seus 81 anos, em seu discurso afirma-se como artista múltiplo e foge de uma definição estilística para seu fazer artístico. Sua produção é diária e sua casa

ateliê expressa esse movimento. Transita com fluidez entre as galerias e redes sociais, e com a mesma desenvoltura, vai do guache ao Photoshop. É nesse contexto que se configura como artista, utilizando diferentes plataformas para se lançar e diversificados suportes para produzir. Utiliza suas imagens para ilustrar postagens diárias no Facebook, quase sempre acompanhadas de uma reflexão em forma de textos ou poesias, os quais fazem com que suas obras assumam um aceno crítico à sociedade, configurando-se como testemunhos imagéticos de seu engajamento social.

Em seu percurso de mais de meio século dedicado às artes, ele se relaciona com diferentes instituições nas quais estabelece também distintas aproximações: Na universidade, na condição de professor, inseriu a pintura como recurso didático; nos mundos da arte, participa de exposições individuais e coletivas, em museus e galerias de arte. Com o Grupo Aranha, fez história com as pinturas murais na Praia de Iracema, reduto boêmio de Fortaleza. Na atualidade, utiliza intensamente a internet para compartilhar sua arte, sempre com imagens de obras acompanhadas de críticas ou reflexões em torno de temas gerais como política e ciência.

Hélio Rôla se situa exatamente no ponto de tensão entre arte moderna e arte contemporânea, com práticas que dialogam ultrapassando o formalismo modernista, ao passo que também se conecta com os aspectos imprecisos da arte contemporânea.

A escolha do artista para realização da pesquisa deve-se ao fato dele reunir características, nas suas obras e na sua trajetória, que propiciam a reflexão em diversas frentes nos estudos sobre arte como atividade social. O seu percurso na construção da identidade de artista negocia com as regras do campo e se estabelece a partir da produção de heteredoxias, com obras que são utilizadas como suporte para seu engajamento social, e a produção constante e múltipla, que impede uma análise conclusiva de sua obra.

Para avançar nesse horizonte de pesquisa, foi necessário diluir fronteiras disciplinares, articulando antropologia visual e sociologia da arte, com o propósito de abarcar a complexidade da temática, de um processo criativo em movimento, que contemplasse tanto as obras de arte quanto às práticas e o percurso do artista. Este trabalho busca realizar uma articulação entre imagens e textos, compreendendo as imagens como algo além de uma mera representação, mas como um sistema simbólico primordial.

Neste artigo, será tratada sobretudo a problemática imagética, que se configura como principal desafio no âmbito metodológico para realização da pesquisa. Tendo o artista uma coleção própria vasta e múltipla, a análise de sua produção visual não é possível sob uma perspectiva reducionista, cronológica e linear. Desse modo, o desafio está em fazer com que as imagens não tenham um papel meramente ilustrativo, mas como sugere Samain (2014) que a partir das imagens, seja possível a problematização da pesquisa, ou seja, problematizar visualmente as questões que emergem do percurso artístico de Hélio

Rôla e suas obras. Assim a antropologia visual oferece o suporte necessário, sobretudo para a configuração de um olhar para as obras que as contemple em sua integralidade, como objetos de pesquisa produtoras de pensamentos e reflexões.

A seguir serão apresentados os mecanismos selecionados para dar conta desta complexidade na antropologia visual. Esta subsidiará a costura de reflexões no tocante aos desafios da pesquisa a partir de algumas imagens de suas obras e de seu processo artístico. Com inspiração no Atlas Mnemosyne de Aby Warburg[3], serão apresentadas algumas pranchas com imagens de diferentes técnicas, datas e estilos, sem com isso estruturar uma proposta cronológica. A suspensão de uma ordem temporal busca romper com a objetividade que enquadre e reduza as obras ao seu momento de produção, buscando vislumbrar assim a experiência de montagem, que conforme sugere o autor: "constitui uma nova forma de contar a história das artes visuais afastada dos esquemas históricos e estilísticos da crítica acadêmica da arte" (DIDI HUBERMAN, 2011, p.4). Desse modo, é fomentada a potência de encontrar questões fora das classificações habituais, abrindo espaço para um conhecimento que desperte para aspectos da vida e da produção artística, como intensa atividade social, perpetrada por relações atemporais na qual as obras tomam uma posição transversal ao tempo de vida do artista.

A proposta é que elas se conectem e dialoguem entre si, inspirando reflexões sobre a complexidade da produção pictórica de Hélio Rôla, permitindo refletir sobre os modos de pensar imagens e produzir estudos nos âmbitos da sociologia e da antropologia.

COMO CARREGAR UMA METODOLOGIA NAS COSTAS?

[3] Aby Warburg (1866-1929), antropólogo e historiador da arte, judeu-alemão, considerado o pai da iconologia moderna. ,

Parafraseando o título da exposição, com curadoria de Didi-Huberman: "Atlas: Como llevar el mundo a cuestas?", traçamos algumas perspectivas no âmbito metodológico da pesquisa. A obra acima, que integra a série "Inteligência Robótica" de Hélio Rôla, ilustra de certo modo, o processo de bricolagem para o desenvolvimento de uma perspectiva metodológica que articule as engrenagens da antropologia, sociologia e história da arte, de modo sistêmico e ampliado. O ponto de partida adotado dialoga com a produção de Didi-Huberman, principal discípulo de Aby Warburg e para quem o Atlas Mnemosyne é um método profícuo para lidar com a questão das imagens. Para Didi-Huberman: "Fazer um atlas é reconfigurar o espaço, redistribuí-lo, desorientá-lo enfim: deslocá-lo aí onde pensávamos que era contínuo, reuni-lo ali onde supúnhamos que havia fronteiras" (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 4-5).

A ciência de Warburg influenciou os estudos de Michael Baxandall, Carlo Ginsbug, Ernest H. Gombrich, Timothy J. Clark, Pierre Bourdieu e Clifford Geertz, conforme elenca Alves (2005), e segue reverberando nas obras de demais autores relevantes para a compreensão das imagens como Didi-Huberman e Etienne Samain.

O Atlas Mnemosyne representava o anseio de Warburg, por fazer uma história da arte sem palavras, uma história da arte em imagens ou ainda uma "história de fantasmas para pessoas adultas" (DIDI-HUBERMAN, 2013 p. 5). Conforme apresenta Samain "a obra, na época, agrupava da ordem de 79 painéis, reunindo umas 900 imagens (principalmente fotografias em P&B)" (SAMAIN, 2011, p.36). Ainda que inacabado, foi desenvolvido entre 1924 e 1929, era composto por painéis de madeira, cobertos com um tecido preto, sobre os quais eram adicionados imagens e textos relacionados à arte – reproduções de obras de arte, recortes de textos, fotografias. As imagens não eram coladas, apenas "fixadas" de modo a permitir mobilidade e uma constante recomposição da organização e disposição o dos painéis. Didi-Huberman (2011) se refere aos painéis como processos de montagens, que possibilitam construir constelações, na qual se evidenciam as multiplicidades e singularidades a partir do diálogo entre imagens.

Para Didi-Huberman (2011), o Atlas é um dispositivo que permite reconfigurar a organização sensível do mundo, as relações estabelecidas na formação do conhecimento, onde a produção artística é compreendida como um trabalho de montagem que possibilita reordenar as coisas, os lugares e o tempo. Nesse horizonte, é possível visualizar o mundo a partir das suas infinitas composições, onde o tempo não se torna mais o fator definidor do espaço, mas a totalidade espaço-tempo-relações é reconfigurada a partir da multiplicidade de visões, pois o artista assume o papel de "converter tal visibilidade na potência de ver os tempos: um recurso para observar a história, para poder manejar a arqueologia e a crítica política, 'desmontando-a' para imaginar modelos alternativos" (DIDI-HUBERMAN, 2011, p 4.).

Para Giorgio Agamben (2008), Warburg transformou o modo de trabalhar e pensar as imagens, pois incorporou novas questões para sua compreensão, configurando o Atlas como um método fecundo e reconhecido na contemporaneidade. A potência do Atlas reside na subjetividade envolvida na montagem dos painéis de imagens propostas, pois para Didi Huberman (2011) é nessa subjetividade que está a força e a criatividade do método. Desse modo, é possível pensar que, ao realizar a coleta de dados e acompanhar o processo criativo do artista, o pesquisador assume uma posição diante da paleta de cores oferecida pelo artista, filtrando subjetivamente os traços e as formas que "pintam" o processo de análise e escrita.

A perspectiva de análise de Warburg, coloca a imagem não como algo que se define por um conjunto de coordenadas objetivas, tais como iconografia, autor, data, técnica, local. Warburg convida a pensar que uma imagem é uma construção baseada na pluralidade de movimentos históricos, antropológicos e psicológicos que começam e terminam fora dela. Não se trata de um corte preciso em uma linha de tempo, mas no que Didi-Huberman considera um "nó" de temporalidades, pois "ficamos diante da imagem como diante de um tempo complexo" (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 34). O autor ainda esclarece que a obra de arte não pode ser encarada como um "objeto encerrado em sua própria história, mas como ponto de encontro dinâmico" (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 41), onde há um entrelaçamento de historicidades, deslocamentos e sobreposições, relações que revelam a pluralidade da vida a partir de modos de sentir, pensar e agir, o que para Warburg seria o coração da obra.

A partir desse ponto de vista não se torna mais possível pensar a imagem sem considerar a noção de movimento. A criação do Atlas por Warburg "foi a matriz de um desejo de reconfigurar a memória, renunciando a fixar as recordações – as imagens do passado – num relato ordenado ou, pior do que isso, definitivo" (DIDI-HUBERMAN, 2013, p.19-20). A chave que Warburg formula é a compreensão das imagens como portadoras de jogos de força em estado de latência. Nesse horizonte, as imagens não se resumem a objetos do pensamento, mas elementos com os quais é possível pensar o passado, o presente e o futuro.

> A montagem é uma forma de pensar o mundo criando algo diferente. O anacronismo serve para compreender as imagens e montagens nas artes: do ponto de vista do diálogo entre memória, tempo e espaço. O anacronismo coloca a imagem no passado, presente e futuro. Não existe um tempo estático, como do estruturalismo e da semiótica. A imagem ultrapassa o tempo, e o anacronismo criou uma nova concepção da história, na qual o passado vira movimento. (HUAPAYA, 2016 p. 111)

A epistemologia warburguiana sugere que a construção do conhecimento não se dá de modo causal e linear, mas a partir de processos de montagem e espacialização.

Warburg, rompe com o olhar canônico das obras de arte, saindo da margem da tradição, para conceber a arte em sua dimensão antropológica. Desse modo, amplia o horizonte ao olhar para a arte sem se submeter às lógicas dominantes, como quando analisa imagens de contextos culturais e geográficos distintos, sem recorrer à parâmetros formais ou cronológicos.

Na ciência do Atlas, quando se dispõe de imagens com simbologias diferentes, o olhar vai se estabelecer no diálogo entre essas imagens, avançando para além das suas singularidades, para encontrar seus pontos de contato que revelam toda a trama de memória envolvida na construção de imagens, quando o presente toca o passado e vislumbra um futuro precedente, conforme explicita o autor: "a temporalidade das imagens enreda tudo isso numa trama complexa de trajectos indirectos e de transmissões invisíveis, de acontecimentos inesperados e de latências da memória" (DIDI-HUBERMAN, 2011, p.26). Desse modo, Warburg cria as bases que possibilitam um avanço para uma reflexão estética em conexão com a antropologia, sem fronteiras definidas, possibilitando assim tratar de intervalos e diferenças, sem com isso cair nas categorias iconográficas e históricas tradicionais.

> Warburg nos ensina a seguir as pistas mais mundanas, os dados mais imediatos, a nos deixar levar por nossos objetos de pesquisa de modo mais intenso e livre, para alcançar uma superação que de modo algum é redutora ou restrita à racionalidade ou ao espírito, é sistemática e metodicamente preso aos dados concretos tendo como objetivo final a amplitude do entendimento do homem. (ALVES, 2005 p. 18)

No desafio dessa pesquisa, Warburg estimula a refletir: como um trabalho com imagens pode encontrar sua potência, como saber transversal, no âmbito das disciplinas com seus territórios tão definidos? Ao entrar em contato com tal perspectiva, torna-se latente a necessidade de ampliar as fronteiras e produzir zonas de contato interdisciplinares, na qual as imagens transitam com fluidez, apresentando perspectivas de problematização que avançam em direção a uma compreensão sistêmica do que é arte e como manejar cientificamente o olhar para esse objeto de tamanha complexidade.

Assim, a história da arte, ciência que detém uma tradição nesse campo, como a sociologia e a antropologia estão reorientando suas abordagens, já que se tornou claro que o "apego científico à ordem não está preparado para a arte caótica do século XX" (HANS BELTING, 2006, p. 11). A sociologia, particularmente, tem esse desafio latente a ser superado, pois como coloca Martinez (2006) o sociólogo que pretenda utilizar imagens vai se deparar com modelos que surgem a partir de outros campos do conhecimento. Assim precisará retomar aspectos deixados de lado ao longo do tempo, para estabelecer zonas de contato profícuas com outras disciplinas, para manejar o olhar para as imagens e

consequentemente, para as obras de arte, no momento em que estas se tornem ao mesmo tempo método e objeto de estudo.

No âmbito da antropologia, James Clifford reflete no tocante às práticas etnográficas contemporâneas em conexão com as propostas prenhes de mobilidade de Warburg e Didi-Huberman:

> Nós alicerçamos coisas, hoje, numa terra em movimento. Não há mais qualquer lugar de visão panorâmica (o topo das montanhas) de onde se pudessem mapear os processos humanos de vida; não há ponto arquimediano para se representar o mundo. As montanhas se acham em constante movimento. E o mesmo ocorre com as ilhas: por conseguinte, ninguém consegue ocupar sem ambiguidades um mundo cultural fechado de onde se possa partir em jornada para analisar outras culturas. Os processos humanos de vida cada vez mais afetam, dominam, parodiam, traduzem, e subvertem uns aos outros (CLIFFORD, 1986, p. 22)

A prática etnográfica passa por um momento de reorientação no tocante aos modos de pensar e produzir estudos que deem conta da complexidade no campo da arte e das imagens. Nesse ínterim, a experimentação não é somente necessária, mas parte de um processo vital de reinvenção no campo das ciências, onde "vencer a fronteira entre a arte e seu 'pano de fundo' social e cultural requer instrumentos diferentes e objetivos de interpretações diversos. Somente uma atitude de experimentação pode deixar entrever novas respostas" (HANS BELTING, 2006, p. 9 apud SAMAIN, 2011, p. 32).

Samain estimula o olhar voltado para as imagens não apenas como "campos de memória, como arquivos vivos e lugares de desejos, mas ainda, como um terreno de questões, de questionamentos sobre nossa história, apelos (às vezes, gritos) que nos convocam a tomar posição em nome da história humana, em nome do porvir de nosso planeta" (SAMAIN, 2014, p. 53).

Desse modo, Samain (2014, p. 54) sugere um pensamento por imagens, que não se reduza apenas a pensar a imagem, refletindo inclusive sobre o papel do antropólogo e do cientista social, que não deve se restringir à "descrição, ilustração, registro, pela documentação da história presente dos homens e das culturas", mas que a partir da realização dessas atividades, possa compreender as grandes questões do mundo, abrindo possibilidades para reorganizá-las de modo a produzir conhecimentos que sugiram modos alternativos de compreensão.

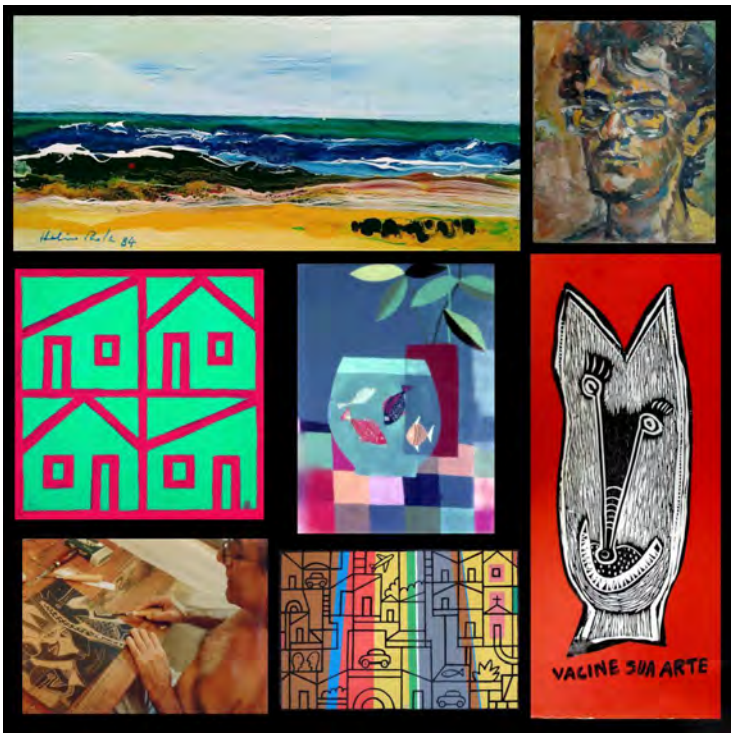
Nesse horizonte, a presente pesquisa encontra sua sustentação a partir de um tripé metodológico que contempla antropologia visual, sociologia e história da arte, em suas abordagens mais recentes, que permita experimentar uma bricolagem interdisciplinar com o intuito de provocar, a partir das imagens e do percurso do artista visual Hélio Rôla, novos modos de trabalhar questões como trajetória artística e obras de arte, sem recorrer exclusivamente à exaustiva descrição histórica dos fatos, nem tampouco, de encerrar

uma montagem histórica e cronológica que abafe a potência do diálogo anacrônico das imagens elaboradas ao longo dos seus 50 anos de produção.

A seguir, serão apresentadas três pranchas produzidas a partir de obras selecionadas no acervo do artista Hélio Rôla, da década de 70 até os dias atuais, experimentando a ideia de montagem do Atlas de Warburg, ainda que com a limitação do virtual[4], na qual as imagens são fixas. A ideia é que a partir das imagens, seja possível refletir e estimular a construção de narrativas sobre o artista e suas obras. A proposta é apresentar as imagens sem título ou data, libertando as obras do tempo e da classificação.

UM ATLAS PARA HÉLIO RÔLA

A partir da realização deste exercício, inspirado no Atlas Mnemosyne, as três pranchas a seguir convidam o olhar do leitor para um passeio, para posteriormente apresentar algumas considerações sobre a experiência.



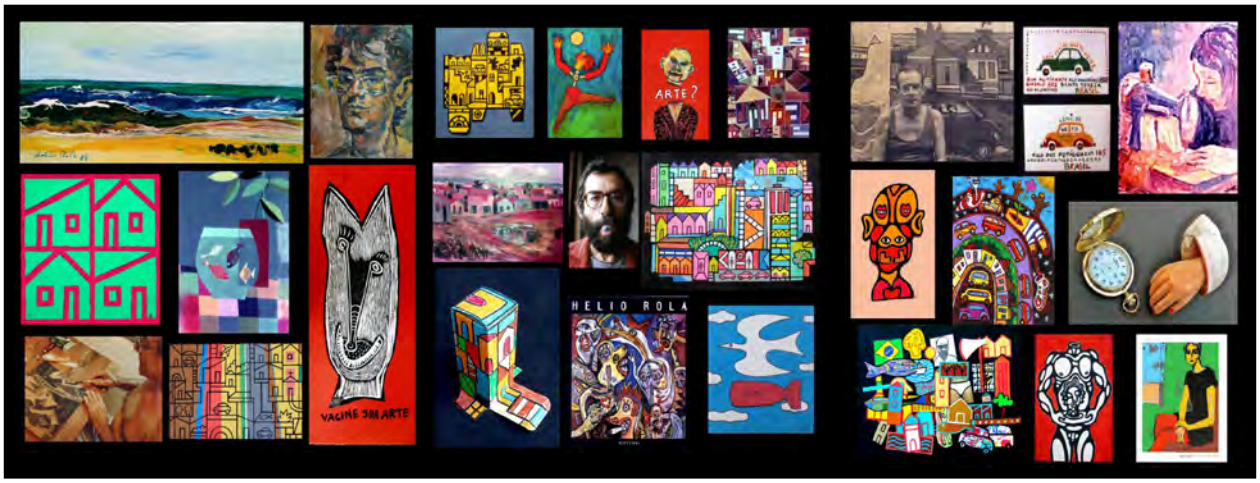
Prancha 1

[4] Na versão final da dissertação, serão utilizadas algumas dessas pranchas (atendendo a mobilidade proposta por Warburg) como metodologia para provocar reflexões e um diálogo com interlocutores, sobre o percurso de Hélio Rôla e suas obras.

Prancha 2

Prancha 3

NARRATIVAS QUE SURGEM DO ATLAS



As narrativas de Hélio Rôla configuradas em cada obra, cedem espaço às narrativas do leitor que ao transitar com seu olhar para as obras, passa a criar vínculos e conexões, sem que isso requeira o conhecimento global do percurso de Hélio e de sua produção pictórica. Desse modo é possível triangular a leitura de mundo do artista, a obra em si e a percepção do observador. Nessa triangulação as imagens são o ponto de convergência entre mundos, são dispositivos que retroalimentam essa conexão entre observador, artista, obra e nesse caso específico, a pesquisadora-curadora das pranchas.

Para realizar tal exercício, busquei no acervo digitalizado do artista, obras heterogêneas de diferentes períodos e técnicas, compreendidas entre os anos 70 e a atualidade. Não há como negar que há uma edição de minha parte, já que ao estudar seu percurso e suas obras, passo a me afeiçoar mais com algumas obras e selecionar outras por seu forte contexto histórico. Ao compartilhar com Hélio a configuração dos painéis, ele tece algumas considerações: "Nesse caso, o tempo perde a operacionalidade, pois são obras de épocas e técnicas distintas, mas que se relacionam entre si. Torna possível uma arte, presentificada, ou seja, obras do passado que se apresentam no tempo presente nos painéis" (HÉLIO ROLA, 10 de julho de 2018). Essa perspectiva de análise de Hélio corrobora com o que nos fala Didi-Huberman (2011), quando sugere que a partir das montagens, o passado entra em movimento, estimulando um pensamento por imagens a partir de um nó de temporalidades.

A metodologia inspirada no Atlas de Warburg se apresenta como um método profícuo para trabalhar com as obras de Hélio Rôla, já que sua produção não é linear e sim rizomática: se apresenta em infinitas ramificações, algumas com mais duração e outras mais efêmeras, que apesar de se distinguirem na técnica ou estilo, se conectam através do artista e suas inquietações ao longo do tempo.

> Os painéis são provocações múltiplas que chamam a atenção para artes distintas, criando uma rede de olhares possíveis. Nesse caso, o tempo perde a operacionalidade, pois são obras de épocas e técnicas diversas, mas que a partir da montagem passam a se relacionar entre si (Hélio Rôla, 10 de julho de 2018)

O exercício se configura como uma possibilidade de realizar um percurso a partir das imagens, que permite o surgimento de novas conexões e narrativas, compreendendo a aleatoriedade heterogênea das imagens, como recurso para exploração de novas perspectivas a partir da produção do artista, sem com isso pretender esgotar ou dar conta da totalidade:

> Numa montagem, diante de um todo, algo sempre fica de fora. Os painéis ou uma exposição, nunca vão dar conta da totalidade das coisas. Sempre é feito um recorte. Os painéis se tornam pequenas "sínteses" incompletas. Cada síntese dessa suscita uma narrativa que depende do observador. O observador vai ver o que pode ver, o que consegue ver e muitas vezes aquilo que nem sabe que vê (Hélio Rôla, 10 de julho de 2018)

Ao solicitar que a palavra sínteses fique entre aspas, Hélio nos coloca diante da dimensão caleidoscópica de sua obra, afinal os painéis não contemplam a totalidade de seu percurso, mas oferecem pistas de sua trajetória em diferentes direções. Ao sair de um discurso cronológico e descritivo das obras, encontramos a potencialidade na relação que as imagens estabelecem entre si, provocando novas maneiras de ver e percebê-las em movimento, ampliando a dimensão de análise e compreensão dos processos criativos, de um percurso artístico e do teor das obras.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A EXPERIÊNCIA

A problemática imagética dessa pesquisa, na qual as obras de arte de Hélio Rôla, são ao mesmo tempo recurso metodológico e objeto de estudo, requerem uma bricolagem criativa que possibilite explorar a complexidade presente na realização de uma etnobiografia visual. Nesse aspecto o Atlas Mnemosyne de Aby Warburg, enquanto recurso metodológico, costurado às reflexões de Didi-Huberman e Etienne Samain, potencializa o trabalho com imagens, atuando como dispositivo para promover uma reflexão a partir das imagens e para além das imagens, o que possibilita a criação de narrativas inovadoras em todos os âmbitos: enquanto pesquisadora, para o próprio artista e para o leitor-observador.

A experiência de montagem que o Atlas sugere, apresenta ainda uma conexão íntima com atividades de cunho artístico como a curadoria, sendo uma experimentação de forte teor antropológico. Essa característica reverbera e amplia as capacidades de compreensão

de um percurso artístico e de um processo criativo, bem como, potencializa um pensar por imagens, nas quais as obras se tornam protagonistas e eixo central de um processo reflexivo e científico. Dotada deste poder, as imagens ampliam as fronteiras ao exigir uma compreensão interdisciplinar, que neste caso, se configura no campo da sociologia, antropologia e história da arte, em suas abordagens mais recentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Caleb Faria. A imagem depois do ritual da serpente. In: XXIX Encontro Anual da ANPOCS – GT 10 Imagens e Sentidos: a produção conhecimento nas ciências sociais. Minas Gerais, 2005. Disponível em: <http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=3710&Itemid=318>. Acesso em: Julho de 2018.

AGAMBEN, Giorgio. "Aby Warburg e a ciência sem nome". In: A potência do pensamento: ensaios e conferências. Tradução: António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BELTING, Hans. O fim da história da arte: uma revisão dez anos depois. Tradução: Rodnei Nascimento. São Paulo: Cosac Naif, 2006.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*: antropologia e literatura no século XX. Organização: José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

DIDI-HUBERMAN, Georges, A imagem sobrevivente: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, Museu de Arte do Rio, 2013.

_____, Georges. Atlas: como llevar el mundo a cuestas? Texto de apresentação da exposição homônima realizada no Museu Reina Sofia, Madri, Março de 2011. Disponível em: <http://www.museoreinasofia.es/sites/default/files/exposiciones/folletos/2010021-fol_es-002-Atlas.pdf>. Acessado em: julho de 2018.

_____, Georges. "Ao passo ligeiro da serva": Saber das imagens, saber excêntrico. In: Ymago. Tradução: R.C. Botelho e R.P. Cabral. Lisboa: KKYM, 2011. Disponível em:< http://www.proymago.pt/Didi-Huberman-Txt-3>. Acessado em: julho de 2018.

HUAPAYA, Cesar. Montagem e Imagem como Paradigma. Revista Brasileira de Estudos da Presença. Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 110-123, jan./abr. 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-266055196>. Acessado em: julho de 2018.

MARTÍNEZ, Amalia Barboza. Sobre el método de la interpretación documental y el uso de las imágenes en la sociología: Karl Mannheim, Aby Warburg y Pierre Bourdieu. Sociedade e Estado, Brasília, vol. 2, n. 2, maio-ago. 2006. p. 391-314. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v21n2/a05v21n2.pdf>. Acessado em: Julho, 2018.

SAMAIN, Etienne. Antropologia, imagens e arte. Um percurso reflexivo a partir de Georges Didi-Huberman, Cadernos de Arte e Antropologia, Vol. 3, No 2 | -1, 47-55, 2014.

_____, Etienne. Como pensam as imagens. Campinas: Editora da Unicamp. 2012.

_____, Etienne. As Mnemosyne(s) de Aby Warburg: Entre Antropologia, Imagem e Arte. Revista Poiésis, n 17, p. 29-51, Jul. de 2011. Disponível em: <http://www.poiesis.uff.br/PDF/poiesis17>. Acessado em: Julho de 2018.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 064. Drawing Rebounds — correspondences between anthropology and drawing

STONE FIELDS, PLAIN FIELDS: OUTLINES

Flávia Rieth
UFPEL

Abstract

Based on the *National Register of Cultural References (INRC) – Campeira Handling in the* ***campos dobrados*** *of Alto Camaquã/RS*, we propose the reflection on the usage of drawing in the research process. INRC is a public policy of the Brazilian State for the acknowledgement and appreciation of the cultural references which Mark the cultural diversity in the construction of a Nation. The Report in the *stone fields* provides a continuity for the reflection on the *plain fields* research. Paying attention to the pampa diversity, the *plain fields* are described by their dense and varied coverage of native grasses species, by the gentle waves of the coxilhas and by the narrow ciliary forests along the watersides. The *stone fields or* ***dobrados*** are characterized by geographical features, ravines and sentry houses with a small and medium-sized herbacious and shrubby coverage forming mosaics of field and forest. In the outlines of these fields, the lines talk about the relationship with the environment based on the different cattle management in Southern Brazil, understood as "*campeira handling*" which covers a group of activities which join work and way of living. Through the drawings we learn to see, to make "things arise" as we link perception, imagination and attention. In this sense, the act of drawing gains importance concerning the work, specially because of the Constant dislocation it produces as it pays attention to the relationships between the beings who dwell these environments.

Keywords: Drawings. Environment. Campeira handling. Brazilian Intangible heritage.

CAMPOS DE PEDRA, CAMPOS LISOS: TRAÇADOS

Resumo

A partir *do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) – Lida Campeira nos campos dobrados do Alto Camaquã/RS*, propõe-se a reflexão da utilização do desenho no processo de pesquisa. O INRC é uma política pública do Estado brasileiro para reconhecimento e valorização das referências culturais que marcam a diversidade cultural na construção da Nação. O Inventário nos *campos de pedra* dá continuidade à reflexão da pesquisa nos *campos lisos*. Atentando para a diversidade do pampa, os *campos lisos* são descritos pela cobertura densa e variada de espécies de gramíneas nativas, pelas ondulações suaves das coxilhas e por estreitas matas ciliares ás margens dos cursos d'água. Já os *campos de pedra ou dobrados* se caracterizam por acidentes geográficos, peraus e guaritas com uma cobertura herbácea e arbustiva de pequeno e médio porte compondo mosaicos de campo e floresta. Nos traçados desses campos, as linhas discorrem sobre as relações com o ambiente a partir dos diferentes manejos pecuários no Sul do Brasil, entendidos como "*lida campeira*" que abarcam um conjunto de atividades que integram trabalho e modo de vida.

Por intermédio dos desenhos aprendemos a ver, a fazer "aparecer coisas" ao vincular percepção, imaginação e atenção. Nesse sentido, o ato de desenhar ganha importância em relação à obra, justamente pelo deslocamento constante que produz ao atentar para as relações entre os entes que habitam os ambientes.

Palavras-chave: Desenhos. Ambiente. Lida campeira. Patrimônio Imaterial brasileiro

A partir do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC): Lida Campeira Nos Campos dobrados do Alto Camaquã/RS[1], propomos a reflexão da utilização do desenho no processo de pesquisa. O Inventário nos campos de pedra dá continuidade à reflexão do INRC da Lida Campeira na Região de Bagé, nos campos lisos, região considerada característica do pampa brasileiro.

O *INRC da Lida Campeira nos campos do Alto Camaquã/RS* se constitui a partir da parceria entre a Associação Para o Desenvolvimento Sustentável do Alto Camaquã (ADAC), o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), órgão responsável por ceder a metodologia do INRC, e a Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), por intermédio do Bacharelado em Antropologia, que executa a pesquisa etnográfica de forma colaborativa – uma criação conjunta que envolve instituições, pesquisadores e coletivos locais – em uma região habitada por populações tradicionais, como pecuaristas familiares, quilombolas e indígenas.

A metodologia do INRC tem como objetivo identificar, documentar, constituir conhecimento sobre a lida campeira visando o registro como Patrimônio Cultural Imaterial brasileiro. Além disso, por se constituir enquanto política pública, busca propor ações de valorização e salvaguarda dos bens inventariados. Esta é uma política pública do Estado brasileiro que visa o reconhecimento da Nação a partir da diversidade cultural.

Acessamos, assim, a *área cultural* do pampa, por meio da lida campeira – conceito êmico que abarca diversas atividades de manejo dos rebanhos. Um modo de vida, que compreende saberes e ofícios, como a *esquila* (na tosa dos ovinos), a *doma*, o *tropeirismo*, a *lida caseira* (na manutenção doméstica e cotidiana das propriedades rurais), o *pastoreio* (na lida com os rebanhos), a *feitura de aramados*, o *ofício do guasqueiro* (fazedor de artefatos e utensílios em couro). Com a extensão do Inventário, somaram-se as atividades do *artesanato em lã*, da lida caseira, do *pastoreio* de ovinos, de caprinos, de bovinos e de equinos para pensarmos a configuração do modo de vida campeiro, enquanto experiência formada pela interação entre agentes (WAGNER, 2010), em contextos de transformação.

Atentando, dessa forma, para a particularidade dos campos de pedra da região do Alto Camaquã, buscamos pensar um pampa diverso e uma lida campeira singular, posto

[1] Compõem a equipe do INRC Lida Campeira nos Campos Dobrados do Alto Camaquã/RS: Flávia Rieth (coordenadora), Daniel Vaz Lima, Vagner Barreto Rodrigues, Juliana Soares, Miriel Bilhalva Herrmann, Adriano Simon (consultor Geografia) e Daiane Loreto de Vargas.

pela relação entre animais humanos e não humanos, as coisas e os ambientes. Enquanto os *campos lisos* são descritos pela cobertura densa e variada de espécies gramíneas nativas, por estreitas matas ciliares às margens dos cursos d'água e pelas ondulações suaves das coxilhas, os *campos de pedra*, ou *dobrados*, caracterizam-se por acidentes geográficos, peraus e *guaritas*, com uma cobertura herbácea e arbustiva de pequeno e médio porte. Um mosaicos de campo e floresta. A região possui riqueza hídrica conformada pela Bacia Hidrográfica do Rio Camaquã. (Projeto INRC Alto Camaquã, 2017).

A região do Alto Camaquã, dos *campos de pedra*, é historicamente descrita como uma região empobrecida, em razão dos campos *sujos*, terras marginais; retórica que encobre o modo de vida das populações tradicionais, uma vez que o manejo do ambiente é considerado como improdutivo. Paradoxalmente é a região em que a riqueza do bioma pampa está mais preservada, justamente pela forma de habitar. Nesse sentido, observando a planta baixa de algumas propriedades do Alto Camaquã, destaca-se o manejo do mato: como quebra-vento e recurso de proteção dos olhos d'água, conforme a propriedade do pecuarista familiar Rudinei Ribeiro de Oliveira, no distrito de Barrocão, Piratini/RS; ou pela continuidade entre o mato, o campo, a quinta e a casa, onde as árvores da quinta são as do mato, como pitangueiras, goiaba do mato e marmeleiro. Conforme Seu Beto, peão campeiro no interior de Bagé, "*casa que não tem quinta é tapera*", casa abandonada.

Aqui, destacam-se as outras possibilidades de manejo dos ambientes que imprimem diferenças nas lidas. Conforme alguns interlocutores da pesquisa, camperiar em *campo liso* é diferente de camperiar nos campos dobrados, onde o *"recorrer o campo"* à cavalo requer uma habilidade do peão campeiro pela proximidade com penhascos e peraus; aqueles que não tem cachorro para juntar os rebanhos ou mesmo buscar os animais no mato não conseguem camperiar. Os animais territorializam, optam por locais, escondem-se para parir. Vera, pecuarista *nas Palmas*, distrito de Bagé/RS diz que: "*esses animais daqui tem conhecimento, não comem miu-miu, embira, timbó (plantas venenosas). O miu-miu destrói a flora do intestino, eles conhecem carrapato. Os animais, eles passam esse conhecimento de pai para filho, eles já tem esse conhecimento. Animal de fora, come*." (Diário de campo, Palmas, Bagé/RS).

Nos traçados dos campos, atentamos para a relação com os ambientes na atividade da pecuária extensiva no Sul do Brasil, em que a criação dos animais é feita à céu aberto, "com alimentação composta em sua maior parte pela rica variedade dos *pastos nativos*, dão origem a uma carne de melhor qualidade nutritiva" (Revista do Produtor/Embrapa Pecuária Sul, ago., p. 6, 2017). Por intermédio dos desenhos aprendemos a ver, a fazer "aparecer coisas", ao vincular a percepção, a imaginação e a atenção (INGOLD: 2015a). Nesse sentido, o ato de desenhar ganha importância em relação à obra, justamente pelo deslocamento constante que produz ao atentar para a reflexão do campo, por meio dos entes que o habitam. Os desenhos compõem o acervo da pesquisa; integram, com

fotografias e descrições etnográficas, as fichas do sítio, do bem inventariado e dos recursos visuais, conforme metodologia do INRC.

O modo de vida campeiro se inventa nas relações estabelecidas na metodologia, pois a leitura do INRC se dá no cruzamento das fichas. Porém, muitas das narrativas e das imagens trazem elementos que transbordam, vazam as formas de registro do inventário e que nos permite conectar a atividade de domesticação dos animais com os campos sujos, cuja sujeira, remete à mistura, ao *mosaico de campo, pedra e mato*. Remete ao selvagem. Esses campos são sujos, também, pela presença da carqueja, que não é alimento para o gado bovino, em contextos onde a qualidade do pasto é fundamental para a qualidade dos rebanhos. Carqueja só as cabritas comem e, por comerem chás, não adoecem.

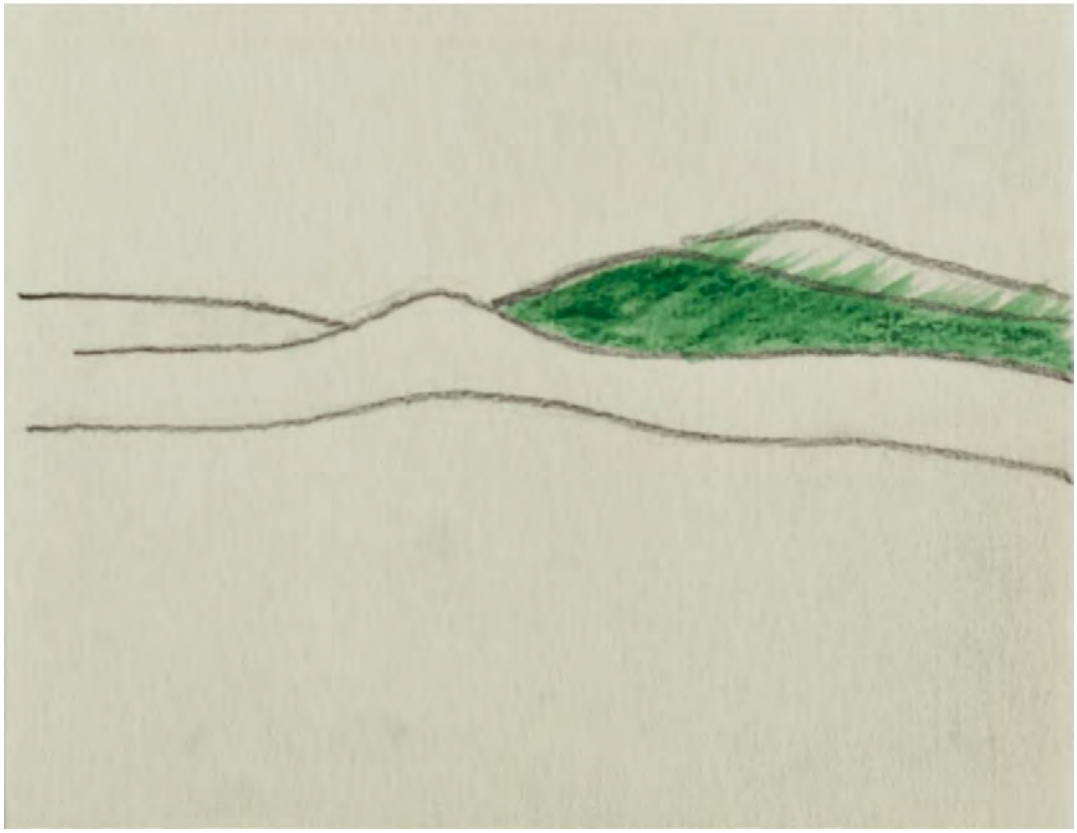
Nos desenhos, observa-se a presença-ausente dos predadores dos rebanhos: os caranchos (*Caracara plancus*), as cobras, o mato, também, potencialmente perigoso, uma vez que os animais se desgarram e ficam mais vulneráveis à predação. A relação com o mato traça as características dos animais dos rebanhos: as cabritas *se vão pro mato*, não têm paradeiro, carregam o risco do asselvajamento quando não são cuidadas pelos campeiros; já as ovelhas não são animais de mato, se enredam nos espinhos e galhos, não conseguem sair do mato e podem morrer. Posto a relação com o mato, aparecem outros animais não domesticáveis: as emas, os pássaros, os veados, as capivaras, os lagartos, as cobras, os zorros (*Lycalopex gymnocercus*).

Em desenhos, destacam-se as relações entre seres que integram-se à região, em uma *permeabilidade mútua e vinculante*, pois "a vida não estará confinada dentro de formas limitadas, mas sim costura o seu caminho pelo mundo ao longo da miríade de linhas de suas relações, sondando cada rachadura ou fenda que possa potencialmente permitir crescimento e movimento". (INGOLD: 2015b, 192).

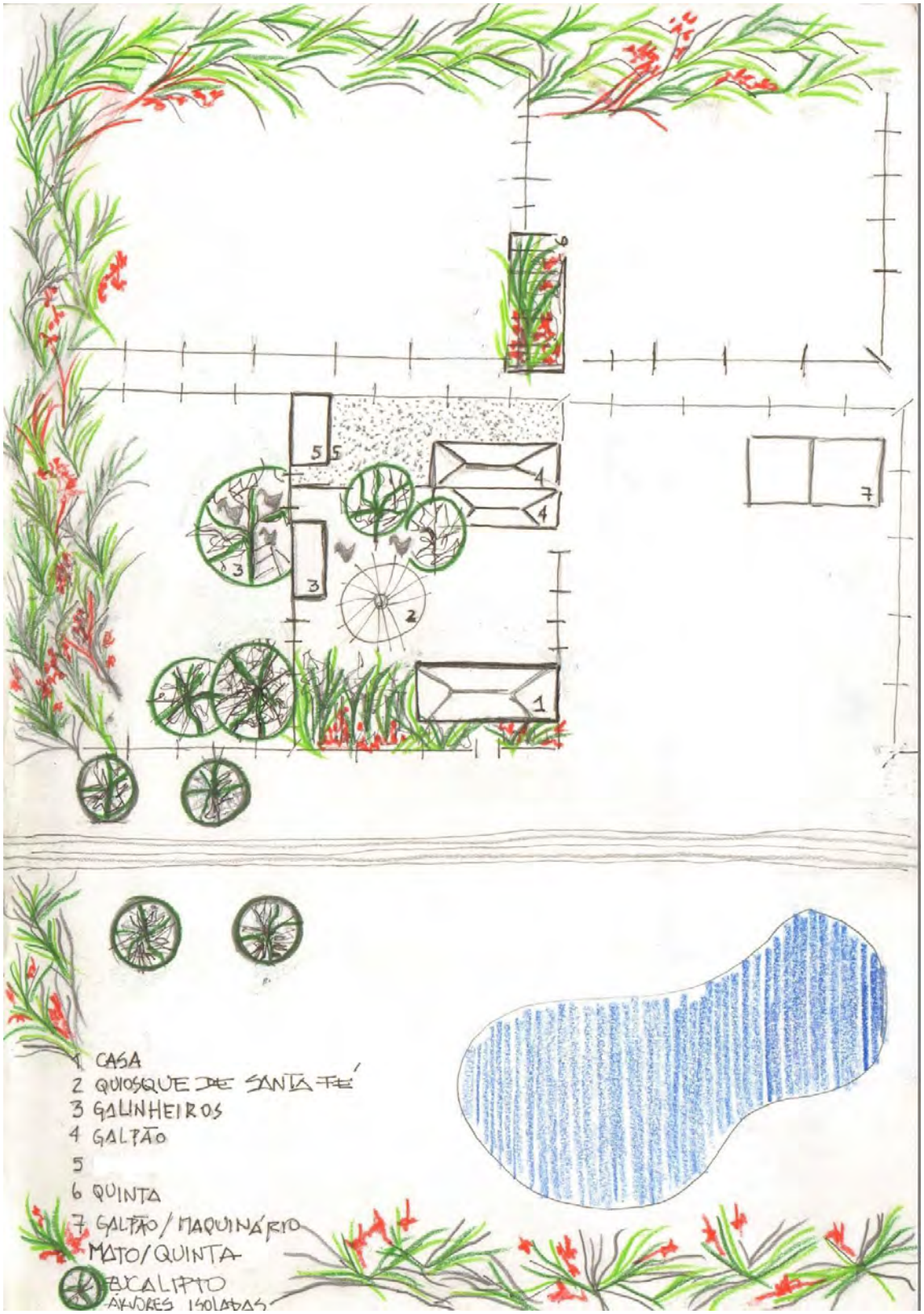
O Rio compõem as memórias e a sociabilidade dos interlocutores. As experiências de infância, de tomar banho no rio, pescar, acampar no verão, nadar se conectam com as memórias do vazamento de rejeitos de mineração na década de 1990, lembranças da mortandade de peixes, do silêncio na beira do rio, no cheiro de podre, nas águas avermelhadas. Márcia Colares, moradora *nas Palmas*, distrito de Bagé/RS, relata que seu pai, já falecido, pode ver a potência da recuperação do rio, dos peixes que voltaram a habitar o Camaquã. Por intermédio do uso da cor, destacam-se, também, os seres. Vê-se o rio serpenteando o mosaico de campo e mato. São muitas as aguadas, importantes para a criação dos rebanhos, nas propriedades familiares. O Rio Camaquã conecta toda a região e a região com o seu entorno.

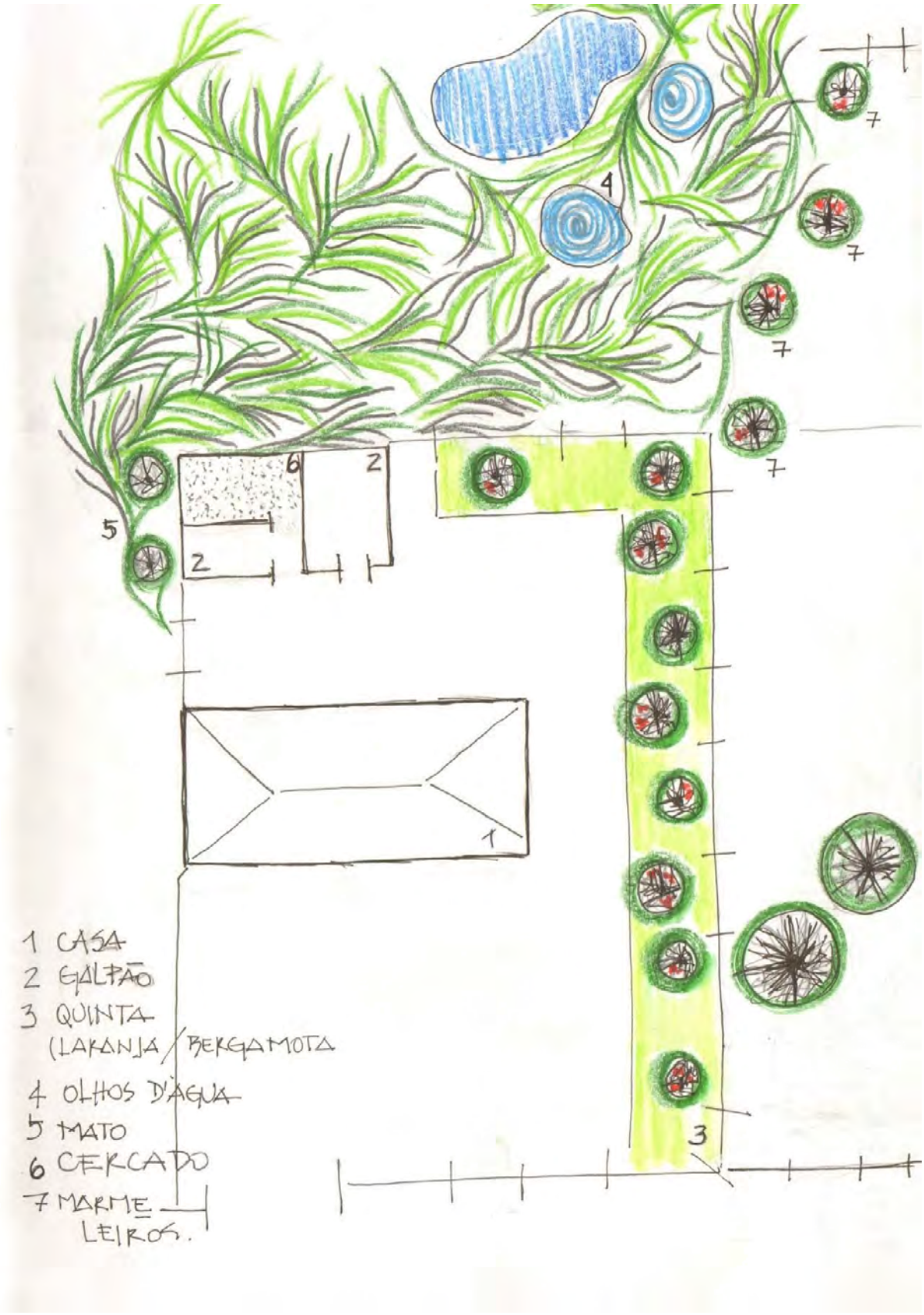
Nesse sentido, o projeto de patrimonialização da lida campeira e a extensão para a região do Alto Camaquã está sendo apropriado pelos colaboradores da pesquisa como um recurso de salvaguarda do Rio Camaquã ameaçado pelos empreendimentos de mineração de chumbo, compreende um modo de vida que historicamente inventa o pampa.

CAMPOS DOBRADOS, CAMPOS LISOS

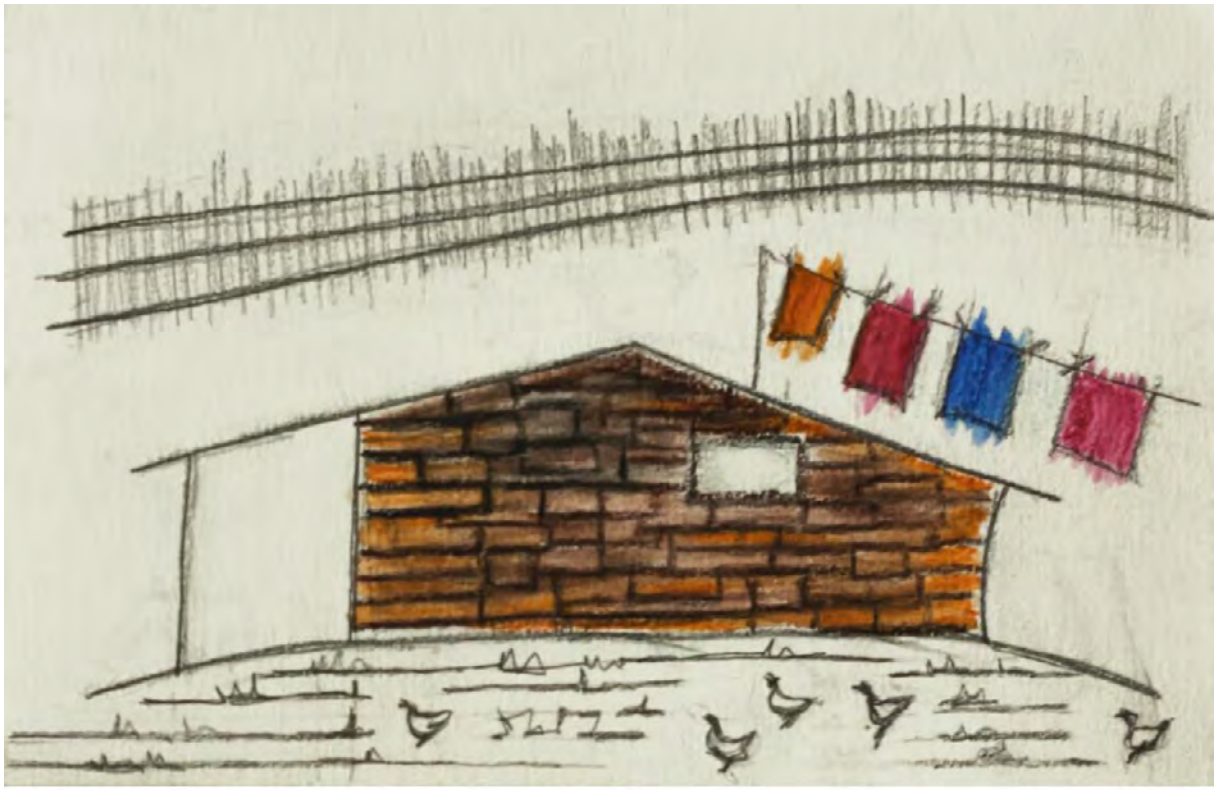


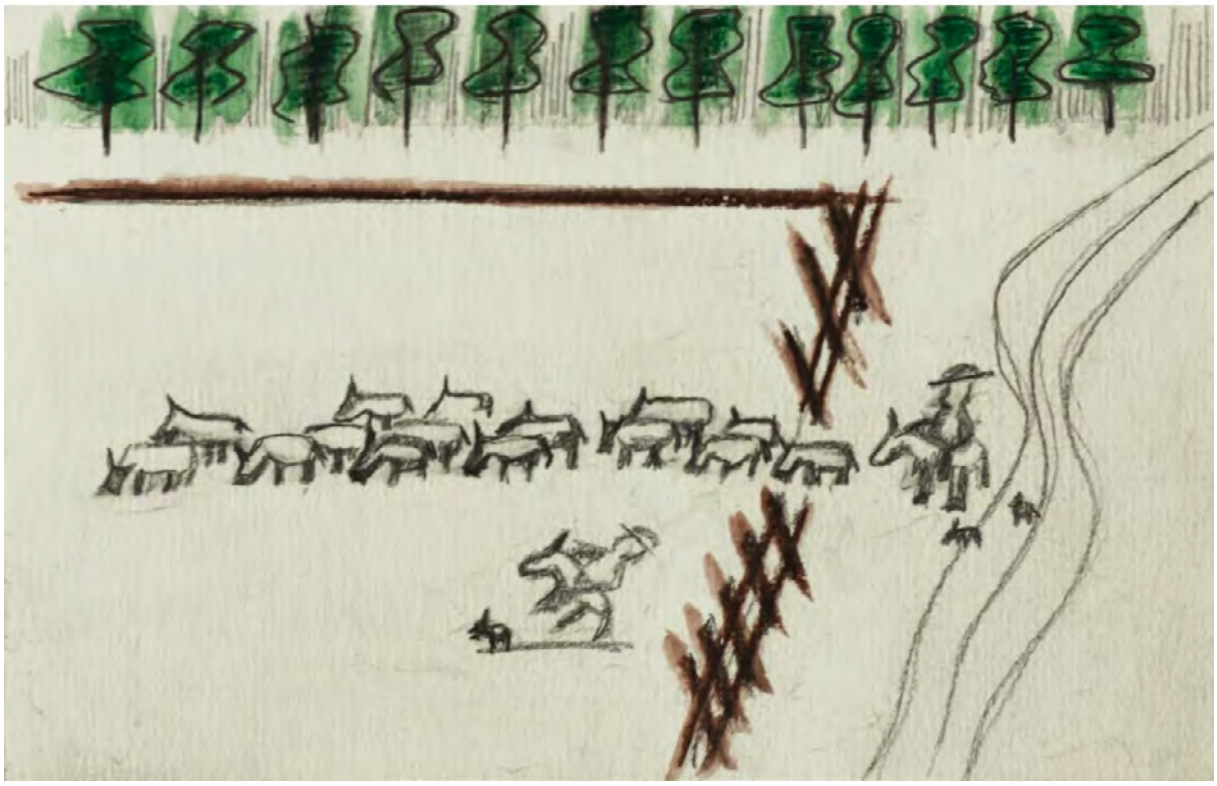
MANEJO DOS CAMPOS, DOS MATOS E DAS QUINTAS

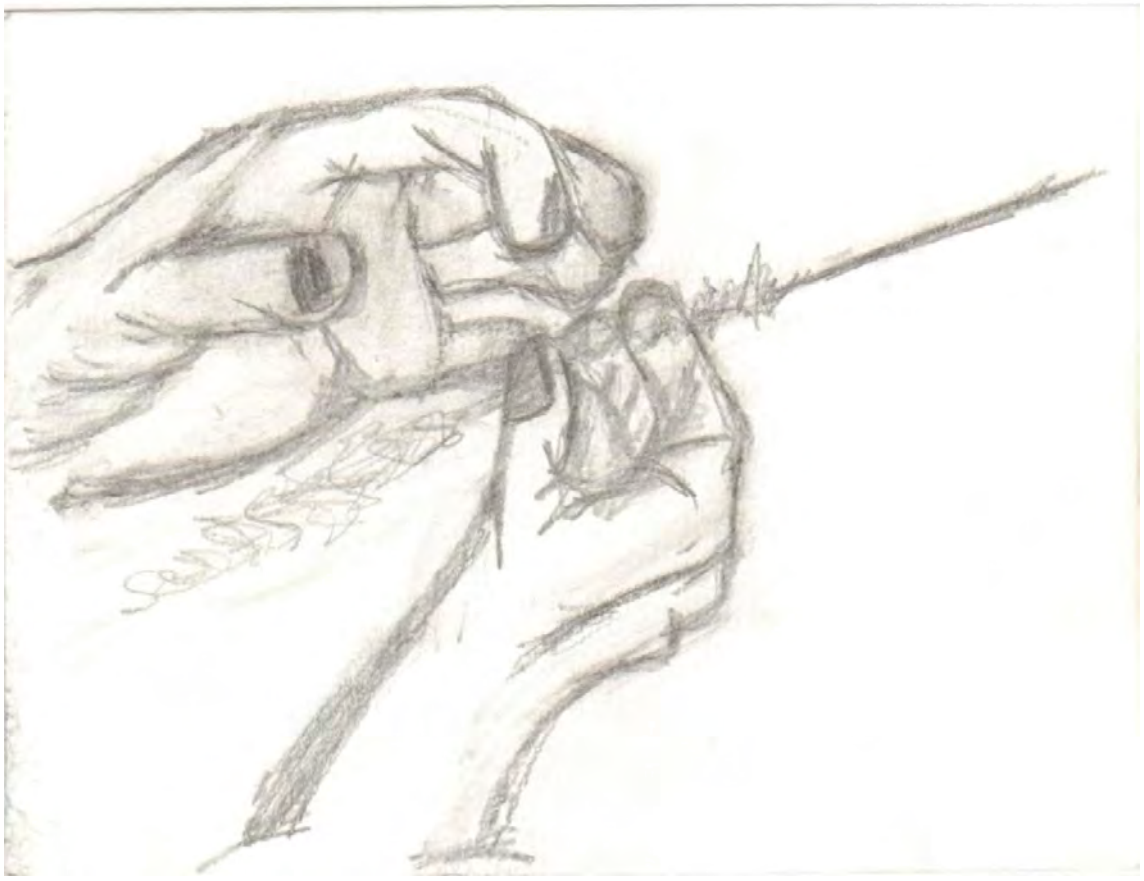



1 CASA
2 GALPÃO
3 QUINTA
(LARANJA / BERGAMOTA
4 OLHOS D'ÁGUA
5 MATO
6 CERCADO
7 MARME-
LEIROS.

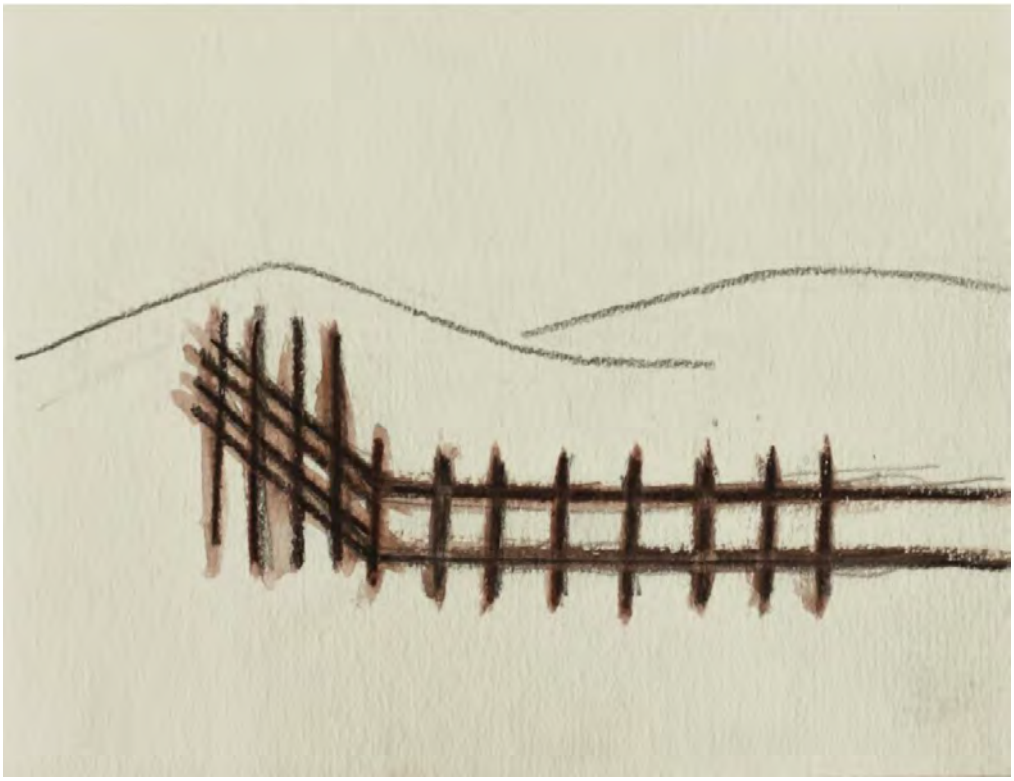
LIDA CAMPEIRA



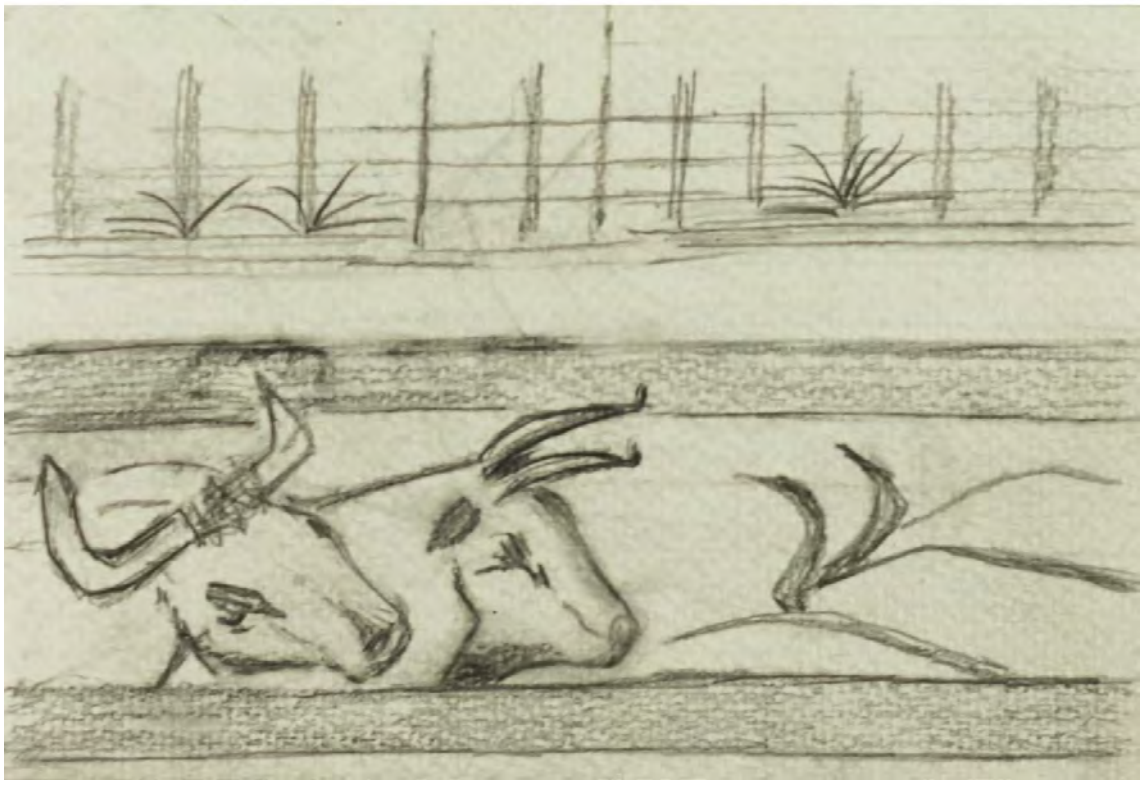




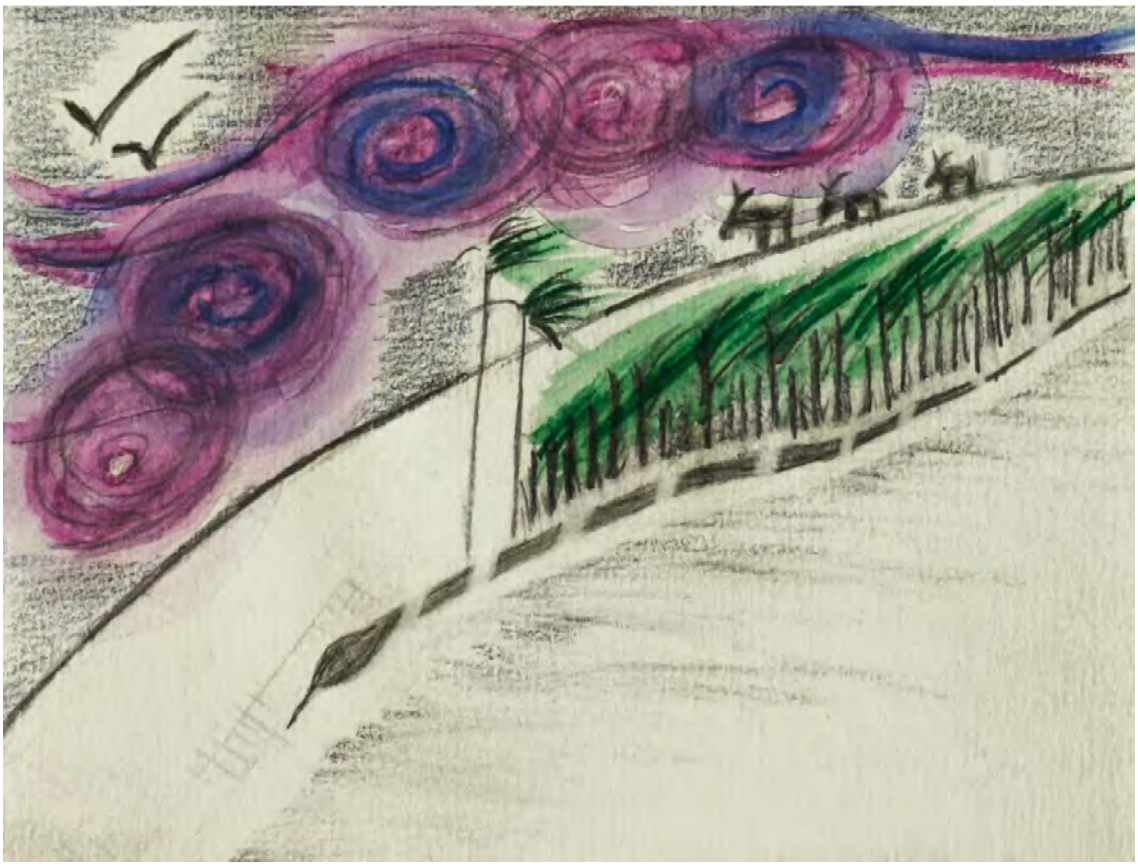
CERCAS

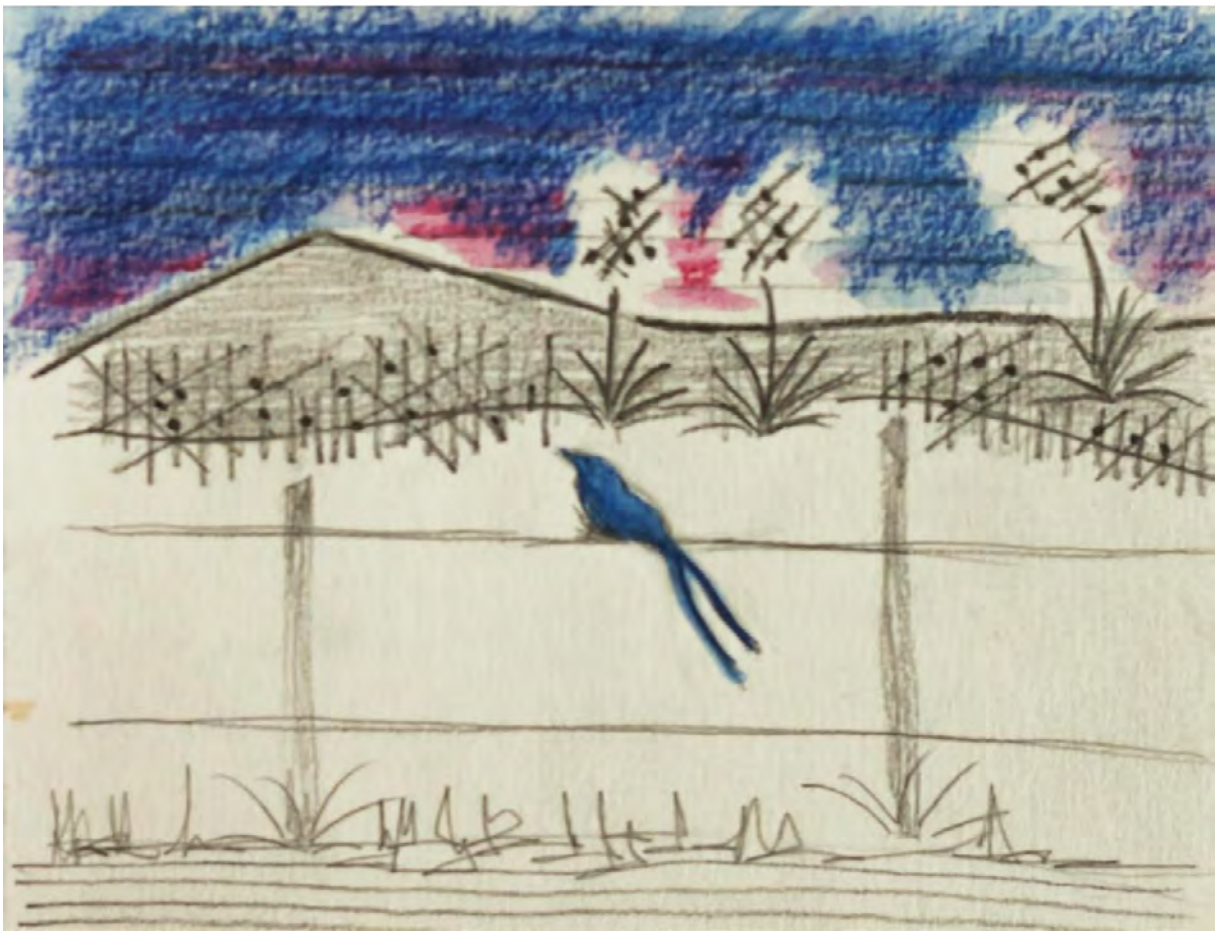


PASTOREIO: ANIMAIS NO CAMPO, ANIMAIS NO BRETE

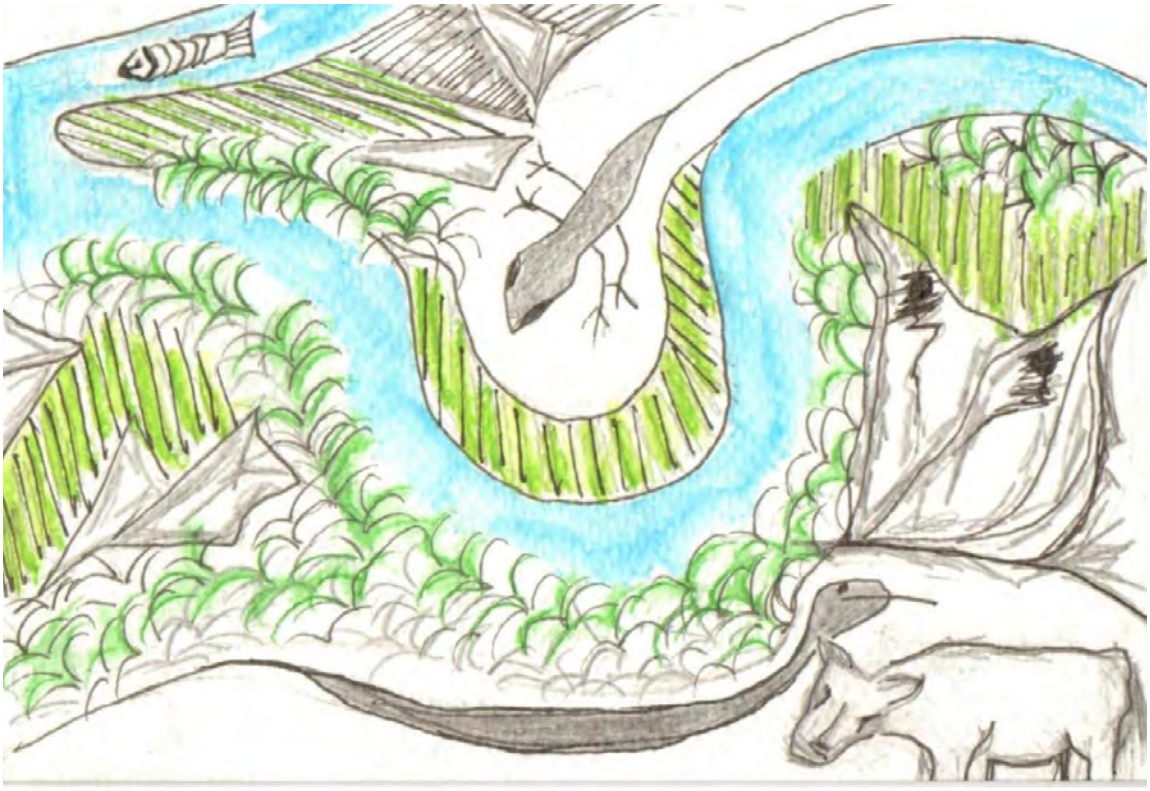


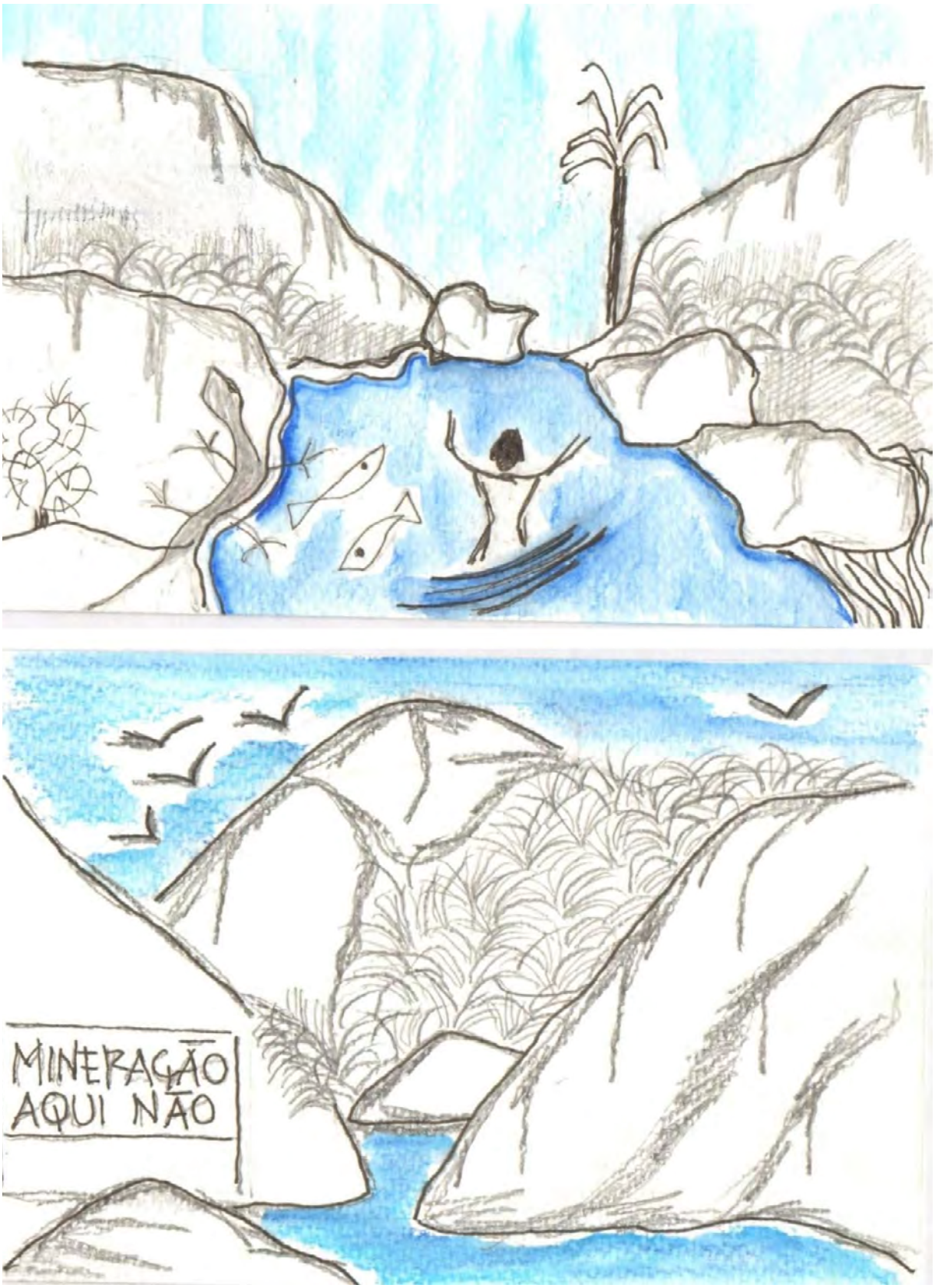
ANIMAIS DO MATO

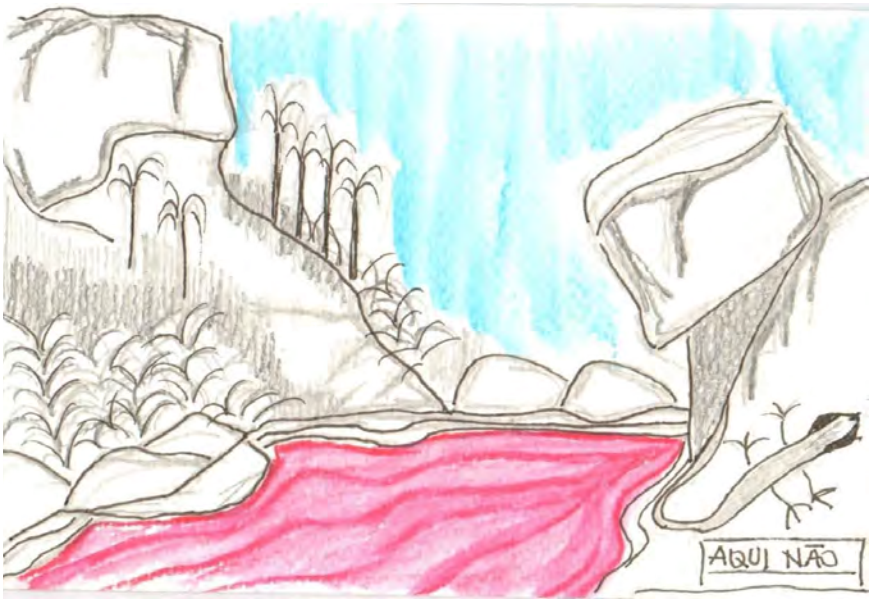




BACIA HIDROGRÁFICA DO RIO CAMAQUÃ: RELAÇÃO ENTRE HUMANOS, ANIMAIS E OBJETOS




MINERAÇÃO
AQUI NÃO



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

INGOLD, Tim. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção.*Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 22, n. 44, p. 21-36, 2015a.

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

RIETH, Flávia; KOSBY, Marília Floôr et al. *Inventário Nacional de Referências Culturais*: Lidas Campeiras na Região de Bagé/RS. Pelotas: Complexo Criativo Flor de Tuna, Relatório v.1 e 2, 2013.

RIETH, Flávia; LIMA, Daniel Vaz; RODRIGUES, Vagner Barreto et al. *Inventário Nacional de Referências Culturais*: Lida Campeira nos Campos Dobrados do Alto Camaquã/RS. Pelotas: UFPel, 2017.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cozac Naify, 2010.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 133. Musical encounters: from ethnographies to entangled histories

EFFECTS OF CULTURAL APPROPRIATIONS IN THE LIGHT OF ETHNOMUSICOLOGY: THE CASE OF THE ROOTS DISC OF THE BAND SEPULTURA

Flávio Garcia[1]
UFMG/PPGMUS
flaviogarcia77@hotmail.com

Abstract

The cultural appropriation question, at the confluence between researches and works in music and subsequent production of materials, as it were, artistic-cultural – of folkloric verve, para-folkloric or the big world music – has occupied many pages of the writings of important thinkers in the field of Anthropology, Anthropology of Music and the Ethnomusicology itself (CARVALHO, 2004 and 2010; SANDRONI, 2007). The arguments, always moving in the direction of the critical review and political-social notes about some positions of cultural agents and scholars, urge to rethink the way how certain aesthetic aspects are exposed of communities or ethnicities that, at start, would act out of 'culture goods' or 'a cultural market'. Having in mind the interference with the characteristics of this type of cultural appropriation, it is intended to undertake a case study, now treating the example of the album's band Sepultura from Minas Gerais Roots of 1996, where such a procedure seems to occur. The disk counts, in some tracks and in its insert, with aesthetic-cultural and sound-musical materials coming from cultures different from the members of aforementioned band, reallocated and stylized in a way different from their context, infirate, 'original'. The investigation, therefore, will be about the way how the Sepultura band appropriated aesthetic-musical elements of indigenous groups and pre-existing afro-descendants, the description of that being constructed by the notions from reference theoretical-procedural of Anthropology, Ethnomusicology or even of what can be called an applied Ethnomusicology (LUHING, 2011 and CAMBRIA, 2004).

Keywords: Cultural appropriation; Applied Ethnomusicology; Sepultura Band.

INTRODUCTION

The present work here stated communicates a search in progress, pointing to a "initial" theme of cultural appropriations. The interest and curiosity about the subject – intrinsically important and present in Brazil's daily routine – appear a lot too by the

[1] Mastermind: Dr. Eduardo Pires Rosse; PPGMUS-UFMG. Scholarship CAPES.

contact and study of texts of Anthropology areas and Ethnomusicology[2], specially, the articles and essays of José Jorge de Carvalho (2004 e 2010), Marc-Antoine Camp (2008), Manuela Carneiro da Cunha (2006), Steven Feld (2005), Angela Lühning (2011) e Carlos Sandroni (2007). The case study about the Roots album (1996) of a band from Minas Gerais called Sepultura, now known and important in the world metal scene, will be the guiding line of this investigation.

The creation of the band Sepultura happened in the middle of 80's by a group of boys of the district of Santa Tereza, in Belo Horizonte. In few years they released three albums with titles and lyrics in English: Bestial Devastation (1985), Morbid Visions (1986) e Schizophrenia (1987), all with support of a independent record label from Minas Gerais Cogumelo Records. After some relative success and the band aiming to reach other audiences mainly the foreign market, comes the opportunity to sign with the Dutch label, based in the US, Roadrunner. In this direction, the albums from this phase are Beneath the Remains (1989), Arise (1991) e Chaos A.D. (1993), which consolidate the band's international career in the segment Death/Trash Metal, subgenre of Metal. All this path, as can been seen, prepares the ground for the launch of Roots (1996), as mentioned above, being the disc of the band that will serve to the case study of the research in question. The first appreciation allows to infer that the album Roots is directed to a Brazilian theme and until then not approached – or practically renegade – in the group's career. This disk, therefore, brought a new perspective to the path of such musicians, in addition to having given Sepultura a great prominence in the media, thus corroborating a huge success and between so-called specialized criticism at the time (BARCINSKI e GOMES, 1999).

According to the interest here – cultural appropriations – it is important to emphasize the fact that on the Roots album the cover and back cover pictures with indigenous faces, the songs themselves use themes or some sound material that refers to Amerindians and Afro-Brazilians aesthetics. As examples of this it is possible to listen to tracks counting, each on in its time, with the participations of representatives of a village Xavante (Pimentel Barbosa – MT); of the Bahia group Timbalada; of the percussionist and producer Carlinhos Brown. However, there where contributions from North American artists, namely Jonathan Davis and David Silveria (Korn); DJ Lethal and Mike Patton (Faith no More), the latter performing a long career in World Rock, all other are from a new Metal scene at the time, called by the specialized media of New Metal.

The use of elements from different cultures, reworked for inclusion in a new musical context, but still reminiscent of their contexts of origin, both by sonority (disc tracks) and

[2] Helping a lot for the initial understanding of the theme, the learning built from participation as a student of isolated discipline, in the classes of "Questões em Etnomusicologia", "Estéticas Ameríndias" and "Etnomusicologia", subjects offered by the Graduate Program of Escola de Minas Gerais (PPGMUS-UFMG – 2016/1 and 2016/2).

by the image path (in the cover and back cover photos) Roots album shows a case of transit of distinctive elements of culture or an even example of cultural appropriation. The type of procedure for the elaboration and presentation of this material – appropriate, recreated, masked [?!] – on the disc, is what it is intended to investigate in the dialogical way with some ethnomusicological questions and anthropological notes.

CASES AND EFFECTS OF CULTURAL APPROPRIATIONS

The question of cultural appropriation, among the works of music research and subsequent material productions, sometimes artistic-cultural of folkloric inspirations, para-folkloric, sometimes of the great World Music itself, has occupied many pages of the writings of several important thinkers in the area of Anthropology, Anthropology of Music and also of Ethnomusicology (CARVALHO, 2004 and 2010; SANDRONI, 2007). The premises, always pointing in a direction of critical revision and social-political questions about some cultural agents and scholars, stimulate the rethinking of the way some aesthetic aspects of communities or ethnic groups are expose that would initially act in another logic of 'culture goods' or 'cultural market'.

In this direction, Carvalho (2010) points out that when fashion and cliches dictated by the entertainment industry begin to decline, there is a demand for the same industry by elements from other cultures, usually those described as exotic, who can see their rituals, parties, tools and so many things transformed into a kind of 'new' product for a 'market'. The anthropologist in citation, in an incisive way, criticizes what he calls "spectacularization" and "cannibalization" [3] of the "traditional cultural forms" of various people or of various "popular cultures", and this, more closely, in indigenous Latin America and afro-descendent (Carvalho, 2010, p. 40). According to its text, this type of appropriation of 'cultural goods' is more common than is usually imagined.

As examples of this procedure considered critically above, we have the notes of Camp (2008), which recalls the case of the song *"Kuenda"*, traditional in the repertoire of the *catopê* ritual group of the district of Milho Verde (Country of Serro/MG), appropriate by the producer of the soundtrack of the famous soup opera *"Xica da Silva":* in this appropriation, however, the whole characteristic of the music of that tradition was modified, and it is possible to say that even the expression of ancestral belonging and religiosity implicit in it is not even glimpsed by the television version. Another example of a similar procedure would be Milton Nascimento's album *"Tambores de Minas"* (1997), which features elements

[3] In Carvalho (2004) the idea of "cannibalization" of cultural elements is presented with clarity. The concept used by the anthropologist is a clear allusion and critique of the commonly named "anthropophagy" of Brazilian Modernism, which has served as a basis for many cases of symbolic aggression against various people.

of popular music from Minas Gerais – such as the *Congado* – but only as another prop in the midst of choreography, lighting, costume presenting an ecological and cultural discourse according to Pacheco's (2014) criticism. We can also cite the controversial case of *"Quixabeira"* where Antônio Carlos Santos de Freitas, Carlinhos Brown, was one of the protagonists (or antagonists) in which the music had been expropriated of farmers of the backwoods of Bahia, and was transformed in one of the national hits, at the time of the carnival of 1998, by the Bahia band of *Axé Music* "Cheiro de Amor". (See Sandroni, 2007).

Thus, we observe that this type of appropriation is more common than we can imagine, even before Roots, as described in Louise Meintjes (1990), on Graceland (1986), with which the American singer Paul Simon uses cultural elements of South Africa. A few years later, Steven Feld (2005) in his text that became a classical of the Ethnomusicological literature, "a sweet lullaby for World Music", narrates, among other questions, the various appropriations suffered by the song *Rorogwela* coming from the Solomon Islands. Basically, all the facts corroborate for a critique about the World Music marketing category that promises a stardom of their communities, but are only linked to profitability in the end. Therefore, completing more than twenty years of the production of this Sepultura's album, several discussions were made on the theme "cultural appropriations" over the years.

THE METAL SCENE OF BELO HORIZONTE: A PREAMBLE

The concept of "Scenes" is, in many ways, similar to the concept that Howard Becker calls the worlds of art. Becker is a Sociologist representing the second generation of the Chicago school, and author of extensive work. Among his many books is "World of Art (1982)" where he developed sociological research on the professions involved in the field of the arts, it is an investigation focused on the social organization of what the author qualifies for worlds of art, pointing out the importance of all domains and actors that surround, compose and support, in a variety of ways, the creation and diffusion of works of art, addressing the importance of authorship, occasional conflict between artists and specialized support groups, adaptability to conventions and nonconformity of creators, the different public, the market, the importance of human resources and support staff, the universe of distribution, commercialization, critics, among many other issues that surround the worlds of art.

The scene or the movement, as its interlocutors called it, arises in Belo Horizonte in the mid 80's, being sprayed by the capital is in fact a reflection of a major event because, according to Carvalho Martins et al:

> Heavy metal is a global musical phenomenon […] being recognized and having adherents in practically all the countries and regions of the world. Some of the major bands of the style fill entire stadiums around the world taking thousands of people to the ecstasy. It has its cradle very much in Europe (more specifically in England) and in the US. It comes mainly from rock n' roll and blues, but shows influences from rhythm & blues, jazz, classical and erudite music, baroque music, and country music. Among the first bands to be called heavy metal are the Black Sabbath, considered the precursor of the style and whose origin refers to the English working class of the 60's. (CARVALHO MARTINS, et al. 2015, p.4)

However, the denial of regional cultures, the traditional Catholic religiosity of the people of Minas Gerais and the oppressive polices of the media served as levers of the youthful sentiment of the time. These youngsters found, as indicated by Oliveira et al. (2003, p.63), in semi-structured groups, formed by individuals with approximate common identification in rituals and cultural elements, the so-called 'urban tribes', a point of support to express their ideals. These tribes are tune-ups that share tastes and leisure in common. In the case of the metal movement, the objective was to transgress the social patterns dictated at the time, responding in the form of noises, distorted guitars, guttural chants and drums with "aggressive" beats accompanying all this catharsis against an imaginary ideal of Minas Gerais music that was no longer that transgressor of the 70's anymore. Also according to Oliveira et al:

> It is important to point out that the ways in which these new youth groups mark their social insertion – by their often exotic image, their own discursive forms and singular patterns of behavior – express the way in which new generations incorporate and are affected by the socioeconomic and cultural transformations of contemporaneity. (OLIVEIRA, et al. 2003, p.64)

In this context, a group of boys from the neighborhood Santa Tereza, from a metal band, being just one more among many others at that time. Sepultura was the name chosen by the founding brothers, Massimiliano Antônio Cavalera (Max) and Igor Graziano Cavalera, with 13 and 12 years of age, respectively. Among several difficulties of the beginning of formation, this primordial stabilizes with Jairo "Tormentor" Guedez on guitar, Paulo Xisto Pinto Jr. on bass, Igor Cavalera on drums and Max Cavalera on guitar and vocals. A major factor in the affirmation of movement was the support of a small record store specialized in international Rock and Metal – Cogumelo – that became a record label, distributor and the first independent label in the national Punk and Metal music scene. As a label, Cogumelo encouraged several groups to develop and professionalize their musical performances, transforming them into a consumer product for that niche market. Cogumelo hired the bands, helped in the production of the records and sold in the store itself, in addition to distributing to other states exporting the bands of Metal/Punk. In this sense, the Metal movement of Belo Horizonte expands as in the Becker's concept of worlds of art.

BETWEEN THE LINES OF ROOTS?!

The Argentine Sociologist, Néstor Garcia Canclini, in answering the question of the innovation of *decollection*, of *deterritorialization*, and post-modern hybridity, is as follows: "Artistic practices now lack consistent paradigms. Modern artists and writers innovate, after models, or replace them with other, but always have *references of legitimacy.*" (Garcia Canclini, 2015, p. 328)

On the question of the hybridism investigated in his work, from the related transformations between tradition, cultural modernism and socioeconomic modernization in the Latin American scope, Canclini points out that:

> Hybridization foes a long way in Latin American cultures. We must remember the syncretic forms crated by the Spanish and Portuguese matrices with the indigenous figuration. In the projects of independence and national development, we have seen the struggle to reconcile cultural modernism with economic semi modernization, both with persistent traditions. (GARCIA CANCLINI, 2015, p.326)

Still quoting Canclini, "*decollection* and *deterritorialization* have antecedents in utopian reflections and practices of artists and intellectuals." (Garcia Canclini, 2015, p. 326). The author brings as one of the examples the aesthetic manifesto Brazilian anthropophagus published in 1928-1929. According to Carvalho, (2010, p.64), "This zigzag of hybridism reached its apex in the modernist movement of the twenties of the last century, outlining, as an ideological testament, the Anthropophagic Manifesto by Oswald de Andrade." Between the question of hybridism and appropriations, Carvalho is incisive in saying that:

> The famous anthropophagic motto "I'm only interested in what's not mine" affirmed a kind of uncontested right of elite artists and intellectuals to remove any and all elements of indigenous nations, Afro-Brazilian traditions and so-called folklore in general, and included them into their works and their public performances. All in the name of a national unity that was decreed by this same elite, without any consultation or combination with the popular classes. (CARVALHO, 2010, p.65)

This is the historical setting where Roots emerges for band maintenance in the worldwide Metal market, a dichotomous relationship between local characteristics to locate in a global market. In this direction, Kahn-Harris (2000, p.20) recounts that after the band Sepultura settled in the American city of Phoenix, Arizona, helping to move an entire global metal scene, the market stares, around 1990, turn to another type of musical production in the metal, the one that attended by a nationality or own culture. Then, an alleged "authenticity" became a constant for several groups that sought a prominence in the world Metal scene inserted in the aforementioned local-global dichotomy. Examples

of this are the Scandinavian groups, who have implemented a nationalist campaign of their music, creating new subgenres such as *Viking Metal*.

The album Roots (1996) incorporates elements of the music of Brazilian communities outside a cultural trade axis, counting, for example, on the effective (or performative) participation of Xavante members – from the Pimentel Barbosa/MT Village – in two tracks (n. 11 and 12). In addition to this indigenous people, the group from Bahia Timbalada and the singer/percussionist Carlinhos Brown has a participation in the album.[4] There entries go back to the famous myth of the three races[5], where we have representations of indigenous, black and European, in the album in question. Considering the above examples, brought to the fore by Carvalho, Camp and Pacheco, in close approximation to the Roots case, the following questions arise: the use of elements of Amerindian and Afro-Brazilian culture in this Sepultura album can be compared with the *"Kuenda"* (1996) commonly named appropriation process and with the production of *"Tambores de Minas"* (1997)? In affirmative case, Roots and the other examples would not be episodes – much more than of a musical synthesis or an intercultural aesthetic dialogue – of an asymmetrical appropriation that would even lead to a stereotyped[6] reading of popular or traditional cultures?

Besides that, it is possible to inquire about the use of constituent parts of an Amerindian and Afro-Brazilian aesthetic, bringing in fact a notorious success and visibility for the band in a record market. If there was so much success in this musician-cultural endeavor (the album), was there any counterpart to this for these ethnic groups who provided 'matrices of cultural goods'? What would have been such counterparts? These questions echo, once again, with the ideas of José Jorge de Carvalho, when he observes that:

> To revise the modernist ideology of anthropophagy is to question the political legitimacy of an artist who approaches the popular arts with and exclusive intention of collecting data to stimulate and give body to his aesthetic inspiration. Far from this romanticized model, a well-intentioned appropriation of the traditions of the other, the practice of cultural anthropophagy is a calculated and pragmatic activity, which necessarily involves the establishment of strategic,

[4] These appearances on the album Roots gave to Sepultura, besides several prizes, a notable opening in the phonographic market. The band even reached the 27th position in the Billboard 200 list, being interestingly classified in the World Music category and not only in the genre and subgenre related to the Metal (Rock) – this fact calls for attention and deserves more detailed analysis and in depth a posteriori. In this regard see: http://www.billboard.com/artist/278656/sepultura/chart>. Accessed on Jul 26, 2018.

[5] The myth of the three races is related to the poem by Olavo Bilac (1865-1928), Música Brasilera, where the author narrates the misadventures of three sad races exiled: the blacks, the Portuguese and the indigenous. This ideology was used as a way to qualify the miscegenation in Brazil seeking to legitimize a notion of Brazilianness from the fusion of these three races. This myth is widely criticized by several scholars, since the historical places where the indigenous and the blacks were placed are social invisibility and peripheral roles. (See Ortiz, 2006)

[6] The expediency of this 'stereotyped reading' – and the stereotypes themselves – refers to a common-sense attitude which, inadvertently and in many cases, bases its descriptions and notes only on unsubstantiated assumptions about a particular group, ethnicity or culture, usually grounding speeches even derogatory. The examples of this, about indigenous people and Afro-Brazilian manifestations, are many.

> commercial and/or political links with popular culture groups, with the purpose of producing events, recording CDs, filming DVDs, publishing books, leaflets; and sometimes […] present themselves in middle-class contexts with the repertoire of this groups. (CARVALHO, 2010, p. 67).

Consequently, while reading Carvalho (2010), when and artist extracts a traditional Afro-Brazilian or indigenous cultural form, there is an almost "cannibalization" of that culture. The incorporation and insertion in his work, then, bring a re-signification and re-contextualization of what was once part of the native cultures. The Sepultura band spent two days, with all its technical staff, in the Xavante village of Pimentel Barbosa where the two pieces were produced and recorded with the active participation of some natives; in addition to photographic and videographic materials related to the album Roots. Certainly, these mentioned two days were of 'data collection' of the musicians and technicians in the indigenous territory… But was those 48 hours really have been sufficient for true dialogue and effective understanding between the natives there and the music producers on the other side? And how much time was spent to contact and apprehend Timbalada's music? The questions like that last on mentioned – besides those above – that motivated the research, in which one intends to understand something about the question of cultural appropriations having as a prototype of example of this the mentioned album Roots. The cover of the album alone would merit a chapter apart for its symbolisms, meanings and signifiers, as well as any visual and aesthetic question used in the elaboration of the album marketing. According to Carvalho (2010, p.46), the limelight of world industry turns to the "exotic" and transforms them too into new tradable symbolic and aesthetic goods, thus giving profits and dividends to entrepreneurs and producers. After all, the cover matrix already brings in the unconscious what the real ultimate goal ultimately is. However, can be seen on the cover art of the album in question, stamping an indigenous face inspired by the old bill of thousand cruzeiros, adapted by graphic artist Michael R. Whelan:

Pic. 1 – Bill of a thousand cruzeiros.

Pic. 2 – Cover of the Sepultura's album, Roots (1996).

Observing the track Itsari for example, according to Sepultura's promotional material, means "roots" in the Xavante language, the percussive elements and the songs of the village are added to the guitars of the band. Already "the track Roots Bloody Roots remits to the origin of the metal paraphrasing the title of the album Sabbath Bloody Sabbath (1973), of the English band Black Sabbath, heavy-metal's founder" (Sobrinho, 2013, p.45). Similar tittle used by the Irish band U2 on the track, Sunday Bloody Sunday (1983).

CONSIDERATIONS

The research is still ongoing, but it is already possible to glimpse some hypotheses in question. The album Roots and the modernist anthropophagic ideas, both think the national and a synthesis between the popular (root) and an international (classic, popular) art. However, they are almost inverse paths. The Modernist Mário de Andrade, for example, appropriates artistic cultural elements of the popular universe and inserts in a universal language. Sepultura – Roots – from a universal language walks to (descends) a popular one. For Mário de Andrade went up a notch, for Roots not, only makes a synthesis that leaves the Brazilian Metal. The indigenous stamp, symbolically, the indigenous and the Afro occupy the same "place", which on the cover and back cover the indigenous even occupy more. In the sonorous moment, in the video clips the indigenous (practically) disappear as in the text of Feld (2005). It seems the music is so far away that it does not even merge. The most important thing, anyway, is to have a kind of stamp/seal, more than an approximation of fact with the indigenous musical horizon.

Is it then that there is a lack of appropriation and an expropriation? What other notions should be studied and put face to face with the idea of cultural appropriation so that you also to think of alternatives to understand examples such as Roots? Hybridism?… Globalization?… Enculturation?... In order to understand if there was some kind of appropriation in its different concepts, arguments and implications it is important to observe the musical formulas present in the album, as well as the graphic material and its visual aspects and its verbal contents of its pieces. Finally, a discussion in the light of Ethnomusicology, that seeks to avail itself not only of the discourse triggered by actors involved in the production of the album, but also of its own musical, graphic and videographic material, of the associations and symbolic references that it can suggest around the called cultural appropriations.

REFERENCES

ARISE: Sepultura. Roadrunner, Flórida: 1991. Compact Disc.

BARCINSKI, Renato; GOMES, Silvio. *Sepultura: toda história*. São Paulo: Editora 34, 1999.

BECKER, Howard S. 2008. *Art Worlds.* Berkeley, University of California Press.

BENEATH THE REMAINS: Sepultura. Roadrunner, Rio de Janeiro: 1989. Compact Disc.

BESTIAL DEVASTATION: Sepultura. Cogumelo Records, Belo Horizonte: 1985. EP-Split.

BILLBOARD.COM.Disponívelem:<http://www.billboard.com/artist/278656/sepultura/chart> acesso: 28/12/2017

CAMBRIA, Vincenzo. "Etnomusicologia aplicada e 'pesquisa ação participativa': reflexões teóricas iniciais para uma experiência de pesquisa comunitária no Rio de Janeiro". V CONGRESSO LATINO-AMERICANO DA ASSOCIAÇÃO INTERNACIONAL PARA O ESTUDO DA MÚSICA POPULAR (05.). 2004. *Anais...* Rio de Janeiro, 2004.

_____. 'Cenas musicais': reflexões a partir da etnomusicologia. *Música & Cultura (Salvador. Online)*, v. 10, p. 1-17, 2017.

CAMP, Marc-Antoine. Quem tem autorização para cantar o cântico ritual? Notas sobre o status legal da música tradicional. *Revista USP*, n.77, p. 76-89, março/maio 2008.

GARCIA CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade/Néstor Garcia Canclini*; tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; tradução da introdução Gênese Andrade. – 4ª ed. 7ª Reimp. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. – (Ensaios Latino-americanos, I)

CARVALHO, José Jorge de. Metamorfose das Tradições Performáticas Afro-Brasileiras: de Patrimônio Cultural a Indústria de Entretenimento. In: LONDRES, Cecília (*et al*) *Celebrações e Saberes da Cultura Popular: pesquisa, inventário, crítica, perspectiva*. pp.65-83. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/IPHAN/FUNART, Série Encontros e Estudos. 2004.

_____. 'Espetacularização' e 'canibalização' das culturas populares da América Latina. *Revista Anthropológicas,* ano 14, vol. 21 (1): p. 39-76, 2010.

CARVALHO MARTINS, Guilherme Paiva de; FRANÇA SOUZA, Lázaro Fabrício de; OLIVEIRA PAIVA, Shemilla Rossana de. Música, globalização e hibridismo: elementos preliminares para se pensar *heavy metal*, mundialização e identidade. *IS Working Paper,* 3ª Série, Nº 8. Porto, 2015.

CHAOS A.D.: Sepultura. Roadrunner, Londres: 1993. Compact Disc.

CUNHA, Manuela Carneira da. Os efeitos perversos do regime de Propriedade Intelectual. In: Ricardo, C.A.; Ricardo, F., (Org.). *Povos Indígenas no Brasil.* 1 ed. São Paulo: ISA, 2006, v. , p. 96-99.

FELD, Steven. Uma doce cantiga de ninar para a 'World Music'. (Trad. e notas: José Alberto Salgado e Silva) *Debates 8*, p. 9 – 38, 2005.

GRACELAND: Paul Simon. Warner Bros. Records, USA/UK/ZA: 1986. Long-Play.

KAHN-HARRIS, Keith. Roots?: The Relationship Between the Global and the Local Within the Extreme Metal Scene. *Popular Music.* Volume 19, n. 01, pp. 13 – 30, 2000.

KOROLENKO, Jason. *Relentless: 30 anos de Sepultura;* Tradução Roberto Candido Francisco. São Paulo: Editora Benvirá, 2016.

LUHNING, Angela. "Etnomusicologia Brasileira como Etnomusicologia participativa: inquietudes em relação às musicas brasileiras". In: *Músicas Africanas e indígenas no Brasil.* TUGNY, Rosangela Pereira de; QUEIROZ, Ruben Caixeta de (Org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 37-55.

MEINTJES, Louise. (1988), Paul Simon's Graceland, South Africa, and the mediation of musical meaning. *Ethnomusicology* Vol. 34, No. 1 (Winter, 1990), pp. 37-73, University of Texas at Austin. 1988

MORBID VISIONS: Sepultura. Cogumelo Records, Belo Horizonte: 1986. Compact Disc.

NUMISMONDO.NET. Disponível: <http://www.numismondo.net/pm/bra/index228.htm>. Acesso em: 25 Out. 2016. JPEG Image.

OLIVEIRA, Maria Cláudia Santos Lopes de; CAMILO, Adriana Almeida; ASSUNÇÃO; Cristina Valadares. Tribos Urbanas como contexto de desenvolvimento de adolescentes: relação com pares e negociações de diferenças. *Temas em psicologia da SPB,* n.1, vol.11: p. 61-75, 2003.

ORTIZ, Renato. Cultura brasileira e identidade nacional/Renato Ortiz. São Paulo: Brasiliense, 2006. 9ª reimpr. Da 5. Ed. De 1994.

PACHECO, Mateus de Andrade. *Milton Nascimento: num canto do mundo, o conto do Brasil.* Tese (Doutorado em História), 376 f., Pós Graduação em História. Brasília. DF. Universidade de Brasília. 2014.

SABBATH BLOOD SABBATH: Black Sabbath. Vertigo; Warner Bros.; Castle; Sanctuary; Rhyno, Los Angeles: 1973. Compact Disc.

SANDRONI, Carlos. Propriedade intelectual e música de tradição oral. *Cultura e pensamento,* n.3, dez 2007.

SCHIZOPHRENIA: Sepultura. Cogumelo Records, Belo Horizonte: 1987. Compact Disc.

SOBRINHO, Jorge Alexandre Fernandes Anselmo. *Entre a Sanfona e a Guitarra: Hibridismos e identidades no rock n' roll e heavy metal nacionais dos anos 90.* Dissertação (Mestrado em História) 127 f. Pós Graduação em História. Brasília. DF. Universidade de Brasília. 2013.

SOCIEDADEPUBLICA.COM.BR. Disponível : <http://sociedadepublica.com.br/sepultura-ha-20-anos-disparou-Roots-para-o-mundo/>. Acesso em: 25 Out. 2016. JPEG Image.

SUNDAY BLOODY SUNDAY: U2. Island Records, Dublin: 1983. Compact Disc.

ROOTS: Sepultura. Roadrunner, Califórnia: 1993. Compact Disc.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 066. Education and Wellbeing: Correspondent Ecologies

FORMAÇÃO ECOLÓGICA ATRAVÉS DE PRÁTICAS DE BEM-ESTAR: UM ESTUDO EXPLORATÓRIO DAS COMUNIDADES DEVOCIONAIS E RELIGIOSAS DO RECÔNCAVO DA BAHIA

Francesca Bassi[1]
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Sílvia Michele Macedo de Sá[2]
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Resumo

Este artigo objetiva investigar a transmissão de práticas de cura entre devotos do catolicismo popular e sincrético em comunidades do Recôncavo Baiano, articulando este tema ao estudo etnográfico dos gestos, enunciados e materialidades envolvidas nos cuidados de tipo devocional e religioso (rezas, benzeduras, rituais) e nos agenciamentos fitoterápicos (ervas para chá e para banho, lambedores, xaropes, garrafadas). O aprendizado, socialmente contextualizado segundo estilos pessoais, não pode prescindir de uma ecologia da sensação e da percepção.

Palavras-chave: religiosidade sincrética; ecologia: aprendizado; bem-estar.

ECOLOGICAL TRAINING THROUGH WELL-BEING PRACTICES: AN EXPLORATORY STUDY OF DEVOTIONAL AND RELIGIOUS COMMUNITIES OF THE RECÔNCAVO OF BAHIA

Abstract

This article aims to investigate the transmission of healing practices among devotees of popular and syncretic Catholicism in communities of the Recôncavo Baiano This subject is articulated to the ethnographic study of religious and devotional practices (prayers, blessings, rituals) and phytotherapy (use of herbs in infusion, baths, syrups, beverages, etc.). The process of learning,

[1] Doutora em Antropologia pela Universidade de Montréal. Professora Adjunta do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (CECULT) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Pesquisadora do Núcleo de Pesquisa ObservaBaía (UFBA) e do Grupo de Pesquisa MESCLAS (UFRB).

[2] Antropóloga, Doutora em Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professora Adjunta do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (CECULT) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Pesquisadora/ Líder do Grupo de Pesquisa em Formação, Currículo e Cultura (FORCCULT) (UFRB) e Pesquisadora do Grupo de Pesquisa em Currículo e Formação(FORMACCE em Aberto) (UFBA).

socially contextualized according to personal styles, can't dispense with an ecology of sensation and perception.

Keywords: syncretic religiosity; ecology; learning; well-being.

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

A transmissão de práticas de cura entre devotos do catolicismo popular e adeptos de religiões afro-brasileiras (Candomblé e Umbanda) em comunidades do Recôncavo Baiano[3] articula-se aos gestos, enunciados, rezas, benzeduras, rituais e elementos fitoterápicos (ervas para chá e para banho, lambedores, xaropes, garrafadas). Na fala dos interlocutores, o aprendizado é contextualizado, pois não pode prescindir de uma ecologia da sensação e da percepção (INGOLD, 2000). De fato, as práticas se desenvolvem por meio de um engajamento no meio ambiente considerando, de forma perceptiva e sensorial, os elementos do território. As noções de eficácia, revelação, dom, correspondem a um conhecimento experiencial que visa o bem-estar destas comunidades e marcam uma poética do habitar (*poetics of dwelling*). Este conhecimento faz parte de uma experiência formativa reconhecida na região como fonte eficaz de um bem-estar alternativo às práticas da biomedicina.

Neste contexto, os processos de aprendizagem devem ser observados como experiências ampliadas (MACEDO DE SÁ, 2009, 2013), de onde emergem composições ontológicas e cosmológicas acionadas ou despertadas, às vezes de forma densa e totalizante (como no caso de terapeutas tradicionais reconhecido), outras de forma mais fragmentada (práticas terapêuticas disseminadas no território, segundo saberes e fazeres pontuais e específicos). A partir das interpretações iniciais resultantes das incursões em campo, foram possíveis algumas reflexões sobre práticas que são motivadas por categorias agenciais de bem-estar, cuidado e cura (BONET & TAVARES, 2007; TAVARES & BASSI, 2013).

As experiências, que se movem entre o inato (um dom) e o adquirido (o aprendizado), são geralmente motivadas por conhecimentos revelados, herdados ou partilhados por pessoas próximas, da família ou da comunidade. Os terreiros de religiões afro-brasileiras e os ambientes marcados pelos terapeutas ligados ao catolicismo popular de cunho sincrético podem ser percebidos como comunidades de cuidado, onde práticas de bem-estar são desenvolvidas, aprendidas e disseminadas a partir de um engajamento no meio ambiente e segundo uma impregnação que se produz "sem muitas palavras" (PIERROT,

[3] O Recôncavo Baiano está situado no estado da Bahia, no Brasil. Este é composto pelo território da Baía de Todos os Santos, no seu contexto litorâneo, assim como interno de entorno. Esta foi uma região de grande influência econômica e histórica no processo de colonização do Brasil. Por tais processos de colonização, o Recôncavo tem a sua cultura e composição étnico-racial fortemente marcada pela matriz afro, sendo suas práticas devocionais e religiosas representantes deste legado e do catolicismo popular, por parte das referências lusas.

2014). Com efeito, os conceitos de competência adquirida na prática e de estilo pessoal (PIERROT, 2015) parecem ser adequados para a compreensão da transmissão destas terapêuticas.

AS PRÁTICAS DE BEM-ESTAR E A "PRIMAZIA DO MOVIMENTO"

A construção de uma antropologia ecológica segundo a ideia de uma "ecologia da sensação" foi promovida por Ingold (2000) na busca de conceitos capazes de descrever tipo de conhecimento do ambiente transmissível unicamente dentro do contexto da sua aplicação prática e sensível. Uma interpretação do bem-estar segundo os conceitos de perspectiva do 'habitar' e de 'habilidade' corresponde, por sua vez, a uma natureza não é objetivada, isolada, segundo modelos racionais de controle (como no caso da ciência) (CHARBONNIER, 2000). Aa habilidades se desenvolvem entre a percepção e a ação, considerando como a inscrição humana no meio ambiente fornece à análise antropológica um plano da realidade fundamental (CHARBONNIER, ibidem). De fato, Ingold tem contraposto uma perene atitude de abertura ao mundo dos ambiente anímicos[4], ao fechamento ao mundo tipicamente cientista Em vez de fechar o mundo em categorias e em resultados previsíveis (os imprevistos sendo calculados como surpresas de uma realidade pelo resto controlável), para a ontogênese anímica, o mundo, sempre considerado em crescimento ou em devir, configura-se como objeto de um certo espanto decorrente de uma imprevisibilidade constitutiva, assim que há admiração de seu contínuo movimento e crescimento. Portanto, para a maneira anímica de ser, o mundo nunca surpreende, pois é sempre admirado (e com um certo espanto), demandando capacidade de responder ao fluxo "com cuidado, julgamento e sensibilidade" (INGOLD, 2015, p.125).

Parte da reflexão antropológica deveria ser, consequentemente, dedicada às dimensões constitutivas de relações sensíveis. Com efeito, cada geração contribuiria à formação de uma "educação à atenção" (GIBSON, 1979), em que a maior especificidade é um afinamento da percepção que faz com que os significados imanentes ao ambiente sejam descobertos pelo aprendiz, isto é, revelados uma vez que construídos como representações ou formulados segundo preposições dadas (INGOLD, 2000). Segundo uma ecologia da sensação, deve-se, portanto, ressaltar a revelação como um fundamento pré-objetivo (isto é, sensorial, intuitivo, etc.) que pertence ao domínio de uma poética do habitar, segundo a qual as dimensões perceptivas e sensoriais se desenvolvem.

Sem duvida, um aprendizado sensorial, acompanhado a uma educação de tipo ostensivo, possibilita a revelação dos significados imanentes ao ambiente, o aprendiz

[4] Ingold refere-se à experiência etnográfica entre os povos do norte circumpolar ártico, cuja "ontogênese anímica", corresponde ao estar aberto ao mundo.

descobrindo por ele mesmo uma série de chaves ou índices para a entendimento do mundo (INGOLD, 2000). Esse entendimento do mundo, que pode ser chamado, na esteira de Ingold, de sabedoria, corresponde, nas culturas tradicionais, também a práticas de bem-estar e cuidado. As maneiras de transmissão de saberes e práticas terapêuticas tradicionais apontam para comportamentos relacionadas ao bem-estar que articulam conhecimentos botânicos e técnicos específicos com práticas devocionais e religiosas, segundo uma 'fluidez da mente' (MITHEN, 2002) que remete a domínios interligados.

O ambiente do Recôncavo se apresenta como difusamente anímico, isto é, um mundo animado, capaz de ser admirado pelas incertezas contínuas de sua dinâmica interna, segundo "uma primazia do movimento" (INGOLD, 2015, p.121). Entretanto, o bem-estar é sempre precário e comporta preventivamente, uma constante proteção contra possíveis infortúnios. Observa-se, por exemplo, o uso de plantas apotropaicas nas entradas das casas e dos comércios (espada de São Jorge, estrela de Ogum; arruda, aroeira, abre-caminho, alecrim, comigo-ninguém-pode, guiné, manjericão, pimenteira). Nos altares domésticos santos católicos, guias e orixás (divindades das religiões afro-brasileiras), velas, charutos, flores e plantas assinalam as devoções que implementam o bem-estar nas casas. Os corpos também precisam de proteções específicas, assim que folhas de arruda são colocadas atrás das orelhas ou penduradas nas roupas para contrastar o mal olhado, o alfazema é usado para afastar influencias ruins, etc. Os ambientes externos são igualmente monitorados, notadamente, não devem ser retiradas plantas para banhos, consumo ou reza, durante a noite, pois no horário em que o "sol se escrava", é necessária muita cautela contra influências ruins; as encruzilhadas são evitadas.

A estas práticas podem se juntar as purificações (banhos com ervas, de mar, de cachoeira, de rio e defumações), as promessas e outras ações devocionais propiciatórias (por exemplo, peregrinações a fontes de águas sagradas e santuários), além das curas pontuais com chás, garrafadas, lambedores, xaropes, etc. Integradas, de maneira complementar, aos eventuais cuidados médicos, elas indicam um tipo de habitar o ambiente e em que os procedimentos eficazes não são ilháveis do conjunto anímico de procedência. Esse conjunto terapêutico reflete um mundo que, em vez de ser objetivado e fechado numa prévia nomologia, apresenta eficácias (as plantas tiram o olhado, tiram bicheira, etc.) vulneráveis aos poderes alheios (geralmente, plantas não podem ser catadas na escuridão, murcham no ato de retirar o olhado, etc.). Trata-se de intencionalidades difusas nas coisas (a inveja que é eficaz ao olhar, as rezas que são eficazes com as folhas, a fé que é eficaz à cura, etc.) que não desmentem os conhecimentos empíricos (as eficácias das plantas, notadamente), mas denunciam o movimento do mundo, uma vez que este não é seccionado e fechado em categorias, mas é pensando num "nascimento contínuo" (INGOLD, 2015, p.117), que relaciona e produz emaranhamentos (por exemplo, entre

intenções internas e corpos externos). Finalmente, os interlocutores não classificam corpos (eventualmente, objetivando os seus órgãos), mas falam de curas e efeitos salutares que ocorrem nas "pessoas inteiras" (ibidem) isto é, pessoas que são, indivisivelmente, corpo, mente, emoções, etc.

APRENDIZADOS ADQUIRIDOS E SABERES INATOS

Nesta reflexão ainda inicial consideram-se as narrativas de três terapeutas de Santo Amaro (Bahia), coletadas durante o trabalho de campo que contemplou entrevistas semi-estruturadas e abertas assim como, em vários momentos, encontros informais. As questões mobilizaram informações sobre os aprendizados adquiridos e os saberes inatos (dons, revelações, etc.), assim que foi se constituindo um panorama de diversos estilos de atuação terapêutica.

A ênfase na fé

O terapeuta Seu Júlio, rezador de Santo Amaro, de setenta anos de idade, é reconhecido como um importante agente de cuidado. Ele reza, faz defumações, garrafada, lambedores, chás. Seus saberes e práticas são dedicados tanto a homens e mulheres, como também para animais. Começou a rezar quando já tinha cinquenta anos, depois do adoecimento da sua irmã, que precisou, por algumas vezes, dos cuidados de rezadores locais. Vale ressaltar como o aprendizado se fez de forma aparentemente imediata:

> Porque peguei um pião, que minha irmã estava doente ai eu fui procurar um rezador, chegou lá o rezar cobrou 50 conto cada reza, três dias, ao todo tive que pagar 150 conto. Mas eu achei que eu tinha boca para assoviar, boca para cantar, boca para xingar, então eu tinha boca para rezar. Aí eu comecei a rezar (Seu Júlio, entrevista, 10/11/2017).

Seu Júlio sentiu-se capacitado durante a própria ação, algo revelou-se ao entendimento dele no momento do aperto, na experiência da sua própria reza:

> Eu via os outros rezar e nunca aprendi a rezar não, nunca parei para pensar para rezar não. Ai quando eu precisei comecei a rezar. Eu you falar a verdade, a pessoa quando é fiel a deus tudo para ele corre bem. (...) É uma coisa tão fácil a pessoa aprender, é uma coisa tão fácil a pessoa respeitar, que se a pessoa também não respeitar não vai fazer efeito não. Toda reza tem que ter respeito. Eu acabo de rezar, seja lá quem for, eu sempre acendo uma vela para São Roque.

Católico, não praticante, Seu Júlio descreve a sua fé:

> Se chamar por Deus na beira da água, ele tá ali de junto, se chamar na beira do rio, ele tá de junto, se chamar de baixo de pé de pau, ele tá de junto, se chamar de dentro de casa, tá de junto, se chamar de dentro do quarto ele tá de junto.

> Deus não precisa a senhora ir para a igreja, a senhora ir para qualquer setor de igreja, não adianta não, se a senhora tem Deus no coração vale tudo na vida.

A fé em Deus é apresentada, portanto, como uma fonte de eficácia terapêutica e de bem-estar: "Deus dá o frio conforme o cobertor, a gente dorme em uma cama boa, bom colchão, boa coberta e tem menino que dorme na calçada que dorme melhor que a gente, porque Deus esquenta ele, ele está dormindo ali fiel Deus, pedindo a Deus". Durante as suas consultas, Seu Júlio pede ajuda também aos "médicos invisíveis":

> Eu sempre rezo uma reza para São Roque, quando tem uma pessoa ruim mesmo. Eu peço ao médico invisível, então aqueles médico bom que já foram embora, eu chamo, eu peço para socorrer e ele socorre. Aqueles médico bom que já morreram. A gente bota uma velinha para ele.

Seu Júlio sabe rezar espinhela caída e mau olhado[5]. O terapeuta relata que as rezas podem acontecer no hospital também: "Tem vezes que vou para o hospital, a turma faz barreira para o parente, fica tudo na frente, eu vou lá e rezo". Por outro lado, muitas doenças não são curáveis segundo os procedimentos da biomedicina: "A espinhela, o médico não cura. Dor de cabeça, ele passa um remédio, mas não cura. A sinusite que dá na cabeça da gente, médico não cura. Desempele, o médico não cura".

Ele descreve também a maneira de integrar as rezas segundo uma habilidade associada ao corpo sensível: "Comecei a rezar e aquela reza não sai mais do seu sentido. É meio que você estar na escola, aprendendo". A experiência aprendente aparece assim como um processo autônomo, pois é na própria prática da reza que ela se concretiza. Todavia, algumas regras se impõem, notadamente, o zelo pelo corpo íntegro, assim como a proibição do consumo de bebidas alcoólicas durante as rezas: " tem muita pessoa que está aqui, como eu estou com vocês agora, vocês vão embora e eu vou tomar cachaça e depois eu vou rezar? Não serve não". O aprendizado com a avó é de fato evocado, embora a própria experiência como rezador, isto é, a incorporação das práticas se demostra como a fonte da sua sabedoria.

Seu Júlio conhece e cultiva muitas plantas : "na minha roça tem vassourinha, tem alfavaca, tem essa alfazema, tem coentro de boi, tem uma porrada de folha!". Todavia as plantas medicinais para garrafadas e lambedores não são enumeradas segundo uma taxinomia fechada, inclusive, os saberes fitoterápicas e de ordem espiritual podem se sobrepor. Sobre as garrafadas feitas com várias plantas, notadamente, argumenta que servem tanto para problemas físicos como espirituais. O derrame e a "doença de espírito", são tratadas com plantas de uma garrafada especifica, passando o líquido da garrafada no corpo:

[5] No caso da espinhela caída, ele reza, por três vezes: "Cristo nasceu, Cristo morreu, Cristo ressuscitou, com o poder da Virgem Maria, espinhela caída levantou". No caso olhado, ele reza: "Jesus, José, Maria, com dois te botaram, com Deus eu te tiro, com o poder de Deus e da Ave Maria".

> Aqui é um santo remédio, serve para derrame também, para quem está com espírito...Quando a pessoa pega espírito... (o espírito) pega em qualquer lugar, quando a pessoa não tem fé em Deus. Tem pessoas que vão fazer mal aos outros, vem empregado e na hora desemprega. Aí, bota um espírito ruim ...Esse espírito é um vento.

Seu Júlio não propõe uma classificação das plantas (verticalmente integrada), mas um conhecimento em que vários elementos são reunidos, entrando, horizontalmente, em relação: plantas, rezas, espíritos ruins, o vento, Deus, e a fé, os médicos falecidos, São Roque, as velas, etc. O aprendizado é feito de forma sensível, se construindo de forma aparentemente extemporânea e imediata "Eu senti a reza!", diz Seu Júlio. Ao olhar ocidental, este tipo de emaranhamento pode suscitar estranhamento, pois é contrário à vocação científica, que discrimina unidades discretas. Para Seu Júlio, as coisas associadas à cura e ao bem-estar não parecem ter atributos fixos, e o conhecimento é gerado através de uma capacidade de fazer emergir uma ordem implícita das coisas a partir da experiência. As rezas, por exemplo, podem ser extraídas da capacidade locutória, como seu Júlio salienta: "Tenho boca para rezar!". Com efeito, ele começou a rezar no momento em que a irmã precisou, sem receber "uma linguagem pronta" para tal fim (INGOLD, 2015, p. 237), entrando, assim, no fluxo da cura.

A ênfase no dom

Seu Dunga, santamarense de cinquenta anos, é reconhecido pela comunidade como um rezador muito bom. Ele nos relata que nasceu com um dom e que se revelou ainda na infância quando foi em um terreiro de candomblé. Seu Dunga usa plantas, flores e água para curar; alguns 'guias' o auxiliam nas práticas de cura (os caboclos Boiadeiro e Sultão das Matas, Iansã, Cosme e Damião entre outros). O aprendizado foi trilhado nas redes de relações locais: "Eu ia aprendendo nas casas que eu ia. Eu tinha muita pessoa que gostava muito de mim. Que Deus já levou. Gostava muito de mim, me dava apoio. E aí eu ia nas casas de candomblé". Para desenvolver o dom, intensificou as estratégias do aprendizado: "No candomblé, eu aprendiza muitas coisas... Em todo canto que eu ia!"(entrevista, Seu Dunga 16/12/2017). O dom da visão e o aprendizado se unem no intuito de ter boas percepções e realizações no oficio de terapeuta:

> E eu sempre tinha uma visão para eu só trabalhar pro bem. Tudo o que fazia dava certo. Aí eu sempre pedia para Deus. Pra Deus me dar uma visão. Vinha assim... eu fazia as coisas e tudo dava certo. Eu rezava e eu pedia a Deus. Como pedia a Deus até hoje, né. E eu sei rezar. Sei rezar tudo. Aí Deus bota bom! Minha reza Deus bota. (Seu Dunga, 16/12/2017).

Seu Dunga liga o dom da reza com a obra de Deus. O dom, de certa forma, enfatiza a dimensão perceptiva e sensível destas práticas terapêuticas:

> Eu tinha reza, mas ninguém ligava! Eu aprendi...não sei! Deus que botou aqui na minha mente. Uns diz que eu já trouxe de nascença. Que eu já sabia. Já trouxe de nascença, né. Só Deus que pode botar na mente... E eu ia aprendendo nas casas que eu ia. Casas de candomblé(...) abaixo de Deus só os meus guias!(...) Eu não trabalho para o mau! Eu trabalho para o bem! Eu tenho fé em minha reza. Se a senhora não tiver fé nada vai para frente. A vida ensina a gente!(Seu Dunga, 16/12/2017)

Os trabalhos espirituais se referem a um logo processo de sensibilização. Seu Dunga nos fala do desenvolvimento da sua habilidade perceptiva e da sua mediunidade:

> Eu faço sessão. Eu acho o guia. A senhora sabe? Não sabe? Eu chamo o guia. Já ouviu falar em casa de candomblé? Eu não trabalho para o mal. Eu só trabalho para o bem!(...) Eu chamo Boiadeiro. Eu trabalho com boiadeiro. Eu sou de boiadeiro! E trabalho com a Dona da Água. Eu chamo os guias e vem em mim com o poder de Deus. Eu chamo outros guias... Sultão das Matas. Eu chamo Cosme... chamo Cosme, Cosminho. Chamo Iansã em meu corpo e ela vem. Eu sinto...ela chega em mim. Quem conversa é ela. Não sou eu. Quando ela sai meu anjo de guardo chega pra o lugar. Isto é desde pequeno. Quando eu cheguei na casa de candomblé foi a primeira coisa que desceu em mim. Eu pequeno... na idade de uns sete anos. A turma pensou que eu estava brincando. Eu tinha muita visão. Eu vejo muita visão! O que vai acontecer, alguma coisa que vai acontecer, eu vejo logo. (16/12/2017)

A sensibilidade em relação ao ambiente o conecta com as eficácias terapêuticas. Como ele explica, as matas, os espaços para colher os materiais, são ainda os locais mais favoráveis para a comunicação com alguns guias. Nas matas, o guia chamado é consultado e este ensina os procedimentos necessários para os cuidados: "E se estiver doente, eu passo um remédio e fica bom. Depende a doença, aí eu vou na mata, aí chego lá e me consulto com o Sultão da Mata. Ele é o dono da mata!". Seu Dunga também relata a interação entre as práticas terapêuticas e médicas no território. Assim, ao falar da "espinhela caída", uma doença que dá dor no peito, seu Dunga conclui que: "No médico, não passa! Só passa na reza! Evita o médico. Não pode ir no médico. Mas tem médico vidente! Tem! Ele que vai dizer: '- O seu problema não é médico. Seu problema é pra rezar e eu espio!" (isto é, ele consegue diagnosticar).

O conhecimento do rezador é partilhado com aqueles que solicitam os seus ensinamentos (por exemplo, ele ensina a diagnosticar a "espinhela caída"), assim que os conhecimentos fitoterápicos e outros e cuidados espirituais podem circular na comunidade. Mas o que mais importa, segundo Seu Dunga, é o aprendizado pela atenção, pela percepção, sensibilidade e intuição:

> Se a senhora vai passar ali e se o seu coração diz para a senhora: " – Não vai!" A senhora não vai! A senhora vai?! Não pode, né? A vida ensina a gente! A gente está aqui neste mundo. A vida ensina a gente! Até com um copo de água a senhora se cura, sem precisar de nada. Por que Deus quando quer curar até com um copo de água ele cura. Eu só trabalho com água, flor e meus búzios!

A interação com o ambiente é parte fundamental desse aprendizado, reforçando a perspectiva compreensiva de uma formação ecológica. Neste sentido, Seu Dunga relata: "Lambedor, garrafada... faço com as ervas do mato. Vou lá nas matas tirar as erva, a raiz". Plantas do território estão cultivadas também no jardim e no quintal do rezador, especialmente, aquelas que fazem parte das práticas fitoterápicas cotidianas.

A ênfase na devoção

Para Dona Cândida, uma senhora com mais de oitenta anos, ex-benzedeira e importante referência para comunidade de Santo Amaro por seus conhecimentos, a devoção favorece o bem-estar diariamente. A mesmo tempo, práticas de cura e cautelas contra energias negativas são indispensáveis para afastar perturbações trazidas por influências negativas. Ela conta que costumava rezar de "ventre caído" (criança "assustada" que geralmente apresenta diarreia e fezes esverdeadas)) e de olhado (mal estar que associa-se à inveja de outrem e que produz fatiga, moleza, etc.). Aprendeu a rezar na adolescência com a própria mãe e conta como a genitora sabia muito sobre rezas para crianças. Dona Cândida explica, ainda, que aprendeu com a avó a manter o ambiente livre de energias negativas, assim que as trocas geracionais tiveram um papel importante nos saberes terapêuticos por ela citados.

Durante as rezas, a inveja e tudo o que é ruim "cai nas folhas!", pondera Cândida (entrevista, 08/10/2017), considerando trocas de energias segundo uma ótica terapêutica de cunho ritualístico, correspondente a concepções sobre ambientes energeticamente saturo (um ambiente "anímico"). Dimensões temporais e espaciais também podem ser associadas a energias negativas presentes no ambiente, notadamente o anoitecer e os cruzamentos. Dona Cândida alerta que não se deve "catar folhas" quando "o sol escrava", nem nas encruzilhadas, onde transitam influências ruins. Cemitérios também são lugares de 'ventos' ruins; dias da semanas, menos a sexta feira, são propícios aos banhos de descarrego. Varias plantas são usadas nos banhos (Cândida cita banhos de alfazema, de erva doce, de erva cidreira, de hortelã miúdo, de 'tapete' de Oxalã' entre outras) e nas rezas contra más influências (vassourinha contra olhado, por exemplo). Dona Cândida explica também a relevância preventiva dos banhos de descarrego, do uso da alfazema contra as irradiações negativas, assim como da utilidade dos incensos para "abrir os caminhos" e garantir o equilíbrio dos ambientes; descreve, ainda, o costume de botar num copo agua, sete dentes de alho e sal grosso de manhã cedo para garantir a proteção da casa.

Na sua pratica devocional de tipo sincrético vários artefatos são ofertados a Santa Bárbara: velas, flores (flores de alevante, se possível) nos dias de quarta-feira (quando Cândida veste-se de branco em homenagem à Santa), caruru (comida típica dos cultos

afro-brasileiros) no mês de dezembro, etc. Concepções apotropaicas e propiciatórias marcam as ações relacionados ao bem-estar que, segundo uma visão de cunho energético (influências, irradiações, ventos, olhado), apresenta transformações eficazes (passagens de energias da pessoa à planta, banhos de descarregos, etc.). As próprias orações atuam como 'oferendas' rituais em troca de proteção, como percebe-se quando Dona Cândida fala sobre a importância das preces: Pai Nosso e Ave Maria são "entregue a Cristo" e a Santa Bárbara, seu "anjo de guarda", para "tirar tudo o que há de ruim". Dona Cândida acredita muito na eficácia (ritualística) da oração e aconselha a rezar logo de manhã, antes de sair de casa, para se proteger contra as influências negativas que podem estar circulando nas ruas. Aconselha, ainda, a sair de casa com o pé direito na frente e fazendo o signo da cruz. Contra a aflição, recomenda rezas 'fortes' que livram dos males[6]. Ás devoções cotidianas o semanais acrescentam-se as ações extraordinárias de que também garantem prosperidade e bem-estar: a participação no "Milagre de São Roque (santo católico sincretizado com o orixá Omolu), notadamente, numa localidade do município de Amélia Rodrigues (Bahia) é programada a cada ano em agosto (lá existe uma grande pedra de onde escorre água milagrosa e, geralmente, os visitantes banham-se e levam a água pra casa), assim como peregrinações ao santuário de Bom Jesus da Lapa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS : PEDAGOGIA 'POBRE', COMPETÊNCIAS E ESTILOS

Os saberes citados mobilizam contextos de ação semelhantes, embora variados, que parecem ter concorrido à formação tradicional relacionada ao bem-estar. Se reconhecem e se usam plantas, se esperam milagres, se fazem preces, se evitam influências, se cultivam dons e eficácias, segundo maneiras especificas de ação, cada terapeuta enunciando implicitamente sua competência e seu próprio estilo, assim como relações de identificação com Deus, com os guias, com a proteção de Santa Barbara, etc. Competência e estilo são conceitos apresentados por Pierrot quando lembra que todas as aprendizagens "são sempre transformações de competências em um desenvolvimento individual, em uma experiência ao mesmo tempo corporal e social global onde o gesto e a perceção se organizam para produzir um estilo individual."; Pierrot acrescenta que "essas transformações tomam seu sentido em uma história pessoal através das relações de identificação" (2015, p.78).

O dom de Seu Dunga revela como ele considere seu oficio como consequência de um talento natural, necessário para a eficácia da prática que veio através do seu olhar atento durante momentos informais de transmissão nos terreiros de candomblé ; a fé enfatizada por Seu Júlio e a obra do 'anjo de guarda' descrito por Dona Cândida, são

[6] Dona Cândida exemplifica citando uma reza do terço: "Aflita se viu Maria; aflita aos pés da cruz. Aflita me vejo, Maria. Valei-me, Mãe de jesus".

outras formas de reconduzir a aprendizagem a a injunções que, com forças de ordem superior, permitem forjar a identidade do terapeuta que vai fazendo seu próprio caminho de forma autónoma embora coletivizada. Este aprender fazendo (*learning by doing*) é, de fato, "tão privado quanto público" e "toma sentido em conexão com outras atividades, crenças e necessariamente com elementos relacionais" (Pierrot, *ibidem*).Essas conexões remetem ao conceito de impregnação, também utilizado por Pierrot para definir as transmissões em culturas tradicionais:

> Ao contrário, na escola, onde a norma preconiza que a cada etapa seja explicitamente definido o que deve ser ensinado, a impregnação difusa é própria das transmissões ditas "tradicionais", "orais" ou "não formais". Para tornar-se competente, o aluno deve se virar sozinho: inicialmente, tentar, se ele está autorizado para isso, ajudar ou fazer a mesma coisa que os outros; depois, insensivelmente, tornar-se competente como os outros (2014, p.256)

Os terapeutas entrevistados descreveram suas historias, segundo uma apropriação pessoal da prática, ao ponto que parecem ter tido uma 'pedagogia pobre' (Ingold, 2015). Nos relatos apareceu com clareza que as práticas relacionadas ao bem-estar, aos cuidados e curas estão submetidas a uma continua atenção, capazes de sinalizar agencias e eficácias, de forma de desenvolver uma atenção parecida àquela que se produz no caminhar de um caçador:

> Como o caçador que persegue um animal ou um andarilho numa trilha, é importante manter os olhos abertos para sinais sutis – pegadas, pilhas de pedras, entalhes nos troncos das árvores (...). Colocado de forma simples, você tem que prestar atenção onde pisa, e também ouvir e sentir. Em outras palavras, seguir o caminho é menos intencional do que atencional. O andarilho é levado para fora, para a presença do real (2015 a, p.27)

De fato, os terapeutas tradicionais entrevistados tiveram um tipo de aprendizado que segue tanto o modelo perceptivo e pré-objetivo do "caminhar" como a impregnação de regras socializadas, adquirindo habilidades e reconhecimento comunitário. Na conjuntura entre habilidades pessoais e saberes convencionais se criam competências e, ao mesmo tempo, estilos terapêuticos singulares. Este breve estudo etnográfico, ainda *in fieri*, pretende, num futuro, avançar sobre como, durante o aprendizado, as dimensões perceptivas combinam-se com as maneiras de socializar aspectos performativos (gestos das benzeduras e enunciados como rezas e preces) associados a concepções de bem-estar de cunho popular (TAVARES, 2015).

REFERÊNCIAS

BONET, Octavio & TAVARES, Fátima Gomes. O cuidado como metáfora nas redes das práticas terapêuticas". In: R. Pinheiro & R. Araújo de Matos (Org.). *Razões públicas para a integralidade em*

saúde: o cuidado como valor. Rio de Janeiro: Editorial do Centro de Estudos e Pesquisa em Saúde Coletiva, 2007.

CHARBONNIER, Pierre. Ecologiques. Enquetes sur les mileux humaines. *Tracés*, (Préface, *Culture, nature et environnement),* 22, 2012.

GIBSON, James. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston, Houghton Mifflin., 1979.

INGOLD, Tim. *Perceptions of environment***.** Essays on Livelihood, Dwelling and Skill London: Routledge, 2000.

_____. *Estar vivo*. Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Editora Vozes, Petrópolis, 2015

_____. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 21-36, jul./dez. 2015 (a). Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000200002. Acesso em: 15 de março de 2018.

MACEDO DE SÁ, S. M. *Educação por outros olhares***:** aprendizagem e experiência cultural entre os índios Kiriri do Sertão Baiano. Dissertação. Mestrado em Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, UFBA, Salvador, 2009.

_____. *A emergência da etnoaprendizagem no campo antropoeducacional:* uma investigação etnológica sobre a aprendizagem como experiência sociocultural. Tese. Doutorado em Educação. Programa de Pós-Graduação em educação, UFBA, Salvador, 2013.

MITHEN, S. *A pré-história da mente:* uma busca das origens da arte, da religião e da ciência. São Paulo: Unesp, 2002

PIERROT, Alain. Competência, oralidade e escrita. *Educação*. Porto Alegre, v.37, n.2, p.251-262, 2014. Disponível em: http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/issue/view/851. Acesso em: 10 de Agosto 2018.

_____. Aprendizagem e representação. Os antropólogos e as aprendizagens. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 49-80, jul./dez. 2015.

TAVARES, Fátima & BASSI Francesca (Org.). *Para além da eficácia*: estudos em ritual, religião e saúde. Edufba: Salvador, 2013.

TAVARES, Josinaldo Monteiro. *O uso da linguagem como instrumento terapêutico*: rezadeiras e ato de fala. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica de Pernambuco, 2015.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 197. Words in the Indigenous Worlds

O CANTO CREPUSCULAR, PORTA ENTRE MUNDOS NA MITOLOGIA E NO XAMANISMO KADIWÉU

Francesco Romizi
Universidade Estadual de Londrina
(pós-doutorando PNPD/CAPES, postdoctoral researcher)

Resumo

No âmbito da cosmologia kadiwéu, os pássaros mitológicos e os xamãs, em determinados momentos, participam de ambos os mundos que contribuem para comunicar, constituindo porteiros especularmente justapostos do mesmo umbral. O mais surpreendente é que, de qualquer parte que se observe tal passagem, a chave para aceder sem perigo ao outro lado é exatamente a mesma: o canto. Trata-se de um canto repetido, demorado e crepuscular. No mito de origem kadiwéu, o carão, pássaro investido de humanidade (*humanity*), reconheceu esta sua própria condição em uma humanidade (*humankind*) ainda "em estado cru", depois de passar uma noite inteira cantando e olhando, sendo que as duas ações são indissociáveis. Da mesma forma, o xamã consegue invocar os *bichos*, entrando em êxtase, depois de horas de canto repetitivo e monótono realizado à noite, na penumbra de um fogo sem chamas. A voz do carão é forte e cheia, um grito longo frequentemente seguido por 3-4 gritos curtos. De modo semelhante, o canto do xamã intercala demoradas repetições e picos de intensidade em que o ritmo do maracá se faz mais excitado e os cantos atingem o máximo da força. O clímax alcançado por meio destas alterações de crescente dramaticidade corresponde, no mito, ao momento em que o carão vê os primeiros humanos e, na sessão do xamã quando este último chama a chegada de seu bicho. Partindo das sugestões da antropologia simétrica e do perspectivismo ameríndio, reflete-se aqui sobre esta assonância performática transespecífica.

Palavras-chave: Xamanismo; Mitologia; Canto; Kadiwéu.

Abstract

In the Kadiwéu cosmology, mythological birds and shamans participate in both worlds they contribute to communicate, constituting porters specularly juxtaposed of the same threshold. The most surprising thing is that, from whichever part it is observed, the key to safe access to the other side is the same: the singing. It is a repeated, time-consuming, twilight song. In the Kadiwéu myth of origin, the limpkin, humanity-invested bird, recognized his own condition in a humankind still "raw", after spending a whole night singing and looking, two inseparable actions here. In the same way, the shaman can call his animal guides after hours of repetitive and monotonous singing performed at night, before a fire without flame. The limpkin voice is strong and full, a long cry often followed by 3-4 short shouts. Similarly, the shaman's song intercalates lengthy repetitions and peaks of intensity in which the maracá's rhythm becomes more excited and the corners reach maximum strength. The climax reached by these changes of increasing

drama corresponds, in myth, to the moment when the limpkin sees the first humans and, in the session of the shaman when the latter calls the arrival of his animal guides. Starting from the suggestions of Symmetrical Anthropology and Amerindian Perspectivism, we reflect on this transespecific performatic assonance.

Keywords: Shamanism; Mythology; Singing; Kadiwéu.

As diferentes faces da sociocosmologia kadiwéu, a comunidade dos vivos e a dos mortos, a dos humanos e a dos bichos ou não-humanos (ou diversamente humanos, conforme defende o perspectivismo ameríndio), insistem em planos ontológicos sobrepostos, constituindo um mundo de andares, motivo recorrente nas mitologias chaquenhas, como representa de diferentes ângulos Lévi-Strauss, em Do mel às cinzas, II volume das Mitológicas (2004) e em A oleira ciumenta (1986).

Esses mundos se comunicam através dos nidjienigi – os xamãs kadiwéu – e dos bichos – espíritos com forma animal ou animais-gente – que, de certa forma, têm a capacidade de atravessar perpendicularmente ditos andares, subindo os primeiros e descendo os segundos. Bichos e xamãs, de certa forma e em determinados momentos, participam de ambos os mundos que contribuem para comunicar, constituindo porteiros especularmente justapostos do mesmo umbral.

O mais surpreendente é que, de qualquer parte que se observe tal passagem, em muitos casos, a chave para aceder sem perigo ao outro lado é exatamente a mesma: o canto. Se uma das propriedades essenciais do líder índio era, para Pierre Clastres (2003, p. 48), a de ser um bom orador, o xamã deve sempre ser um bom cantor – que aqui significa sobre tudo ter a capacidade de emitir sons que chegam de uma maneira expressiva a umas subjetividades estrangeiras. O canto do xamã começa com ele se dirigindo a umas entidades não-humanas e acaba com estas falando para ele e por boca dele.

Se o nidjienigi consegue invocar seus bichos, entrando em êxtase, "depois de horas de canto repetitivo e monótono" (Ribeiro, 1979, p. 225), passando do xamanismo à mitologia, encontramos cantos não-humanos que parecem desempenhar a mesma função, através de processos comunicativos análogos. No mito de origem kadiwéu, por exemplo, o pássaro carão enxergou uma humanidade ainda notívaga e oculta depois de ter cantado a noite inteira (BUFF CHEVALIER, 1982, p. 2; FRIC , 1912, p. 397; FRIC apud LOUKOTKA, 1933, p. 260; GRIFFITHS apud WILBERT e SIMONEAU, 1989, p. 20; OBERG, 1949, p. 63; PECHINCHA, 1994, p. 110; RIBEIRO, 1979, p. 104; SIQUEIRA JR., 1993, Anexo 2, p. 9).

Os cantos do xamã e dos pássaros míticos não representam, nos parece, meros elementos estéticos que preludiam os encontros rituais entre humanos e não-humanos, nem simples atalhos emocionais para gerar sentimentos de união e solidariedade entre aqueles e estes; embora façam também isto. Eles põem também em cena uma "fala", uma prática de comunicação, instruída por um tipo determinado de linguagem.

A ideia do canto como linguagem meta-natural, enquanto pré-cosmológica, constitui a suposição central de nossa reflexão e se baseia sobre o fato de que se, por um lado, é por meio dele que o xamanismo kadiwéu constrói um canal de comunicação com os animais-gente, por outro lado, a mitologia desse mesmo povo nos devolve a imagem destes – seus animais-xamãs, provavelmente – que sempre por meio do canto entram em contato com os humanos e lhes transmitem seus conhecimentos:

> Existia esse Uagraned [...] ele era padre e toda noite cantava, chamava um guia. [...] Aí ele foi no ninho de um passarinho [...] e o pássaro resolveu conversar com ele e perguntou o motivo dele estar judiando dos filhotes dela: "O meu irmão, o que você está fazendo aí, os meus filhotes estão morrendo de fome, eu vim para trazer comida para os meus filhinhos, mas você taí, não deixa eu levar comida". "Pois é minha irmã, estou empatando mesmo você tratar dos seus filhos, porque eu estou aí com um pessoal querendo disputar comigo, mas eu não tenho nada, eu não sei de nada". [...] "Espera aí que eu vou te dar um negócio para você trabalhar". Aí ele [o pássaro] pegou uma linha de teia de aranha e pediu para ele [Uagraned] ouvir que já ia cantar (Lair Silva apud SIQUEIRA JR., 1993, Anexo 2, p. 5).

O canto, em suma, parece funcionar como o botão do elevador que conecta os andares do cosmos kadiwéu: cantando, o xamã chama a descida de seus bichos, que se instalam em seu penacho (RIBEIRO, 1979, p. 244); cantando, os pássaros baixam e comunicam com os xamãs (FRIC , 1912, p. 400); e cantando, os humanos abduzidos (por sedução) pelos bichos ascendem ao céu (BUFF CHEVALIER, 1982, p. 9).

Como tentaremos demostrar, esta concepção do canto – que abordamos pelo lado da etnologia mais que do da etnomusicologia – encontra um abrigo bastante cômodo na filosofia deleuziana da diferença, no perspectivismo ameríndio e, em particular, usando as palavras de Viveiros de Castro (2015, p. 55), "na intuição instauradora da mitologia do continente, a saber, aquela que postula a preexistência absoluta de um meio literalmente pré-histórico [...] definido pela interpenetrabilidade ontológica e a coacessibilidade epistemológica de todos os 'insistentes' que povoam e constituem esse meio, e que são os modelos e padrões dos existentes atuais". Os cantos xamânicos atuais, sejam eles humanos ou não-humanos, representariam, coerentemente com esta visão, vulgarizações específicas de um sistema de comunicação universalmente usado nesse meio pré-cosmológico.

Nossa intenção, aqui, é a de desenvolver uma hipótese de trabalho, começando a explorar esta linguagem cantada a partir de sua suposta significância transespecífica. E o faremos aproximando-nos: 1.) por um lado, de sua dimensão material ou "morfossintática", isto é, seus elementos constitutivos e as relações ou combinações que estes compõem para transmitir mensagens significantes; 2.) por outro lado, de suas funções, com uma atenção particular para com suas implicações epistemológicas e políticas.

A "MORFOSSINTAXE" DOS CANTOS

Começando pela forma dessa linguagem, nossa hipótese de partida é que o canto constitui uma forma de comunicação interespecífica que, mesmo quando é verbal, nos leva a um plano intrinsecamente a-verbal ou, se preferimos, pré-verbal, no sentido de que, apesar de poder apresentar vocalizações verbais – frequentemente repetidas, e normalmente bastante obscuras, onomatopeicas e não-lexicais –, funciona justamente porque não pode ser completamente reduzida a qualquer campo imediatamente semântico, isto é, a qualquer perspectiva específica. Emblematicamente, o eclético explorador italiano Guido Boggiani, no final do século XIX, comentava da seguinte maneira as performance xamânicas de Sabino, cativo xamacoco, criado pelos Kadiwéu: "Canto é um modo de dizer, pois que mais se avizinha da imitação dos gritos ou rugidos de animais do que de uma música qualquer como nós a entendemos" (BOGGIANI, 1945, p. 122).

Isto não significa em absoluto que o canto não seja eloquente e que não carregue em si a capacidade de circunscrever contextos e de participar de processos de geração e mobilização de significados. Mas devemos registrar que se trata de uma forma de comunicação que não atinge os de maneira direita os conceitos, que aqui assumimos como prerrogativa exclusiva das espécies já formadas – embora sua função primaria, tal vez seja exatamente a de inspirá-los.

Efetivamente, a possibilidade de humanos e não-humanos começarem a construir um campo de sentido partilhado não depende tanto da posse de um vocabulário comum – pois, o que os Kadiwéu veem como fezes de cachorro, para as onças é tabaco (RIBERIO, 1979, p. 126) e assim por diante –, quanto da capacidade de articular uma "fala" musical que consiste na combinação e sucessão de sons e silêncios em certo modo sensorialmente inteligíveis a indivíduos de outras espécies; uma linguagem pré-verbal, que ainda não se cristalizou em formas e significados convencionais e em que se misturam aspectos semânticos, condensados emotivos e sensações fisiológicas.

A unidade elementar desse sistema de comunicação é um som que não é nunca imediatamente signo, e que pode assumir a forma de fonemas, sílabas e palavras, de assobios, vocalizações e gritos, de barulhos e frêmitos de vário tipo – além dos silêncios que os intercalam. Esses sons, quando isolados, dificilmente desempenham o papel de unidades significantes, à diferença de suas relações no interior de composições que não são nunca completamente descontextualizadas: o xamã invoca sempre seu *bicho* por alguma razão e este último costuma entrar em contato com o primeiro para avisá-lo sobre algum perigo que está correndo. Inclusive, ambos podem coincidir num mesmo canto. O canto do xamã, com efeito, raramente é completamente monódico, apresentando sempre certa taxa polifónica – se sobrepõem e alternam nele vozes de cima e de baixo, não sempre distinguíveis.

Se existe uma significância transespecífica nos cantos aqui discutidos, esta poderia se encontrar principalmente na relação contextual entre sua dimensão material e seu objeto – que acaba sempre assumindo a face de outro sujeito, com o qual dar vida a uma interpretação dialógica. A um acontecimento determinado – o mais recorrente podendo ser a doença de um membro da comunidade aldeã – é associada uma sucessão de sons – cada um deles com sua altura, sua intensidade e seu timbre – e sua combinação em melodias, ritmos e eventuais jogos harmônicos, entre voz e chocalho, por exemplo. Atrás destes sons estão as vibrações que os geram e suas frequências.

Essas sucessões, embora sejam sempre parcialmente inéditas, apresentariam certo grau de ordem que remete a modos e princípios, também biológicos e fisiológicos, de produzir e organizar o som e o silêncio; modos e princípios que nos levariam a uma linguagem capaz de construir e transmitir mensagens sem utilizar signos, nem conceitos. Não precisamos nos afastar muito da lógica das sensações da ciência do concreto do pensamento selvagem de Lévi-Strauss (2010) para presumir que, por exemplo, um ser vivente, com seu corpo e sua fisiologia, desenvolverá associações analógicas diferentes dependendo dos sons ouvidos por ele serem mais agudos, isto é, com uma frequência alta, ou mais graves, ou seja, com uma frequência baixa. Também a percepção de ritmos crescentes ou decrescentes gerará sensações diferentes, que participarão de maneira desigual aos processos de atribuição de sentido. São inúmeras as variáveis que poderíamos considerar.

Aqui levantamos a hipótese de que, as práticas teóricas kadiwéu reconhecem uma analogia formal entre as relações significantes presentes nos sons e nas frequências de seus cantos xamânicos e as que os animais, especialmente os pássaros, experimentam e constroem em seus próprios cantos. Portanto, um modo para comunicar eficazmente com outra espécie, para colocar um dado problema nos termos de uma linguagem comum, seria, por exemplo, cantar na mesma frequência; ou interpretar um mesmo padrão de variações vocais.

A voz do carão é "forte e cheia, um grito longo frequentemente seguido por 3-4 gritos curtos, [...] no crepúsculo e à noite com demoradas repetições" (SICK, 1997, p. 290). Seu canto, no mito, alcança um apogeu exatamente no momento em que esse pássaro gruiforme vê os humanos – "estava quase amanhecendo e [...] cantou mais diferente" (SIQUEIRA JR., 1993, Anexo 2, p. 9-10). Paralelamente, no mundo de baixo, o canto do nidjienigi intercala demoradas repetições e picos de intensidade em que o ritmo do maracá se faz mais excitado e os cantos atingem o máximo da força (RIBEIRO, 1979, p. 237). O clímax alcançado por meio destas alterações de crescente dramaticidade corresponde, na sessão do xamã, ao momento em que este último chama "a chegada de seu bicho" (RIBEIRO, 1979, p. 237).

Estamos longe de entender e decifrar este sistema de comunicação, mas um bom ponto de partida parece ser uma perspectiva abrangente e interdisciplinar capaz de integrar num único modelo o plano físico e o metafísico, os significados, as emoções e os mecanismos fisiológicos – a partir das frequências biológicas – do ser humano e de todo centro de intencionalidade que participe da sociocosmologia kadiwéu.

FUNÇÃO COMUNICATIVA, EPISTEMOLÓGICA E POLÍTICA

Mais numerosas e claras são as pistas que nos levam à função desenvolvida pelo canto do *nidjienigi* e dos pássaros da mitologia kadiwéu. Este, como já foi dito, representa uma forma expressiva pré-verbal, própria de um tempo em que humanos e animais – especialmente, os pássaros – não eram tão diferentes; não por serem iguais – aqui encontramos a diferença principal entre perspectivismo e o animismo de Descola (2005) – mas por serem todos igualmente internamente diferentes a si mesmos; isto é, por não ter-se afastado ainda muito da *complicatio* infinita de virtualidades puras e potencialidades ontológicas em que mergulhavam todos os seres antes de ser encaminhados para processos cosmológicos que se levantaram sobre blocos molares separados por intervalos externos – as espécies.

O canto do xamã e o dos pássaro do mito de origem nos aparecem como a expressão de uma língua pré-cosmológica dos fluxos e das potencialidades porque, quando seus respetivos cantos são afinados numa mesma frequência – também graças àquelas economias da corporalidade das quais nos fala Viveiros de Castro (1996; 2015) – concorreriam ao (re)estabelecimento de uma relação de continuidade entre aquele e este; em que ambos experimentariam o que poderiam ter sido se o processo de especiação não os tivesse levado a habitar outra região do ser. É por isso que esse canto é realizado à noite – "padre só canta à noite", repetiam os interlocutores de Darcy Ribeiro (1979, p. 223) – na penumbra de um fogo sem chamas (RIBEIRO, 1979, p. 222), cuja luz/sombra é suficiente para reativar o fluxo mítico, reduzindo as formas definidas ao estado de virtualidades para atualizar (VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 59).

O canto humanizado do carão – conhecido também como "o pássaro que chora" (PALMER, 1962), por emitir gemidos ou gritos humanos – e o animalizado do xamã constituiriam ímpetos que levam ambos a um estágio anterior, do ponto de vista comunicativo antes de que cosmológico; um estágio menos desenvolvido e portanto mais abrangente, em que é mais fácil encontrar dentro de si e da própria corporalidade fragmentos do outro e de seu olhar sobre o próprio mundo – e, dentro deste, sobre um determinado problema.

O canto do carão é humanizado também porque, no mito, ele acabava de ingerir um alimento "humano", um caramujo cozido (SIQUEIRA JR., 1993, Anexo 2, p. 9; RIBEIRO, 1979, p. 104). E o canto do segundo é animalizado também porque realizado por um corpo transformado por adornos plumários. Antes de começar suas sessões, o xamã "se veste" de animal, empunhando em uma mão um penacho de ema (BOGGIANI, 1945, p. 144) – pássaro que em alguns mitos é identificado com Gô-noêno-hôdi, o demiurgo da cosmogonia kadiwéu, talvez o primeiro xamã – e na outra mão, um chocalho e, às vezes, usando um adorno de penas na cabeça (RIBEIRO, 1979, p. 227). Os espíritos descem pelo penacho (RIBEIRO, 1979, p. 244) que o xamã utiliza para curar os seus pacientes ou para matar os seus inimigos, para profetizar e controlar os elementos naturais. Além disso, o canto, que constitui a espinha dorsal do xamanismo kadiwéu, nas sessões de seus praticantes se sobrepõe e mistura continuamente a jogos vocálicos e imitações dos animais invocados.

Essa contiguidade reencontrada também por meio do canto não seria de caráter puramente religioso (ou seja, sociologicamente irrelevante) como defendia Lévi-Strauss, porque a capacidade de fazer dialogar perspectivas específicas diferentes "implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento", citando sempre a Viveiros de Castro (2015: 50). Falamos de um ideal de conhecimento que é também e sempre uma prática política; de política externa, já que os novos conhecimentos são aqui adquiridos a través de um encontro-intercâmbio de perspectivas específicas que representam, como observa Viveiros de Castro (2015: 49), uma verdadeira arte política.

O xamã, por meio do canto e de suas ressonâncias multinaturais, não só voltaria a reconhecer humanidades outras em sua fase pré-cosmológica e a dialogar com elas, mas, assumindo o seu ponto de vista sobre o assunto que o preocupa, seria capaz de projetar a "diferença de potencial" (HUBERT e MAUSS, 2003) que ali encontra para o tempo e o mundo presentes. É a busca dos poderes inerentes a este tipo de desigualdades – variante epistemológico-operacional daquela economia da alteridade predatória que, segundo os amazonistas, constitui o regime basal das socialidades ameríndias (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 161) – que motiva os xamãs a atravessarem as barreiras específicas com todos os riscos que esse movimento comporta.

As implicações políticas desta prática de conhecimento, no entanto, não se limitam às relações externas ou interespecíficas; elas investem também a vida do grupo humano dos Kadiwéu. Encontramos nos cantos xamanísticos – dos quais Darcy Ribeiro (1979) nos deixou uma preciosa documentação – a realização de uma disposição política contrária e inversa com respeito à exercida pelos chefes índios, por meio de seus discursos. Se a temática destes está estreitamente ligada à função de "fazedor de paz" do cacique (CLASTRES, 2003, p. 48), os cantos do nidjienigi encontram seu sentido final na

apresentação, preparação e combate de alguma batalha; normalmente, contra as doenças e as intencionalidades ou subjetividades que as animam – mas também contra algum membro de seu próprio grupo.

O talento oratório do chefe representa um meio do poder político, que apela para a paz e a harmonia do próprio grupo, para sua estabilidade e continuidade, e que afirma a reciprocidade como seu princípio fundante – mesmo quando parece constituir sua negação, como nos mostrou Clastres. O chefe é a instância moderadora do grupo, inclusive num contexto como o chaquenho aqui analisado, atravessado por linhas de autoridade e jerarquia (cf. CLASTRES, 2003, p. 47).

Ao contrário, as capacidades cantoras do xamã remetem a outro tipo de poder, que se alimenta da instabilidade – natural e, por meio desta, social –, instalando-se sobre um desequilíbrio sociocosmológico perpétuo. Este encarna a instância transformadora do grupo. Seus cantos noturnos, para melhor ou para pior, sempre mudarão alguma coisa, o mundo, a vida do grupo, o destino de alguma pessoa. É por isto que os antigos kadiwéu ficavam preocupados se um xamã de sua aldeia cantava demais (RIBEIRO, 1979, p. 197). Este, como o carcará, trickster por excelência da mitologia kadiwéu, será sempre promotor, simultaneamente, de "desnecessárias" privações e de grandes transformações. Como real ou virtual autor de fatalidades, perecerá, frequentemente, em circunstâncias de morte violenta (BOGGIANI, 1945, p. 196; RIBEIRO, 1979, p. 201).

O chocalho do xamã, nos diz Viveiros de Castro, é o equivalente do acelerador de partículas das sociedades ocidentais. Efetivamente, o xamã fornece à sociedade kadiwéu energia – entendida como capacidade de produzir um trabalho ou realizar uma ação, seja ela criativa ou destrutiva. Esta energia, concentrada no fundo de virtualidades que não foram declinadas na forma humana, é alcançada também pelo canto e o som do chocalho, que procuram constantemente uma afinação com outras musicalidades e outras humanidades. Estas últimas palavras representam, mais que uma conclusão, o ponto de partida de uma pesquisa que se encontra ainda em estado embrionário.

BIBLIOGRAFIA

BOGGIANI, Guido, 1945, Os Caduveo, São Paulo: Livraria Martins Editora.

BUFF CHEVALIER, Sonia Rosalie, 1982, "Alguns mitos dos Kadiwéu", *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, 22:1-10.

CLASTRES, Pierre, 2003 [1974], *A sociedade contra o Estado. Pesquisa de antropologia política*, São Paulo: Cosac Naify.

DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard.

FRIC , Alberto Vojte ch, 1912, "Onoenrgodi-Gott und Idole der Kad'uveo in Matto Grosso". In: *Proceedings of the XVIII session, International Congress of Americanists*, London, pp. 397-407.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel, 2003 [1950], "Esboço de uma teoria geral da magia". In: Marcel Mauss, *Sociologia e antropologia*, São Paulo: Cosac Naify, pp. 47-181.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1986 [1985], *A oleira ciumenta*, São Paulo: Editora Brasiliense.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 2004 [1967], *Mitológicas II: do mel às cinzas*, São Paulo: Cosac Naify.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 2010 [1962], *O pensamento selvagem*, Campinas, SP: Papirus.

LOUKOTKA, C estmír, 1933, "Nouvelle contribution à l'étude de la vie et du langage des Kaduveo", *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 25:251-277.

OBERG, Kalervo, 1949, *The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil, Vol. 9: Publication of the Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology*, Washington, D.C.: Government Printing Office.

PALMER, Ralph S. (org.), 1962, *Handbook of North American birds*. Vol. 1, New Haven, Connecticut: Yale University Press.

PECHINCHA, Mônica Thereza Soares, 1994, *Histórias de admirar. Mito, rito e história kadiwéu*, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

RIBEIRO, Darcy, 1979, *Kadiwéu. Ensaios sobre o saber, o azar e a beleza*, Petrópolis: Vozes.

SICK, Helmut, 1997, *Ornitologia brasileira*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

SIQUEIRA JR., Jaime, 1993, *"Esse campo custou o sangue dos nossos avós". A construção do tempo e espaço kadiwéu*, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1996, "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana*, 2(2): 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2015, *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*, São Paulo: Cosac Naify.

WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin, 1989, *Folk literature of the Caduveo indians*, Los Angeles, Califórnia: UCLA Latin American Center Publications.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 197. Words in the Indigenous Worlds

MATERNIDADES ENTRE OS POVOS GUARANI: REVISITANDO A LITERATURA ANTROPOLÓGICA BRASILEIRA (2013-2018)

Francine Pereira Rebelo
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

O objetivo deste artigo é compreender como a Etnologia Indígena, especialmente no que se refere aos povos Guarani, enfoca o tema da maternidade. A partir de um levantamento dos trabalhos antropológicos sobre mulheres indígenas produzidos nos últimos anos (2013-2018) nas universidades brasileiras, destaco as múltiplas facetas sobre maternidade presentes nesses estudos e proponho um balanço bibliográfico e teórico sobre o tema. Nos trabalhos analisados, a maternidade é discutida à luz de alguns eixos principais, entre eles: corpo e corporalidade (construção/fabricação de pessoas); parentesco; aspectos cosmológicos, míticos e religiosos; políticas públicas, relação com o Estado e violência colonial. A cotidianidade da maternidade aparece em muitos trabalhos, trazendo assim questões como bem-estar dos filhos, cuidado e transmissão de saberes. Esta reflexão se insere também no fazer antropológico das antropólogas que, a partir da auto-identificação como "pesquisadora e mãe", trazem novas contribuições sobre o tema.

Palavras-chave: Antropologia; Etnologia Indígena; Maternidade; Guarani

Abstract

The aim of this paper is to understand how Ethnology, especially with regard to the Guarani peoples, focuses on the theme of motherhood. Based on a survey of the anthropological work on indigenous women produced in the last years (2013-2018) in Brazilian universities, I highlight the multiple facets of maternity present in these studies and propose a bibliographic and theoretical balance on the theme. In the analyzed works, maternity is discussed in the light of some main axes, among them: body and corporality (construction / fabrication of person); kinship; cosmological, mythical and religious aspects; public policies, relations with the state and colonial violence. The daily life of motherhood appears in many works, thus bringing issues such as child welfare, care and knowledge transmission. This reflection is also part of the anthropological work of women anthropologists who, through self-identification as "researcher and mother", bring new contributions on the subject.

Keywords: Anthropology; Indigenous Ethnology; Maternity; Guarani

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo compreender como a Etnologia Indígena, especialmente no que se refere aos povos Guarani, enfoca o tema da maternidade. Dada a vastidão do tema, busco fazer um levantamento dos trabalhos antropológicos sobre mulheres indígenas Guarani produzidos nos últimos anos nas universidades brasileiras. A partir disso, destaco as múltiplas facetas sobre maternidade presentes nesses estudos e proponho um balanço bibliográfico e teórico sobre o tema.

Evitando possíveis reificações da categoria maternidade e da mãe, este trabalho visa contribuir para o debate, atentando para como o conceito de maternidade é abordado – ou não – nos trabalhos antropológicos que têm como sujeitos de pesquisa as mulheres indígenas.

METODOLOGIA

Este trabalho teve como ferramenta de pesquisa o banco de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)[1]. Intitulada plataforma Sucupira, trata-se de uma ferramenta online que permite a consulta de resumos de teses e dissertações defendidas junto a programas de pós-graduação do Brasil. Essa plataforma disponibiliza integralmente todas as dissertações e teses defendidas a partir de 2013, o que justifica o alcance temporal do presente artigo.

Pesquisou-se pelas palavras-chaves "mulher indígena" e "mulheres indígenas", sendo que a primeira busca teve 21.749 resultados e a segunda, 45.684. Dada a grande quantidade de material, em grande parte não condizente com o interesse desta pesquisa, refinou-se os resultados utilizando os filtros de "área de concentração", onde foram assinalados "Antropologia", "Antropologia Social", "Antropologia Sociocultural", "Antropologia Socialcultural" e "Sociologia e Antropologia". Esses filtros reduziram a quantidade de resultados, de modo que buscando por "mulher indígena" apareceram 398 resultados e "mulheres indígenas", 520 resultados. No total, foram analisados os resumos de 918 dissertações e teses, pois algumas se repetiam nas duas pesquisas.

Entre esses resumos, foram identificados os trabalhos que se inseriam na área da Etnologia Indígena, dentro dos quais, por sua vez, pesquisou-se palavras-chave como "mulher", "gênero", "feminino", "maternidade", "mãe", "materno/a", "Guarani" e "Mbya". Foram analisadas integralmente as teses e dissertações cujos resumos tivessem 1) a palavra maternidade e 2) as palavras "mulher", "gênero" e/ou "feminino" e que a pesquisa fosse realizada entre os povos Guarani.

[1] Disponível no endereço online: "http://catalogodeteses.capes.gov.br/".

1 MATERNIDADE, MÃES, MATERNOS: O QUE APARECE?

Dentre todos os trabalhos analisados, apenas três faziam – logo no resumo – referência à maternidade ou termos conexos (mãe, maternos, maternas). São eles: Moreno (2017), Cavalheiro de Jesus (2015) e Anzoategui (2017).

O primeiro deles é da autora Juana Valentina Nieto Moreno e se intitula "*Uno de mujer es andariega*: Palavras e Circulações de Mulheres Uitoto entre a Selva e a Cidade", defendido em 2017 na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Nesse trabalho, a autora elabora uma etnografia sobre experiências e narrativas de mulheres indígenas Uitoto, no contexto de mobilidade entre selva e cidade. A partir de uma perspectiva de gênero, Moreno destaca a centralidade das mulheres, bem como os vínculos maternos nos deslocamentos e mobilidade.

A maternidade é um tema central na obra de Moreno, que serve como referência na identidade de suas interlocutoras (por exemplo, "Blanca: filha, estudante e mãe"). A autora considera a memória dos vínculos maternos como produtora de parentesco nos deslocamentos e na mobilidade (2017:28). Trata-se de um parentesco que tem suas bases nos cuidados e conselhos, memórias afetivas importantes que remetem ao vínculo materno e dão sentido às experiências. A interação entre mães e filhas não se restringe à convivência, mas se exerce também na mobilidade e na distância, criando continuidades – através da memória dos alimentos e saberes transmitidos pela mãe.

Em seu trabalho, Moreno aborda a maternidade com relação à gravidez, parto, cuidado, circulação de crianças, rede de solidariedade, trabalho, estudos, parentesco, transmissão de saberes e relação entre mães, filhas e avós. A autora questiona também seu próprio lugar de mãe pesquisadora e como a maternidade pode ser "moralmente vinculante" (idem: 265). Em outras palavras, percebe que, em alguns momentos, ela mesma é atravessada pela "noção etnocêntrica da 'boa mãe' com o cuidado presente, permanente, incondicional, abdicado, baseado numa relação necessariamente diádica mãe-filho" (idem).

Moreno afirma que no seu campo de pesquisa (na região do Caquetá Putumayo, Colômbia), a Etnologia ameríndia produzida acompanha as tendências teóricas e perspectivas de gênero lideradas por Joanna Overing e seus estudantes – Peter Gow, Cecilia McCallum, Luisa Elvira Belaunde, Carlos David Londoño. Essa tendência teórica é convergente com paradigma teórico da "corporalidade" (e da produção/fabricação de corpos), apresentado pelo célebre texto de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979), o qual considera o gênero como construção de corpos feita através do trabalho conjunto da agencialidade feminina e masculina, da comensalidade e da convivialidade. O gênero é assim entendido como uma construção processual, relacional, dinâmica e cotidiana de agências femininas.

Moreno reconhece o valor teórico dessa perspectiva, porém questiona que nem sempre leva em consideração as mudanças históricas. Assim, a autora se propõe a ir além e analisar as resistências locais e tradições como produtos dialéticos da histórica do contato.

A teoria da corporalidade é um paradigma teórico importante na discussão sobre maternidade e também serve como referencial da segunda tese aqui analisada. A tese se intitula "Pessoas na medida: processos de circulação de saberes sobre o *nhande reko* Guarani na região das Missões", defendida em 2015 também na Universidade Federal de Santa Catarina por Suzana Cavalheiro de Jesus. Nesse trabalho, Cavalheiro de Jesus adota a noção de pessoa, nos termos trabalhados por Seeger, Viveiros de Castro e Da Matta, e afirma que "compreender os processos de produção de corpos, nos permite também compreender a organização social e a cosmologia destas populações" (2015: 106).

A tese de Cavalheiro de Jesus busca compreender os processos de produção, circulação e transformação de conhecimentos mbya-guarani que produzem o "*nhande reko*" (modo tradicional de vida Guarani) e que são resultado dos desafios contemporâneos de produzir pessoas "na medida", quer dizer, pessoas mbya capazes de dosar a alteridade proveniente do mundo não indígena. A autora argumenta que esses processos se dão em torno dos modos de criar as crianças, que por sua vez são orientados a partir de representações de gênero, inscritas em dois âmbitos: 1) a produção feminina de corpos (feitas através de dietas alimentares, resguardos, cuidados pré e pós-parto e educação das crianças) e 2) a complementaridade feminina e masculina nas narrativas míticas e nos aconselhamentos recebidos pelos adultos acerca das relações de conjugalidade, maternidade e paternidade.

Cavalheiro de Jesus reflete sobre a concepção/fabricação do corpo a partir de um diálogo estabelecido principalmente com mulheres, destacando a agência feminina na dimensão da produção feminina de corpos, como parte da ideia de criar crianças. A autora aponta que a produção de corpos é um fenômeno que não está necessariamente ligado à gestação e tampouco circunscrita nas relações de maternidade e paternidade, existindo outros parentes importantes neste processo.

Por fim, a dissertação de Priscila Anzoategui, intitulada "Somos todas Guarani-Kaiowá: entre narrativas (d)e retomadas agenciadas por mulheres Guarani e Kaiowá Sul-Mato-Grossense", defendida em 2017 na Universidade Federal da Grande Dourados. Nesse trabalho, a autora investiga o protagonismo das mulheres Guarani e Kaiowá nas suas várias formas de luta, como organizações internas, ações cotidianas e retomadas. A partir da trajetória de três indígenas, a autora enfoca o movimento de retomadas, especialmente das mães, analisando as relações de gênero no meio indígena.

Anzoategui traz um conceito importante, que ela chama de "potência da maternidade". A autora faz uma análise comparativa da luta das mulheres Guarani e

Kaiowá com a organização paulista "Mães de Maio". Ao refletir sobre a participação de suas interlocutoras indígenas no "I Encontro Internacional de Vítimas do Estado, organizado pelo movimento Mães de Maio", afirma:

> Por ora, tento entender o que é ser mãe nessa condição em que o Estado lhe toma a vida do seu filho. Saio da acepção antropológica que estuda a maternidade com pesquisas voltadas para o estudo de gênero e parentesco (STRATHERN, 1995), para emergir num universo em que o Estado controla o status paterno e materno, não só pelos mecanismos judiciais, mas enfim [...], escolhe quem deixa de ser pai ou mãe devido à violência do aparato policial (2017:121).

É importante lembrar que a autora também dialoga com os trabalhos de Strathern, inclusive com o clássico texto "Necessidade de mães, necessidade de pai" (1995), considerando que há diferenciações entre as concepções de maternidade Kaiowá e as ocidentais. Para Anzoategui, a concepção Kaiowá de maternidade tem relações com o fogo, vertendo sentidos múltiplos (idem: 92).

2 OS/AS GUARANI, OS/AS MBYA E MATERNIDADE/S

Em continuidade com a metodologia até aqui aplicada, destaco agora como os trabalhos sobre mulheres indígenas abordam a questão da maternidade. No primeiro momento, abordo os trabalhos sobre mulheres indígenas Guarani Nhandewa e Kaiowá e, em um segundo momento, os trabalhos sobre as mulheres Guarani Mbya.

2.1 A maternidade nos trabalhos sobre mulheres Guarani: Nhandewa e Kaiowá

No que concerne aos trabalhos sobre as mulheres Guarani Nhandewa e Kaiowá, além da dissertação de Azoategui, apresentada anteriormente, há mais dois trabalhos. Um deles é a dissertação de uma antropóloga indígena, Sandra Benites, intitulada "Viver na língua Guarani Nhandewa (Mulher falando)", defendida em 2018 no Museu Nacional do Rio de Janeiro; o outro é a dissertação de Lauriene Seraguza Souza, defendida em 2013 na Universidade Federal da Grande Dourados e intitulada "Cosmos, corpos e mulheres Kaiowa e Guarani de Aña a Kuña".

Considero a dissertação de Benites (2018) um dos trabalhos recentes mais importantes para refletir sobre a questão da maternidade entre as mulheres indígenas. A autora traz elementos para a reflexão através da apresentação do seu seu lugar de fala e trajetória, como por exemplo na seguinte passagem: "A minha *djaryi* [avó] foi uma pessoa fundamental para o meu fortalecimento, no sentido do meu *reko* [modo de ser], meu ser mulher, ser mãe, estudante e hoje pesquisadora" (2018: 6), além da rica narrativa sobre as relações e cuidados entre mães e filhos.

Benites destaca os desafios impostos às mães indígenas em razão de questões "não oriundas da cultura Guarani", como por exemplo questões de estudos e trabalho. Segundo a autora,

> As mulheres sempre precisaram cuidar dos filhos, da rotina familiar e delas mesmas, e nos dias de hoje precisam trabalhar e estudar como as mulheres não indígenas. Atualmente é colocada uma nova rotina, que é posta em questão quando as mulheres guarani tem influência cultural externa e começam a sair da aldeia, em busca de outros "conhecimentos". Assim, nós mulheres guarani nos apresentamos em outros espaços adotando, e se adaptando a outra imagem, o que leva a uma violência (simbólica?) do ser feminino guarani, que menstrua, engravida, dá à luz, é mãe, fala como mulher. Seu corpo é o lugar de seu conhecimento (idem:8).

Benites reflete sobre como as mulheres indígenas respondem a essas "novas exigências". Segundo a autora, "as mães guarani não têm costume de deixar seus filhos na creche, ou seja, distantes delas" (idem: 10). O conhecimento guarani tem uma visão específica dessa separação e considera que deixar os filhos/as em um lugar desconhecido com pessoas desconhecidas pode acarretar em um susto, o que pode causar espírito assustado (*nhe'ẽmondyi*). A criança assustada ou o espírito assustado, pode gerar tristeza, desencanto e vontade da criança em retornar à morada celeste (*Amba*), lugar de origem da sua alma.

De acordo com a autora, os Guarani relacionam a saúde das crianças com o estar de sua mãe. Assim, quando as mães têm problemas de saúde ou psicológicos, elas ficam com raiva e impacientes e acabam transferindo para os filhos esses sentimentos. Em alguns casos, a mãe "abandonam os filhos com os pais, avós ou começam a se embriagar" (idem:10). Para Benites, "o que você está sentindo, seu filho também sente".

A relação entre mãe e filhos/as é explicada pela autora através dos mitos de criação de *Kuaray* e *Djasy* (Sol e Lua). Benites faz também uma analogia entre a maternidade e as árvores.

> Para explicar a nossa forma de pensar, utilizo a metáfora da árvore e a poética da língua guarani. Entre o meu povo, mãe, sy, pode ser compreendida como uma árvore, pilar do ser humano. Já os filhos, xe memby – seriam os galhos, pois memby, falando na língua guarani e traduzindo, é uma coisa que nasce do mesmo corpo e sempre fica ali grudada. As espigas de milho, por exemplo, são awati memby porque surgem do tronco, "pé" do milho. Galho, em guarani, é memby porque nasce do mesmo tronco. Assim, quando me refiro aos meus filhos (as) sei que eles são os meus galhos, minhas espigas, pois estarão sempre grudados em mim, sy re (na mãe).
>
> A árvore é como nós mulheres entendemos o corpo de uma mãe na língua guarani nhandewa. A estrutura do nosso corpo está ligada diretamente aos nossos filhos(as), mantendo uma relação próxima com eles (2018: 12).

A outra dissertação aqui destacada, de Lauriene Seraguza, também relaciona a maternidade com elementos da natureza, neste caso a água. Segundo a autora, baseada

em Chamorro (2008), há uma aproximação linguística entre os termos "água" (y, yy) e "mãe" (sy, shyy) na língua guarani. Nesse sentido, faz-se uma analogia entre "a "água", como criadora do universo, e a "mãe", como a responsável pela reprodução da vida social (2013:21).

Segundo a autora, a mãe é o "principal sustentáculo dessas sociedades". Assim, deve-se superar as prerrogativas etnocêntricas de "opressão universal" que percebem os trabalhos das mulheres como de menor prestígio em relação ao trabalho dos homens. De acordo com Seraguza, "os espaços ocupados pelas mulheres são tão produtores de prestígio quanto os ocupados pelos homens" (2013: 30), tendo a mulher um importante papel de organização da parentela e do cotidiano. A autora ainda trabalha com a ideia de nutrição do corpo e constituição da corporeidade através dos cuidados das mulheres.

2.2 A maternidade nos trabalhos sobre mulheres Guarani: Mbya

Os trabalhos sobre mulheres Guarani Mbya disponíveis na plataforma da Capes, apresentam diversos recortes, como questões de cosmopolítica, chefia, territorialidade, parto, circulação de crianças, entre outros. Apesar da diversidade de temas, as relações maternas ou a maternidade, de algum modo, aparecem em todos eles. Além da tese de Cavalheiro de Jesus (2015), discutida anteriormente, foram encontradas a tese de Maria Paula Prates Machado (2013) e as dissertações de Francine Rebelo (2015), Rita Becker Lewkowicz (2016), Sophia Pinheiro (2017) e Aline de Oliveira Aranha (2017)[2].

A tese de Machado (2013) se intitula "Da instabilidade e dos afetos: pacificando relações, amansando Outros Cosmopolítica guarani-mbyá (Lago Guaíba/RS-Brasil)". O trabalho, apesar de não ter como foco as questões de gênero, apresenta reflexões importantes sobre mulheres e maternidade. No que diz respeito à maternidade, a autora traz temas como creches e a relação dos/as Mbya com agências estatais como Ministério Público, FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), além que questões relacionadas ao parto (como os casos de nascimento de gêmeos).

Machado se posiciona como pesquisadora e mãe e considera que teve uma boa recepção no seu trabalho de campo, por ter se apresentado juntamente com seu filho e prontamente ser reconhecida como mãe, como todas elas. Segundo a autora, "atentaram para o que tínhamos em comum para depois se diferenciarem" (2013:30). Essa diferenciação é explicada pela autora ao longo do texto, a partir de um diálogo em que algumas mulheres mbya afirmavam que o leite das não indígenas é mais forte que o

[2] Na busca referente a "mulheres indígenas" no banco de dados da Capes, teve-se como resultado também a dissertação de Luna Mendes dos Santos (2017), intitulada "Gênero e corporalidade Mbya-Guarani: um olhar sobre a produção da pessoa". No entanto, até o momento (julho de 2018), o texto não foi publicado na plataforma online e por isso não será discutido aqui.

das indígenas. Assim, apesar de serem mães, as mulheres indígenas e não indígenas não compartilham daquilo que chamaríamos de natureza. "Nossos corpos, nossos fluídos, não são os mesmos, ou, no mínimo, não com a mesma potência" (idem: 31).

As colocações de Machado são importantes para a desconstrução da ideia de uma maternidade única e necessariamente compartilhada. Eu me tornei mãe em 2016 e pude perceber, assim como Machado menciona, um tratamento distinto advindo com a posição de "mãe". Da minha parte, senti uma aproximação maior com as mulheres Guarani e maior fluidez e facilidade no compartilhamento de algumas informações, antes pouco mencionadas.

A minha dissertação de mestrado foi defendida em 2015 e se intitula "*Kunhangue Mba'e Kua*: as trajetórias das mulheres cacicas Guarani Mbya de Santa Catarina" (REBELO, 2015). Apesar de ter como foco as lideranças mulheres – as cacicas -, questões referentes à maternidade acabaram aparecendo com bastante frequência. A necessidade de agregação do grupo, a importância dos conselhos para o bem estar dos/as filhos/as, a ideia de nomear e dar vida à aldeia como analogia ao parto, a tristeza na perda de um filho/a e a busca de novas moradas em razão disso, todos esses elementos relacionam-se com a maternidade e, na perspectiva da dissertação, com questões territoriais.

Na minha dissertação, entendo a maternidade como um fator de resistência étnica e também como dinamizadora das atividades desenvolvidas pelas indígenas e propulsora para espaços públicos. Nos seus cuidados com os/as filhos/as, as mulheres extrapolam os limites das aldeias e acessam diversos espaços públicos. Em seu cotidiano e em razão da maternidade, as mães Mbya relacionavam-se com bancos, comércios, hospitais, escolas (indígenas e não indígenas), centros urbanos para venda de artesanatos, empregos formais, entre outros. Dessa maneira, a ideia de que a maternidade vincula a mulher a espaços privados deve ser questionada no caso das mulheres indígenas, bem como a própria divisão estática entre público e privado.

Ainda no sentido de desconstruir a maternidade e suas implicações como universais, destaco a dissertação de Rita Becker Lewkowicz (2016) intitulada "A hora certa para nascer: um estudo antropológico sobre o parto hospitalar entre mulheres mbyá-guarani no sul do Brasil". Nessa obra, que toca diretamente o tema da maternidade, a autora aborda as formas cotidianas de constituição de maternidades e de mulheres, refletindo sobre pressupostos mbya de corpo e pessoa e problematizando as diferentes produções do que seria "humano". Lewkowicz aborda as diferenças entre as formas Mbyá-Guarani e as formas biomédicas de conceber o parto hospitalar, entendendo ambas como modos distintos de descrever o mundo e contendo em si ontologias específicas. A autora aborda temas como gestação, parto e puerpério e problematiza a relação das mulheres mbyá-guarani com as práticas e políticas de saúde diferenciada, levando em consideração recortes históricos e legislativos.

Seguimos com a dissertação de Sophia Pinheiro (2017), que contribui etnograficamente com o tema da maternidade. Intitulada "A imagem como arma: a trajetória da cineasta indígena Patrícia Ferreira Pará Yxapy", a autora busca refletir sobre a trajetória e a produção de Patrícia, cineasta Mbyá-Guarani e uma das mulheres mais importantes para o cinema indígena brasileiro.

Pinheiro descreve de forma minuciosa muitas cenas entre mães e filhas que envolvem afetos, trocas de conhecimento, conversas e conflitos de gerações. A autora também destaca o primeiro filme longa metragem feito por Pará Yxapy, sobre sobre sua mãe, sua filha e sua avó, com o título provisório "Pará Reté" (nome da mãe de Pará Yxapy). Pinheiro traz a fala de Pará Yxapy sobre o filme:

> Quis fazer um filme sobre minha mãe para mostrar o cotidiano da mulher Guarani, que é artesã, cuida da casa, dos filhos e netos... Quis usar o exemplo dela para mostrar como as outras mulheres são. Quis mostrar o que as mulheres têm a dizer!"(2017: 146).

Ainda sobre o filme, em abertura apresentada por Pará Yxapy no FunCultura de Pernambuco:

> [...] Tento compreender aquilo que em nossa cultura desaparece ao mesmo tempo em que resiste e se transforma. Penso no pátio que minha mãe varre todas as manhãs antes que o sol se levante. E os cabelos despenteados da minha filha" (idem).

Por fim, a dissertação de Aline de Oliveira Aranha (2017), intitulada "Inspirações sobre o fazer(-se) polític@ entre os Guarani-Mbya", traz aspectos míticos da relação entre mães e filhos, fazendo uma analogia entre os pais e mães do mundo celeste e do mundo terreno. A autora ressalta a centralidade dos deuses na composição da pessoa, que se manifesta pela filiação acionada na relação entre deuses e humanas. Para Aranha, o papel do pai e da mãe na concepção da criança Mbya os tornam próximos de *Nhanderu* e *Nhandexy ete kuéry* ("nossos verdadeiros pais e mães, que residem na plataforma celeste"). Assim, o processo de fabricação do corpo Mbya contaria com contribuições tanto dos parentes terrestres, como dos celestes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da revisão bibliográfica realizada nesta pesquisa emergiram algumas possibilidades teóricas capazes de lançar luz ao tema da maternidade. Constatou-se, neste artigo, que conceitos como corporalidade, corpo e construção/fabricação de pessoas revelam alguns aspectos das relações entre mães e filhos / maternidade, como observamos

nos trabalhos de Cavalheiro de Jesus (2015), Seraguza (2013), Machado (2013) e também no trabalho de Lewkowicz (2016).

Este último, além de refletir sobre o corpo, analisa como a maternidade se relaciona com políticas de saúde e instituições públicas (como hospitais). É também o caso do trabalho de Anzoategui (2017) que relaciona a maternidade com violência e controle do Estado e de Rebelo (2015) que a relaciona com a violência colonial e luta indígena por seus territórios. É ainda incipiente a discussão sobre mulheres indígenas e políticas públicas no Brasil.

A cotidianidade da maternidade, o cabelo despenteado, o varrer do pátio, a busca diária pelo bem-estar dos filhos, o cuidado e ensinamentos podem ser encontrados em quase todos os trabalhos aqui discutidos. Destaco as narrativas trazidas por Pinheiro (2017) e, sobretudo, o trabalho de Benites (2018), que, como mulher indígena, apreende as sutilezas e conta "de dentro" as relações entre mães, filhas e avós indígenas. Vale ressaltar também a tese de Moreno (2017), único trabalho aqui analisado que não diz respeito aos povos Guarani, mas que contribui efetivamente para esta discussão, enfatizando os vínculos maternos a partir de memórias afetivas, cuidados e conselhos.

Alguns trabalhos também fazem analogia entre maternidade indígena e elementos considerados da natureza. Como exemplo, os trabalhos de Seraguza (2013) que relaciona a mãe com a água, Anzoategui (2017) que relaciona a maternidade com o fogo e Benites (2018) que faz uma analogia entre a mãe e a árvore. A relação entre esses elementos da natureza e as mães podem ser um caminho a ser desvendado na compreensão da maternidade indígena.

Alguns aspectos mítico-religiosos podem também servir de chave de explicação das relações entre mães e filhos/as indígenas, especialmente Guarani. Esse é um caminho percorrido por Aranha (2017), ao relacionar os pais e mães terrenos e celestes e também por Benites (2018), ao partir da história da Nhandesy (figura feminina da cosmologia guarani) para explicar as diferenças entre homens e mulheres Guarani.

Por fim, enfatizo como a questão da maternidade atravessa o fazer antropológico, sendo a categoria "mãe" uma identidade destacada pelas antropólogas ao discutirem entrada e permanência em campo, relação com as interlocutoras e concepções sobre maternidade. Essa auto-identificação como "mãe e pesquisadora" pode ser encontrada no trabalho das antropólogas Benites (2018), Moreno (2017) e Machado (2013).

São poucos os trabalhos que pude encontrar na Etnologia Indígena, sobretudo entre os Guarani, que trazem o tema da maternidade (ou ao menos, mulheres indígenas) como central em suas análises. Vale ressaltar, entretanto, que o recorte antropológico do presente artigo intencionalmente exclui trabalhos de outras áreas (como Saúde Coletiva,

Ciências Humanas, História, entre outras) que poderiam contribuir para o tema da maternidade. Além disso, dentro da própria Antropologia, alguns trabalhos sobre Guarani Mbya ficaram de fora em razão do período de tempo condicionado pela ferramenta da Capes e, consequentemente, discriminado para análise, entre eles o de Ciccarone (2001), Darella (2004), Pissolato (2007) e Vasconcelos (2011). Outros trabalhos importantes não foram analisados aqui por não conterem as palavras-chave escolhidas para metodologia, como, por exemplo, o trabalho de Testa (2015).

Não é coincidência que todos os trabalhos aqui destacados são escritos por mulheres. Mesmo que nem sempre o termo maternidade seja utilizado, o trabalho de mulheres feitos sobre mulheres apreendem constantemente as relações entre mães e filhos (como avó, como mãe e como filha). Ao descrever pequenos gestos de cumplicidades, cuidados, afetos – e também desafetos-, ensinamentos e momentos compartilhados entre mães e filhos/as, as pesquisadoras apontam possibilidades teóricas e contribuem para o debate acerca do tema da maternidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANZOATEGUI, Priscila de Santana. *Somos todas Guarani- Kaiowá*: entre narrativas (d) e retomadas agenciadas por mulheres Guarani e Kaiowá Sul- Mato-Grossense. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Dourados, MS: UFGD, 2017.

ARANHA, Aline de Oliveira. *Inspirações sobre o fazer(-se) polític@ entre os Guarani-Mbya*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/ USP, São Paulo, 2017.

BENITES, Sandra. *Viver na língua Guarani Nhandewa* (Mulher falando). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.

CHAMORRO, Graciela. *Terra Madura Yvy Araguyje*: fundamento da palavra guarani. Dourados: Editora UFGD, 2008.

DARELLA, Maria Dorothea Post. *Ore Roipota Yvy Porã*. Nós queremos terra boa: Territorialização Guarani no Litoral de Santa Catarina – Brasil. Tese d(Doutorado em Antropologia). 405p. PUC/SP, São Paulo, 2004.

JESUS, Suzana Cavalheiro de. *Pessoas na medida*: processos de circulação de saberes sobre o *nhande reko* Guarani na Região das Missões. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2015.

LEWKOWICZ, Rita Becker. *A hora certa para nascer:* um estudo antropológico sobre o parto hospitalar entre mulheres mbyá-guarani no sul do Brasil. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2016.

MACHADO, Maria Paula Prates. *Da instabilidade e dos afetos*: pacificando relações, amansando Outros Cosmopolítica guarani-mbyá (Lago Guaíba/RS-Brasil). Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2013.

MORENO, Juana Valentina Nieto. *Uno de mujer es andariega:* palavras e circulações de mulheres Uitoto entre a selva e a cidade. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2015.

PINHEIRO, Sophia Ferreira. *A imagem como arma*: a trajetória da cineasta indígena Patrícia Ferreira Pará Yxapy. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFG, Goiânia, 2016.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A duração da pessoa*: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Editora da UNESP, 2007.

REBELO, Francine Pereira. *Kunhangue mba'e kua:* as trajetórias das mulheres cacicas Guarani Mbya de Santa Catarina. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2015.

SANTOS, Luna Mendes. *Gênero e corporalidade Mbya-Guarani*: um olhar sobre a produção da pessoa. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFF, Niterói, 2017.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, p. 2-19, 1979.

SERAGUZA, Lauriene. *Cosmos, corpos e mulheres* Kaiowa e Guarani de Aña à Kuña. (Mestrado em Antropologia Social), Dourados, MS: UFGD, 2013.

TESTA, Adriana Queiroz. *Caminhos de saberes Guarani Mbya:* modos de criar, crescer e comunicar. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

VASCONCELOS, Viviane Coneglian Carrilho. *Tramando redes:* Circulação de crianças e parentesco Guarani no Litoral de Santa Catarina. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2011.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 157. Sexuality and Emotions: Femininities, Masculinities, Transsexuality and Religious Speech

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO PIAUÍ

Francisca Verônica Cavalcante
Universidade Federal do Piauí

Resumo

O objetivo é refletir as relações gênero/sexualidades e as emoções, sentimentos dos religiosos estabelecendo um diálogo a partir dos discursos religiosos afro-brasileiros que questiona a aprovação pelo Congresso Nacional no Brasil do Plano Nacional de Educação, com validade até 2024, que se configura como um retrocesso no que diz respeito ao combate à discriminação de gênero e à homofobia que foi apelidada como "ideologia de gênero". A questão da moralidade e da tradição familiar reproduzida a partir do casal heterossexual, do binômio homem-mulher reproduzido enquanto argumento religioso, notadamente, cristão, desconsidera a visão sócio antropológica que afirma serem as identidades de gênero construtos sociais, históricos e culturais. O referencial teórico: Émile Durkheim, Marcel Mauss, Judith Butler, Michel Foucault, Georg Simmel, Mundicarmo Ferretti, Reginaldo Prandi, dentre outros. A metodologia é qualitativa e se utiliza de métodos e técnicas da sociologia e da etnografia. As observações apontam para relações etno-históricas Piauí-Maranhão e também que os espaços religiosos afro-brasileiros piauienses se apresentam enquanto lugar de afirmação de políticas das diferentes identidades de gênero.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras, gênero, emoções.

O Piauí é o estado que possui o maior número de autodeclarados católicos do Brasil. Aqui, como em outros estados brasileiros, o neopentecostalismo cresce de maneira acelerada. Os espíritas kardecistas também são representativos, contam com a Federação Espírita Piauiense, Cruzada dos Militares Espíritas do Piauí e Associação Médico Espírita do Piauí. Os Novos Movimentos Religiosos (União do Vegetal, Vale do Amanhecer e São Daime) também se firmaram na última década fortalecendo a Nova Era, assim como a Estregueria, religião pagã de origem italiana, somos tentadas a dizer que a Nova Era no Piauí não pode ser considerada a religiosidade de um "espírito sem lar", posto que, temos encontrado registros e testemunhos do seu vínculo as citadas religiões e, entre aqueles freqüentadores de espaços holísticos, muitos não perderam o vínculo com a sua religião de origem (o catolicismo) ou realizam o trânsito religioso pelo espiritismo kardecista, umbanda mística e umbanda esotérica. Em Teresina, há mais templos de religião afro-brasileiras que católicos.

O evento 8º. Seminário Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde –Dialogando com as Políticas Públicas e Fortalecendo o Controle Social, ocorrido de 29 de abril a 1º deste maio, dentre outros benefícios, contribui para a articulação da relação religião e cura, cidadania e visibilidade do povo de santo do Piauí e da região nordeste, fortemente representados, especialmente do Maranhão. Entre as lideranças religiosas que compuseram a mesa de abertura encontravam-se lideranças piauienses, como Rondinele da Associação Santuária Pai João de Aruanda, Mãe Eufrasina, da Tenda Espírita Santa Bárbara, dentre outros, e maranhenses, como o Bita do Barão, da cidade de Codó.

Sobre as religiões afro-brasileiras, afirma Prandi (2005, p. 20):

> O candomblé é o nome dado à religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubas, ou nagôs, com influência de costumes trazidos por grupos fon, aqui denominados jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários. O candomblé ioruba, ou jeje-nagô, como costuma ser designado, congregou desde o início, aspectos culturais de diferentes cidades iorubanas, originando aqui diferentes ritos, ou nações de candomblé. Em cada uma delas predominam tradições da cidade ou região que acabou lhe emprestando o nome: queto, ijexá, efã.

É sabido que esse candomblé, que nasceu na Bahia, ao longo dos anos foi se proliferando por todo o Brasil, e em Pernambuco ele tem a sua equivalência e recebe a denominação xangô; no Rio Grande do Sul também tem sua equivalência e é chamado batuque, com a nação oió-ijexá. "Outra variante iorubá está fortemente influenciada pela religião dos voduns daomeanos, é o tambor de mina nagô do Maranhão. Além dos candomblés iorubás, há os de origem banta, especialmente, os denominados candomblés angola e congo, e aqueles de origem marcadamente fon, como o jeje-mahin baiano e o jeje-daomeano do tambor de mina jeje-maranhense" (PRANDI, 2005, p. 21).

Podemos afirmar, corroborando as ideias de Prandi (2005), que os candomblés baianos de nações queto (iorubá) e angola (banto) se destacam como aqueles que mais se propagaram pelo Brasil, podendo atualmente, ser encontrados em toda parte. O candomblé de nação queto (ioruba) veio a se constituir numa espécie "de modelo para o conjunto das religiões dos orixás, e seus ritos, panteão e mitologia, são hoje praticamente predominantes. O candomblé angolano, embora tenha adotado os orixás, que são divindades nagôs, e absorvido muito das concepções e ritos de origem ioruba, desempenhou papel fundamental na constituição da umbanda no início do século XX, no Rio de Janeiro e em São Paulo" (PRANDI, 2005, p. 21).

Podemos afirmar, grosso modo, que a umbanda reúne elementos das religiões católica, indígena, kardecista e africana e o candomblé, reúne elementos do catolicismo e das religiões africanas.

Todas essas religiões congregam adeptos que seguem diferentes ritos, mas se identificam nos mais diversos pontos do país; eles se autodeclaram pertencentes a uma mesma religião. Trata-se do denominado povo-de-santo. Compartilham crenças, práticas rituais e visão de mundo. São as interligações dos terreiros espalhados pelo país através "de linhagens, origens e influências referentes a ascendências que convergem, na maioria dos casos, para a Bahia, e que daí apontam, no caso das nações iorubas, para antigas e às vezes lendárias cidades hoje situadas na Nigéria e no Benin" (PRANDI, 2006, p. 22).

A Coordenadoria de Direitos Humanos e Juventude em outubro de 2007 realizou o I Seminário Estadual da Comunidades de Matriz Africana do Piauí deste evento foi constituída a proposta de um mapeamento das comunidades de terreiros do Piauí. Em julho de 2008 teve início o Mapeamento das Comunidades de Terreiros de Teresina e como lançamento, o marco foi a Tenda Espírita Santa Bárbara, onde iniciou sendo concluído em abril de 2009. A Coordenadoria dos Direitos Humanos e Juventude, em julho de 2009, emite um relatório sobre o mapeamento das comunidades de terreiros de Teresina mo qual afirma existir 320 terreiros, dos quais 248 espaços religiosos foram receptivos as indagações dos pesquisadores, os 72 terreiros restantes, segundo o relatório "ou mudaram de endereço, ou de cidade, ou em alguns casos, os responsáveis faleceram e as Federações, as Associações de Cultos Afros do Piauí, não têm informações coesas para complementar a efetivação do mapeamento".

É bom lembrar que este documento foi entregue a Fundação CEPRO para tabulação e até onde estamos informadas, ainda não houve a tabulação ou pelo menos não houve ainda uma publicização dos resultados. No relatório consta que o objetivo do mapeamento foi "conhecer" e "diagnosticar" acerca da localização, condições de documentação, regularização fundiária e infra-estrutura entre outros aspectos socioculturais e demográficos. Considerado como um ponto de partida para uma série de políticas públicas que visam colaborar para a visibilidade das religiões de matriz africana diminuindo o preconceito e valorizando a cultura africana e afro-brasileira.

Agradecemos de público a Coordenadoria pela enorme contribuição nesta pesquisa, por ter-nos "presenteado" com uma cópia deste documento. Contudo, pensamos que a pesquisa encontra-se em fase inicial, o documento é valioso, embora, nos pareça que, o levantamento foi feito em um curto espaço de tempo e talvez este fato tenha contribuído para não se ter informações mais precisas. Então, temos um mapeamento feito na zona urbana (dividido por bairros) e zona rural (dividido por povoado, imediações de cidades) constam as seguintes informações: Nome do estabelecimento, Endereço,Telefone,Santo/Orixá da Casa, Nação, Chefe/Zelador,Liderança Religiosa, Festas Realizadas no Terreiro. As informações contidas na questão da Nação são sempre respondidas Umbanda na maioria e candomblé e quimbanda em menor percentual. A questão relativa a identidade

religiosa que ao que parece objetiva saber a origem daquele espaço, as informações se apresentam de forma incompleta, muitas vezes dizem o nome do terreiro que fizeram o santo, se iniciaram mas este não é parte dos mapeados, isto é, se não são parte dos 78 não mapeados, são de origem, provavelmente, de outras cidades e/ou, estados. Para uma melhor interpretação devemos iniciar nova uma pesquisa de campo, a partir destes dados já coletados, enfim, devemos fazer uma etnografia ou etnografias.

Para a discussão aqui vale ressaltar que, destes 248 espaços de religiosidade afro-brasileira, tem-se registros do mapeamento de 243, dos quais a maioria, 106 deles**,** estão concentrados na zona norte, 54 na zona sul, 44 na zona leste, 18 na zona sudeste e 21 na área rural de Teresina. Dos terreiros existentes na zona norte, 6 deles responderam ser pertencentes ao candomblé quando indagados sobre a nação, apenas um, afirma ser de quetu, e quando indagado sobre a origem/identidade religiosa afirma ser neto da casa branca e filho de Obatoni, de mãe Elza de Oxum, da cidade de Salvador, desde 1984. Um outro, dentre estes seis, tem como origem/identidade religiosa o terreiro da família e afirma que desenvolveu sua formação religiosa na tribo Guajajara(Barra do Corda – MA), em 1985. Na zona sul, 4 terreiros, quando indagados sobre a nação afirmam ser de candomblé, um deles, fundado em 1965. Na zona sudeste, apenas um terreiro diz ser a sua nação, o candomblé e na zona leste nenhum, todos afirmam ser da umbanda. 19, dentre os 243 terreiros afirmam ser sua nação a umbanda/quimbanda, a maioria deles, concentrados nas zonas sul e leste.

A partir das informações contidas neste documento, e das pesquisas realizadas por Prandi, pode-se fazer inferências no que diz respeito às várias linhagens, origens e influências referentes a ascendências que convergem, na maioria dos casos, para a Bahia, e que daí apontam, no caso das nações iorubas, para antigas e às vezes lendárias cidades hoje situadas na Nigéria e no Benin". No entanto, não se pode esquecer a proximidade da cidade de Teresina do estado do Maranhão, e a provável influência do tambor de mina e particularmente do terecô da cidade de Codó.

Somadas a estas interpretações ainda muito "verdes", principiantes, temos uma pesquisa sobre religiosidade afrobrasileira em Parnaíba, trata-se de uma dissertação de mestrado Não fez a obrigação pede ago e vá embora – um estudo sobre o cumprimento e descumprimento da obrigação e o transe de possessão no terreiro São Benedito Vovó Quitéria, em Parnaíba –PI, de Adilson Matos nosso orientando no PPGAnt. A pesquisa trata do importância do cumprimento da obrigação para a obtenção do transe no Terreiro de Umbanda São Benedito e Vovó Quitéria. Este terreiro se localiza no bairro vazantinha e se apresenta como um espaço religioso que contempla elementos de tradições : tambor de mina, umbanda, quimbanda e terecô . As entidades e festas cultuadas neste terreiro são: Pretos velhos, caboclos, índios, encantados, Exu Maria Molambo, Pomba Gira Jainara,

Preta Velha Vovó Quitéria (estilo Mina) e Lavagem de pés e mãos, pai Verequeti de Mina, Tambor de Iemanjá.

Analisando o documento da Coordenadoria, no que se refere aos nomes dos estabelecimentos e quanto aos nomes dos santos ou orixás da casa, bem como das festas realizadas nos terreiros encontramos indícios da presença, ou pelo menos da influência do terecô. Este dado, caso confirmado, não surpreende tanto assim, uma vez que, Mundicarmo Ferretti, antropóploga maranhense que em a pesquisa de campo sobre o Terecô de Codó, afirma: "Terecô é a denominação dada à religião afro-brasileira tradicional de Codó – uma das principais cidades maranhenses, localizada na zona do cerrado, na bacia do rio Itapecuru, a mais de 300 km em linha reta da capital (mais próxima da capital do Piauí do que do Maranhão)". (FERRETTI,2004,63).

O salão de terecô mais antigo da cidade de Codó foi aberto por Eusébio Jânsen, surgiu bem depois dos terreiros de mina da capital e não havia terecorezeiro muito afamado até a década de 1940. Contudo, analisando-se os relatórios da missão folclórica criada por Mário de Andrade que percorreu Norte e Nordeste no final da década de 1930, pode-se verificar que no final da década de 1930 a linha de Codó já marcava sua presença em terreiros de mina de São Luis (Maximiana), de Belém (Sátiro), tendo surgido no Pará com o nome de Babassuê. (Alvarenga,1948, 1950). Contudo, o terecô praticado naqueles anos nada tinha haver com feitiçaria. Em Codó, assim como em São Luís existiam feiticeiros e terecozeiros que só praticavam a cura.

Embora o terecô tradicional de Codó se apresente de modo bem distinto do tambor-de-mina, tanto em Codó como em São Luís pode haver cruzamento entre eles e passagem ou mudança de um para outro durante o toque: para descansar os médios, homenagear um médio que veio da mina (no caso do terecô) ou para reservar maior espaço para os caboclos (que vem na Mina). O cruzamento das duas linha que vem desde 1938 (missão folclórica de São Paulo um registro da música do terreiro de Maximiana parece ter se tornado mais conhecido em Codó com a mãe de santo piauiense denominada Maria Piauí, que migrou para lá dois anos antes daquela pesquisa. E que buscou reforço na mina da capital no terreiro de Cutim (hoje desaparecido).

Em Codó terecô é também chamado Barba Soeira, terecô tradicional é chamado de mata pura ou mata virgem. Contudo, nos últimos anos em Codó os terreiros têm introduzido elementos da umbanda, da quimbanda, passando a cultuar exus e pombas giras. Isto é, há agora uma associação do terecô a magia negra.

O terecô não é uma mina nem uma umbanda degenerada e a forma mais antiga de terecô é o que fazia o Vudu ou o Pajé encontrado em 1948 por Costa Eduardo no povoado Santo Antônio, município de Codó.

A denominação de umbanda para os terreiros de terecô vem sendo adotado após o surgimento das federações dos terreiros. O terecô é integrado ao tambor de mina ou a umbanda. Terecô é também conhecido como encantaria Barba Soêra ou Bárbara Soeira, entidade sincretizada com Santa Bárbara e é também conhecido por tambor da mata. Podemos dizer que são práticas religiosas dos escravos das fazendas de algodão de Codó e de sua redondeza, exige elementos jeje e nagô. Sua identidade é mais afirmada em relação à cultura banto (Angola, cambinda).

Terecô: é a sabedoria dos velhos africanos, os conhecimentos indígenas, práticas do catimbó (onde se confunde o catolicismo, o indianismo e o espiritismo), práticas de feitiçarias européias, apóiam-se no tambor de mina, na umbanda e quimbanda.

As entidades espirituais são organizadas em família e a mais importante é LÉGUA BOJI BOÁ DA TRINDADE: em Codó, um príncipe guerreiro filho de Dom Pedro Angasso, em São Luis, o representante de Xangô na mata. E também como um preto velho angolando, e também vodum cambinda, e também como um misto de Légba(exu) e do vodu Poliboji. Os transes ocorrem com os voduns da mata e com os caboclos comandados por Légua Boji Boá da Trindade e por Baba Soeira, associada a Santa Bárbara, considerada a primeira pajeleira, curandeira.

Por que atribuímos forte presença do tambor da mata, terecô ou Barba Soêra no documento produzido pela Coordenadoria? Inferimos a presença destas denominações religiosas a partir dos nomes dos estabelecimentos, posto que, vinte e seis (26) dentre eles recebem o nome de Santa Bárbara.

Outro indicativo para as nossas inferências da relação entre as religiões afro-maranhenses com as religiões afro-piauienses são encontrados quando a pergunta do mapeamento acerca dos nomes do Santo/ Orixá da Casa traz as seguintes respostas: (Zona Leste):João da Mata, Seu Jane de Légua, Lucimar Bugirboá, Pedro Légua, Rei da Minas, Príncipe Légua, Seu Otávio Légua, João da Mata, Raimundo Légua, Antônio Bojiboá, Maria Légua, Daniel Boji de Trindade, Teresa Légua; Zona Norte:Lourenço Légua*, João das Matas da Trindade, Oscar Légua, Antônio Légua, João da Mata*, Mané Légua, Luizinho Légua, Manuel Légua, Légua Mancão, Manoel Légua Bojiboá da Trindade, Vicente Bogiboá da Trindade, Nego Gerson da Trindade, Mane Légua, Francisco Légua, Bolso Manoel Bogiboá, Daniel Légua, João Légua, Antônio Boji; Zona Sul: Lourenço de Légua, Ciro Légua Bogi, Oscar de Légua, Moço de Légua, Antônio Légua, Maria Légua, Santa Bárbara; Área Rural: Pajé da Mata Verde, Antônio Légua*, João da Mata*, Lourenço Légua,Pai Joaquim de Angola, Manuel Légua, Antônio Boji, Cosbera Légua, Joaquim Burgir, Antônio Burgir da Trindade, Antônio Preto de Codó, Caboclo da Pedra Branca do Mar;

Zona Sudoeste:Légua Boji, Tereja Légua e Légua Boji, Manoel Légua, Felipe Légua, Caboclo Índio das Matas Fechadas, Santa Bárbara, Caboclo Rompe Matas.

Ainda para reforçar nossas inferências observamos no mapeamento a questão relativa as festas realizadas nos terreiros:Zona Leste: Antônio Légua Bojui Boá ,Ademar Légua, Santa Bárbara* Jõao da Mata, Maria Angola, Antônio Légua, Martim Légua, Preto Velho e Légua, Teresa de Légua, Oscar Légua; Zona Norte:Santa Bárbara*, Zezinho Buji, Lourenço Légua.

Nesta comunicação intentamos refletir a partir de uma etnoarqueologia dos espaços religiosos distribuídos por zonas da capital piauiense que apresentam considerável influência em suas tradições religiosas das tradições presentes também e, notadamente, no Maranhão, as denominadas religiões afro-maranhenses. Elas se apresentam na capital piauiense e se colocam como marcas identitárias da diferença que não reitera o discurso heteronormativo mas, se coloca enquanto locus de questionamento do pecado, da culpa cristã, da homossexualidade ser compreendida como doença, pecado, carma, enfim, de um discurso pautado na heteronormatividade. Dentre os exemplos que demonstram esta postura temos a realização de casamentos homoafetivos, discursos e denominação dos espaços religiosos e das entidades principais cultuadas nos terreiros aqui em Teresina denominadas como pertencentes à umbanda, ao candomblé e também a quimbanda.

As experiências dos sujeitos pertencentes às religiões afro-brasileiras que remetem aos questionamentos, preconceitos e discriminações de outros grupos religiosos, notadamente, os cristãos (evangélicos e católicos) quanto as sexualidades, desejos, identidades de gênero e orientação sexual trazem a tona emoções como: raiva, tristeza, angústia, dentre outras. É importante destacar que estamos nos referindo a categoria "emoções" enquanto um construto social, histórico e dinâmico, isto é, enquanto categoria das ciências sociais. A antropologia e sociologia das emoções tratam os sentimentos como representações de uma dada sociedade. Portanto, estamos lidando com sentimentos e emoções que não são concebidas como de natureza estritamente "individuais", "naturais" a exemplo da sexualidade, do corpo, da saúde e da doença, dentre outros exemplos. Tais maneiras de ser, agir, sentir e pensar não são refratárias à ação da sociedade e da cultura. Assim, lembramos Marcel Mauss que em seu clássico texto sobre os ritos fúnebres "A Expressão Obrigatória dos Sentimentos" afirma que as emoções não são apenas fenômenos psico-fisiológicos, mas também fenômenos sociais, que em vez serem expressões individuais, são marcadas por obrigações por parte de membros da sociedade, portanto, possuem um caráter coletivo.

Em virtude dos tempos de retrocesso em ato no Brasil, em que a reforma do Ensino Médio retira do currículo os estudos de sociologia e de filosofia, em que são propostos programas como o "Escola Sem Partido", em que se reportam as questões relativas as

identidades de gênero e orientação sexual como “Ideologia de Gênero”, em que não se pode realizar aborto nem em caso de estupro, em que o racismo e a intolerância religiosa fazem várias vítimas e os responsáveis ficam impunes, dentre outras situações de violência. Compreendemos que a posturas dos espaços religiosos em questão ao apoiarem as uniões homoafetivas e as identidades de gênero não heterossexuais reafirmam suas identidades de gênero e corroboram para uma desconstrução desta visão retrógrada que se utiliza de argumentos pseudo-científicos ao propor uma “neutralidade da postura do professor(a) em sala de aula” e uma errônea interpretação da nossa Constituição Federal de 1988, quando aponta que os educadores a estão desconsiderando. Interpretamos tais visão de mundo como reprodutoras de um moralismo que reitera uma concepção de educação, cidadania e família em que o modelo patriarcal, conservador e fascista se faz presente.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith P. Sujeitos do sexo/gênero/desejo. In. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 15-60

CAVALCANTE, Francisca Verônica. Memória Afro-Brasileira, Juventude e Festa. In. FERREIRA, Elio et al.(orgs.). Literatura, História e Cultura Afro-Brasileira e Africana: memória, identidade, ensino e construções literárias.Editora da UFPI: Fundação Estadual do Piauí, 2013

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FERRETTI, Munducarmo Maria Rocha. Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias. São Luís: UEMA, Ed, 2000.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder.

LIMA ,S. F. (org.). Fiéis da Ancestralidade: Comunidades de Terreiro de Teresina.Teresina: EDUFPI, 2014

MAUSS, Marcel. A Expressão obrigatória dos sentimentos. 1979.

PRANDI, Reginaldo(org.). Encantaria. São Paulo: Ed. USP, 2000.

SIMMEL, G. Religião: ensaio, volume1/2. São Paulo: O’lho D’água, 2004

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In. Gender: An Useful Category of Historical Analysee. Gender and Politics of History. New York. Columbia University Press, 1998 (Texto original. Tradução Christiane Rufino Dabat e Maria Betânia Avila).

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

JUVENTUDES, PRECARIEDADES E ESTETIZAÇÃO: MOBILIDADE, TRABALHO E ESTILOS DE VIDA

Frank Marcon
Universidade Federal de Segipe

Abstract

Based on research I have been doing in Aracaju and Salvador (Brazil), Barcelona (Spain) and Lisbon (Portugal), complemented by researches in cyberspace, I present some reflections about relationship between the contemporary experiences lived by young people from the periphery in Brazil and young immigrants in Portugal and Spain who occupy much of their time expressing themselves aesthetically through music, dance, audiovisuals, graphite, among other street expressions. Through these forms of action, they affirm some agency about the hostile contexts and the conditions of vulnerability in which they live. These expressions are the ways by which these young people experience sociabilities and survive in contexts of restrictions of access to the world of leisure, the uses of public space, political participation, work and consumption. What restrictions and hostilities do they face in such situations? What is the social profile of these young people? What resources do they use? How do they express themselves and compete for spaces of social interaction and political participation, work and leisure? What do they have to say about their lifestyles, especially with regard to their use of time, space, technologies and aesthetic resources to make a living? There are the questiões that I seek to gather, compare, analyze and present in this communication, trying to understand the main and different contradictions between the different experiences of contemporary youth and the relation with the condition of precarization and the aestheticization of life.

Keywords: Youth; Lifestyles; Precarities; Aestheticization

Eu gostaria de começar minha exposição com a reflexão sobre dois conceitos. Por um lado, pensando o fenômeno de "estetização da vida cotidiana" (analisado por Lipovetsky e Serroy, 2015), que tem relação com noção de "criatividade", alardeado como um valor positivo da atual faceta do capitalismo globalizado. Por outro lado, pensar na ampla condição de precariedade ao qual os jovens estão submetidos, com vários déficits gerados pela ausência de políticas capazes de oportunizar a construção da autonomia durante a experiência da juventude, entendida aqui como construção social e como etapa de transição da vida.

Sobre o fenômeno de estetização do cotidiano, a consideração sobre o tema implica reconhecermos que a estética passou a estar em primeiro plano na sociedade de consumo

contemporânea e passou a movimentar as agências individuais e coletivas das demandas produtivas. Lipovetsky e Serroy (2015) analisam como a motivação pela produção e pelo consumo no século vinte passou a ser movida pela constante criatividade, velocidade, inovação e desejo por satisfação plena em que todos podem se tornar produtores e consumidores culturais.

Em "Cultura e Desenvolvimento: uma visão distinta entre os jovens" Canclini (2011) fala das transformações nas práticas de produzir, circular e consumir cultura entre os jovens do presente. Ele se questiona sobre as contradições dos efeitos da criatividade e da estetização do cotidiano sobre as novas gerações. Canclini (2011) se pergunta, como se combinam: a incorporação avançada dos jovens aos novos conhecimentos, a conectividade e a participação em redes e projetos inovadores, com: a desfiliação institucional dos jovens, a frustração de expectativas, a socialização na agressividade e o delito desde idades cada vez mais tenras (p. 13).

Canclini resume dizendo que atualmente "interessa conhecer as estratégias e táticas com que os jovens buscam criar empregos, encontrar novas formas de criatividade e sociabilidade, agrupar-se em torno de projetos que possibilitem oportunidades maiores que as existentes em uma sociedade imobilizada". Segundo Canclini, a criatividade se tornou um recurso decisivo para lograr alguma vantagem competitiva nos embates contemporâneos por poder e este é um dos dilemas mais importante nos processos de transição pelos quais passam as juventudes do presente.

A imaginação criativa deixou de ser própria das instituições e dos conhecimentos especializados de artistas, professores e cientistas para fazer parte do cotidiano das pessoas comuns. Segundo Canclini "na atualidade, certas maneiras de trabalhar e viver o tempo livre se moveram das margens para o mainstream econômico. Além disto, reordenaram-se os vínculos entre horários de trabalho e tempo livre, e as pessoas tem buscado trabalhar com atmosferas estimulantes, autogestão e o reconhecimento dos pares. Não obstante, a economia criativa também está associada a maior pressão social, assim como a maior insegurança e precarização social." (p. 15).

Para Valenzuela Arce (2015), as categorias de precarização econômica, precarização do trabalho, precarização social, precarização das condições de justiça, precarização identitária (como descrédito do ser jovem através de adjetivações) se sobrepõe e podem nos ajudar a entender melhor a exposição à violência física e simbólica pelas quais passam atualmente os jovens. O conceito de precariedade tem relação com a ideia de dissolução, de perda de desvanecimento, de debilidade das formas de segurança social e de vinculo social, como diz Tejerina (2015)[1]. Estas questões nos colocam o desafio de mapear e

[1] Tive a oportunidade de ouvir Benjamin Tejerina, em 2015, na Jornada de Estudos sobre Juventude na Espanha em Valência. Na ocasião ele desenvolveu a ideia de "agência em crise" em dois sentidos, o da crise conceitual e

pensar tais correlações entre controle, violência e precariedade, por um lado, e agência, resistência e criatividade por outro.

Para Feixa (2014), nas últimas décadas as transições para a vida adulta se tornaram muito mais complexas e longas, assim como os riscos dos jovens se exporem às vulnerabilidades passou a se dar por um período mais alargado da vida. Quanto mais larga a transição, mais longos os processos de exposição as condições de precariedade econômica, social e de trabalho. Aliás são estas condições que no presente impedem ou prolongam as transições juvenis, culpabilizando-os por isto. O que tem relação com a elaboração de estigmas sobre os jovens, como desocupados, desinteressados, violentos e desordeiros.

Valenzuela Arce (2015) destaca que a questão das vulnerabilidades, das desigualdades e das inseguranças sociais vividas pelas juventudes no México, por exemplo, são geradas a partir da pobreza, da ausência de empregos, da precarização laboral, do deterioro das instâncias de segurança social e dos deslocamentos de milhões de pessoas, além do medo que se constrói sobre as juventudes (p. 316). Para o autor, isto ocorre ao mesmo tempo em que ocorre a construção de uma representação social do jovem como bárbaro e selvagem, de modo consequentemente estigmatizado, assim como outros jovens são infantilizados e considerados incapazes de gerir suas vidas, quando estigmatizados como nem-nem ou como geração canguru. Tais formas de precarização e estigmatização significam o desaparecimento simbólico da juventude como ator social, sua invisibilização como protagonista da cena pública e de metamorfose do período juvenil, tornando o que seria uma fase de transição em uma fase intransitiva e interminável até a vida adulta. (Cabases, Feixa, Pardell, 2018, p. 432).

O tema da criatividade e da precariedade evidenciam assim um paradoxo.[2] A criatividade movimenta as novas relações produtivas e os novos modos de sociabilidade e consumo, faz parte das agências possíveis que os jovens lançam mão para lidar com as possibilidades de protagonismo social, se tornando ao mesmo tempo a solução para se encontrar caminhos para fora da vulnerabilidade, embora a criatividade tenha se tornado parte das lógicas do sistema produtivo do "capitalismo artista" (como dizem Lipovetsky e Serroy, 2015) e que produzem a precarização da atividade laboral entre a maioria dos jovens, incluindo aí o desemprego, a informalidade do trabalho, os baixos salários, turnos infindáveis e a ausência de assistência ou garantia social.

teórica da noção de agência e o da crise social da agência. Tejerina tem pesquisado a relação entre juventude e precariedade repensando as categorias de "transitoriedade" e "transições" (como estão mudando estas categorias? Elas são úteis? De que tipo de transitoriedade se fala?).

[2] https://diplomatique.org.br/politica-desigualdade-e-violencia-enfrentados-atraves-do-direito-a-cidade/ https://diplomatique.org.br/a-uberizacao-da-uber/

1 JUVENTUDES E ESTILOS DE VIDA

Feita estas considerações, a intenção aqui é analisar as contradições existentes no universo da produção e do consumo cultural em que estão envolvidos os jovens do presente e as condições de precarização com as quais eles precisam lidar. Bem como, pretendo compreender este processo a partir dos jovens e de suas próprias formas de perceber os novos tipos de trabalho e modelos de negócio criativo que eles realizam, assim como das redes sociais em que se inscrevem e inventam.

A partir dos anos sessenta, a juventude foi dos primeiros grupos sociais a globalizar-se através das expressões de produção e consumo cultural que se universalizaram na forma de culturas juvenis e estilos de vida (Feixa, 2014). Mais recentemente, segundo Barbero, o acesso a informação, ao conhecimento e as tecnologias por parte da geração digital trouxeram formas de empoderamento simbólico mais intensos, por um lado, mas por outro lado proporcionalmente rarearam as possibilidades de empoderamento material destas juventudes, como a autonomia financeira, as proteções institucionais, o protagonismo econômico e a independência familiar.

A partir de pesquisas que tenho realizado nos últimos anos sobre estilos de vida e culturas juvenis, envolvidas com expressões como a música, a dança, o audiovisual, o grafite e outras formas de estetização, em cidades como Aracaju e Salvador – no Brasil, Barcelona – na Espanha, Luanda – em Angola, e Lisboa – em Portugal, tenho me deparado com diferentes experiências implicadas pelo gosto, pelo lazer, por processos de identificação e por formas de ganhar a vida em situações paradoxais que envolvem criatividade e precariedade, protagonismo e exclusão, resistências e processos de marginalização.

Em Luanda, Lisboa e Salvador realizei pesquisas com jovens músicos e dançarinos consumidores e produtores do estilo kuduro e os congêneres de música eletrônica e digital. Em Aracaju, pesquisei com jovens envolvidos com as expressões do hip-hop, como o grafite, o rap, o break e a discotecagem. Em Barcelona, tenho realizado pesquisas com jovens que se expressam esteticamente pela cidade a partir de uma infinidade de linguagens que vão da música ao patinar, passando por várias outras formas de intervenção sobre a cidade, como a dança e o grafite.

Em todos os casos, estas expressões são os próprios meios pelos quais estes jovens experimentam sociabilidades e vivem suas possibilidades de lazer e trabalho. A maioria deles vive alguma tensão com relação ao acesso e aos usos do espaço público, da participação política, do trabalho formal, do acesso a moradia, do envolvimento com a violência, da possibilidade de garantias sociais, do uso das tecnologias da informação e de poder de consumo. Em todos os casos, o uso das tecnologias de informação e comunicação e a internet estão presentes como forma de socialização, de lazer e de trabalho criativo.

Por contingências políticas, econômicas e sociais locais, tais condições são distintas nos diferentes lugares estudados, embora a condição de transitoriedade e os dilemas enfrentados pelos jovens com os quais estive sejam recorrentes, vide as principais e diferentes contradições entre as experiências das juventudes contemporâneas e as relações com a condição de precarização e a estetização da vida como fenômeno globalizado, conforme apontado anteriormente.

Em Luanda, o kuduro é um estilo de dança e de música digital surgido nos anos 90, entre jovens da periferia, que a partir de seus microcomputadores e dispositivos móveis criaram um ritmo eletrônico frenético e inovador e começaram a produzir, a circular e a consumir a própria música e seus videoclipes através da internet. Os envolvidos com a produção montaram estúdios caseiros e passaram a realizar a própria execução e distribuição de projetos musicais e videoclipes, rompendo com as lógicas de mercado formal e institucional, incluindo aí a autonomia com relação ao mercado corporativo. Muitos aprenderam sozinhos ou com os amigos a manipularem computadores e programas. Boa parte do tempo despendido por eles com a música e a dança envolvia o lazer e a socialização entre amigos e aos poucos isto foi se tornando uma forma de ganhar a vida, mesmo que informalmente. São jovens de bairros pobres, com baixa escolaridade, sem renda e sem trabalho que encontraram no acesso às tecnologias digitais e móveis associadas a este estilo de música a possibilidade de se divertir, ganhar visibilidade e gerar renda.

Em Lisboa e Salvador, a música eletrônica africana chegou através da imigração e se tornou um meio pelo qual os jovens imigrantes passaram a se socializar nos ambientes de acolhimento. Vivendo geralmente em bairros da periferia, os jovens angolanos, e africanos em geral se apropriaram da música eletrônica como forma de socialização, de lazer e de afirmação identitária, ao mesmo tempo em que o estilo musical também foi se tornando uma possibilidade de ganhar a vida no País de acolhimento, através de apresentações em eventos promovidos pelo poder público, da realização de festas, da venda de beats (batidas) para músicos ou da venda de música para os colegas de escola ou de bairro. Em meio a crise de empregabilidade, aos estigmas do racismo e ao desinteresse pela continuidade nos estudos, a criatividade com a produção da música e da dança se tornaram uma opção de projeção social, de reconhecimento, de sobrevivência, de diversão e de afirmação política de identidade.

Em Aracaju, como em outras cidades do Brasil, o envolvimento com o hip-hop é algo presente entre jovens de bairros desassistidos pelo poder público, se tornando uma forma de lazer, de consciência política, as vezes de resistência contra o recrutamento dos jovens por parte de organizações criminosas. O rap, o grafite, o break ou a discotecagem, se tornam expressões de socialização e de politização da cultura produzida pelos jovens

em tais bairros. Eles se envolveram com estas expressões culturais criativas e as tornaram formas de lazer, socialização e trabalho, ganhando reconhecimento e visibilidade nas ruas. Produzir música, coreografias e artes plásticas de rua passou a ser um modo autogestionado de gozar o ócio, de ocupar o tempo e de começar a ganhar a vida produzindo algo em torno das expressões do hip-hop, principalmente nos bairros marginalizados socialmente. Estes jovens vivem da realização de eventos de batalhas, de festas, de trabalhos musicais, da produção de videoclipes, da venda de trabalhos de arte sobre muros públicos ou privados.

Em Barcelona, para além da cena do hip-hop ou de um estilo de música e dança específicos, estive interessado em olhar para outras formas criativas de produzir cultura através das quais os jovens buscam meios de se expressar e viver a juventude livre de amarras institucionais. Buscando fazer o que gostam, circular pela cidade, estar com os amigos e escapar das dificuldades para encontrar trabalho, eles e elas procuram escolher formas de ganhar a vida que lhes permitam certa mobilidade, certo prazer, liberdade de expressão e socialização entre os pares. Skatistas, artistas, músicos e bailarinos de rua driblam a crise produzindo e fazendo circular seus próprios trabalhos, vendendo produtos pela internet, dando aulas e oficinas de dança ou desenho, produzindo vídeos e trabalhos musicais para terceiros ou como promotores das marcas de roupas e dos equipamentos que utilizam.

2 CRIATIVIDADE, TRABALHO E LAZER

Muitas das atividades realizadas por estes jovens são consideradas por eles como trabalho, mesmo que não sejam formalmente consideradas como emprego, nem compreendidas pelos órgãos de governo e empresas como formas de trabalho, o que já caracteriza certa estigmatização da juventude. Neste caso, a precarização de suas atividades é gerada tanto pela falta de reconhecimento, falta de segurança social e falta de garantias de renda, quanto pela criminalização e marginalização de suas atividades de intervenção no espaço público. Lembrando que tais atividades se tornaram uma forma alternativa de ganhar a vida diante do desemprego, do subemprego e da oferta de más condições de trabalho, bem como são uma forma de resistir a um conceito de trabalho que se oponha ao prazer e a satisfação pessoal. Os jovens que entrevistei em todas as cidades mencionadas acima buscam ganhar a vida a partir de atividades que lhes deem satisfação pessoal e lhes permitam criar e ir construindo o futuro de forma autônoma, mesmo que enfrentando o dilema da precariedade, pela falta de garantias sociais e estigmatização.

Há um espaço liminar entre o querer e o não querer estar na formalidade por parte destes jovens, pelo menos no que diz respeito a recusa da formalidade que controla

seu tempo, seu espaço e os limites de sua renda e que implica em ordens hierárquicas diretas de mando sobre o quê fazer e como fazer, além de impor formas de conduzir suas vidas e carreiras. Neste caso, a precariedade pode ser gerada pelo modo como se burocratizam as atividades de trabalho quando se fala de empregos formais e do modo como o ingresso no mercado formal de emprego também é algo que encarece suas vidas, seja como assalariados ou como prestadores de serviço. Ou seja, em ambos os casos, a formalidade transfere para os jovens o peso da carga tributária sobre os contratos de trabalho, a condição de baixos salários, o controle de seu tempo, dos seus espaços de circulação e de sua liberdade de criação.

Os jovens que entrevistei constroem formas de ganhar a vida buscando o oposto destas condições, resistindo ao controle do estado sobre seu espaço, direcionando suas ideias sobre o que significa ganhar a vida e o que entendem por trabalho. Para eles, trabalho não é necessariamente emprego, mas sim uma atividade em que o gosto, o lúdico e o prazer se misturam com a possibilidade de sobreviver e com o objetivo de dar continuidade a um modo de entender a vida e um "modo de ser" a partir do gosto por fazer algo, um "modo de estar no mundo" e um "estilo de vida" compartilhado com outros de seus grupos de afinidade.

No caso dos meus interlocutores que vivem em Barcelona. Estes são jovens que escolheram viver de suas iniciativas, de duas formas expressivas e que tomam o que fazem como possibilidade de dizer e de fazer algo que lhes dê prazer, que lhes possibilite sobreviver e que lhes permita expressar ou dizer algo sobre o mundo ao seu entorno. Escolheram estar no espaço da cidade, com o seu modo de ser e estar com os amigos, reivindicando uma agência e uma concepção sobre o público que de algum modo resiste ao pensamento hegemônico do controle, mesmo numa cidade em que a criatividade artística, o estilismo e a criatividade é estimulada, embora sempre regulada.

Estes jovens atuam nos interstícios do legal/ilegal, reivindicando uma forma de entendimento moral sobre o sentido do público, atuando e intervindo na rua. São jovens que dançam na rua, que cantam na rua, que desenham e pintam na rua, que patinam na rua, que exercem múltiplas agências no espaço público a partir do modo que ocupam a cidade, que vivenciam e intervêm no cotidiano. Eles tornam a rua o lugar de sua expressão sensível, corporal, visual, sonora e tátil. Seu lugar de agência. Reivindicam o espaço público, a cidade, como lugar legítimo para lazer, o trabalho e atuação política.

Dos oito jovens que entrevistei em Barcelona, seis rapazes e duas garotas, todos estavam entre 24 e 34 anos, todos são imigrantes e todos concluíram o ensino secundário. Dois cantam rap nos trens e são produtores musicais, fazem vídeos e vivem de gravações, utilizando a internet como meio de trabalho e as tecnologias móveis como produção e reprodução do que fazem. Dois são bailarinos, ensaiam nas ruas, reunidos com amigos,

ganham a vida dando cursos em associações de moradores e participando de festivais. Outros dois são patinadores, estão sempre andando de skate pela cidade e vivem de produzir vídeos, representar seus patrocinadores de equipamentos de patinação ou dando aulas de skate para crianças. As duas garotas são grafiteiras e desenhistas e realizam intervenções com técnicas de spray, *paste up* e *stickers*, mas também vendendo pequenos trabalhos em outros suportes através da internet ou de feiras, bem como ministrando oficinas sobre suas técnicas. Todos vivem integralmente ou em boa parte do tempo das expressões que realizam e a partir do estilo de vida que escolheram. Dizem ser jovens e que a vida adulta significa constituir família, ter maiores responsabilidades e autonomia financeira.

Nenhum deles é casado, nenhum deles vive com os pais. Todos estão em Barcelona há pelo menos quatro anos, o que significa que vivenciaram o ciclo da última grande crise econômica na Espanha. Todos estão envolvidos há pelo menos três anos com as atividades que realizam. Todos disseram que boa parte de suas amizades são do meio e das atividades estéticas que realizam. Todos dizem que desejam que no futuro possam continuar vivendo do que fazem hoje, possam constituir família e ter trabalho. Consideram-se jovens, mas falam em um prolongamento da juventude e dizem que neste momento estão vivendo uma experiência mais madura do que é ser jovem. Dizem reconhecer certa precariedade no seu modo de vida, mas não colocam o emprego formal como prioridade para melhorar suas condições econômicas. Todos falam da satisfação de estar com os amigos que compartilham do mesmo estilo de vida e do gosto pela liberdade de se expressar oportunizada pelo trabalho com o skate, rap, dança de rua e a arte de rua. Além disto, falam que um dos principais problemas que enfrentam é com a polícia, quando esta os impede de atuar na rua e lhes tira os equipamentos ou lhes aplica multas.

3 OS PARADOXOS DA TRANSIÇÃO

São jovens que escolheram viver de suas iniciativas, de suas formas expressivas e que tomam o que fazem como possibilidade de dizer e de fazer algo que lhes dá prazer. Reivindicam uma agência e uma concepção sobre o público que de algum modo resiste ao pensamento hegemônico do controle, mesmo em cidades como Barcelona, Lisboa ou Aracaju, em que a criatividade artística e o estilismo são estimulados, embora sempre regulados pelo poder público. Desta forma, estes jovens atuam nos interstícios do legal/ilegal reivindicando uma forma de entendimento moral sobre o que fazem e como fazem.

Em um recente livro sobre a relação entre jovens e trabalho no presente, Pais e Almeida (2013) propõe rastrearmos o *modus operandis* das práticas de trabalho do presente para entendermos como o surgimento de uma geração empreendedora está em evidência no

mundo das relações de trabalho e como podemos entender o que significa o empreender. A noção aqui tem relação com o desafio de encontrar os próprios caminhos e meios para construir suas autonomias, articulando valores como "Competência, profissionalismo, expertise e desempenho [...], aliados, em pé de igualdade com valores da criatividade, da ludicidade, da expressividade e do prazer". (2013, p. 14).

Nas relações de trabalho contemporâneas, em que ser criativo e empreendedor se tornam valores positivos no mercado de trabalho, não há divisões muito claras entre os espaços e tempos do trabalho, do lazer e do estudo. Os lugares de trabalho permitem o intercâmbio, a informação, a comunicação e a partilha de conhecimento e de criatividade. Os dias, noites e períodos se tornam mais irregulares, bem como amizades são vivenciadas nas relações sobrepostas do trabalho e do lazer. Estas características do trabalho trazem questões importantes e paradoxais.

Quando observo etnograficamente os casos destes jovens na cidade de Barcelona e sua relação com o espaço público, o trabalho, o lazer e os amigos, percebo que eles estão muito mais interessados na satisfação pessoal, estão interessados em formas de participação, de comunicação e de interação social que priorizem suas agências, suas formas de entender e representar o mundo e é assim que reivindicam suas agências, a partir de suas experiências e trajetórias de vida. Mesmo que a cidade normatizada seja o suporte de suas interações, muitas vezes sendo permissiva e outras vezes extremamente hostil as suas intervenções, eles insistem em inscrever-se socialmente no tecido urbano, participando dele e construindo significados sobre ele e sobre a sociedade que os cerca. De algum modo, as instituições normativas tentam regular e regrar as práticas destes jovens que lhes pareçam agressivas ao turismo e ao consumo da cidade como grande mercado.

Em nome da liberdade de horário, da liberdade de circulação, da possibilidade de gerenciar sua própria vida, mas também de exercer atividades consideradas informais, infracionais ou mesmo ilegais, estes jovens constroem formas de ganhar a vida sem que o controle de empresas ou do estado estejam estritamente marcando seus espaços, direcionando suas ideias e definindo o quê devem fazer e como devem viver suas vidas e pensar seu futuro. Para eles, o trabalho é uma atividade em que o gosto, o lúdico e o prazer se misturam com a possibilidade de sobreviver e com objetivo de dar continuidade a um modo ver e viver a vida a partir de um estilo e de escolhas que não sejam o da oposição entre trabalho e satisfação, mesmo que ainda enfrentem a estigmatização da informalidade e as vulnerabilidades da ausência de direitos trabalhistas e previdenciários.

O empoderamento vivenciado por estes músicos, dançarinos, skaters e artistas, no que diz respeito as liberdades de escolhas e suas agências estéticas está de algum modo contingenciado pela fluxo das economias globais e pelas oportunidades criadas pelo ordenamento regulador do estado e do mercado, que retiram direitos sociais outrora

consumados e ampliam as possibilidade de crise e vulnerabilização social desta geração que é considerada melhor informada e qualificada, embora não participe e não usufrua na mesma medida do protagonismo de participação política e econômica institucionalizadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para finalizar, dados oficiais, como PNAD, apontam que no Brasil aproximadamente 25% dos jovens entre 18 e 32 anos estavam desempregados no início de 2018 (na relação de 13% no total desempregados). Dados do Eurostat sobre desemprego em Portugal, entre jovens até 34 anos traz o índice de 25,6% e na Espanha de 38,2%, no início de 2018. Estes índices sobem proporcionalmente com a diminuição das faixas etárias, no Brasil até 25 anos vai aproximadamente a 30% e na Espanha vai a 45%, por exemplo. O que significa que embora as juventudes do presente tenham maior acesso a informação e a comunicação e sejam mais criativas e empreendedoras, encontrando seus próprios meios de trabalhar e sobreviver, ela também está mais distante do acesso aos direitos sociais.

A política juvenil ou a ausência dela parece estar sendo feita para a sociedade se livrar do jovem perigoso e da crise do modelo constituído pelo esgotamento de políticas de mercado/trabalho/previdência. O modelo juventude/formação, maturidade/trabalho e velhice/aposentadoria parece estar se esgotando e as fronteiras ou as condições entre elas se tornaram mais ambivalentes, o que exige um repensar das políticas públicas a serem construídas com as juventudes e implicadas por seu protagonismo no que diz respeito ao modo de se conceber o lazer, o trabalho, a formação escolar, o acesso a informação e a participação política.

Considerar que a estetização do cotidiano e a criatividade são características da nova fase capitalismo exige, entre outras coisas, novas formas de ver o mundo. As ambivalências dos sentidos do estético, entre a futilidade e o empoderamento, por exemplo, e as distopias sobre as experiencias da geração que produz estes estilos vida precisam ser melhor compreendidas para que não se percam a relevância da criatividade como valor de crítica e contestação social e a capacidade de percebermos como também a lógica da criatividade e do empreendedorismo foram apropriadas como mercadoria pelas novas concepções de exploração das relações de trabalho e como estratégia de dominação.

Estas questões provocam a necessidade de mudarmos nossos paradigmas de análise sobre, entre outras coisas, a participação política, a autonomia, o ócio e o trabalho. As experiências de vida destes jovens que constroem suas autonomias a partir de agências criativas são experiencias interessantes para pensarmos sobre o que se passa com as distintas condições e com as distintas percepções elaboradas por eles sobre suas experiências de

transição no presente, porém também para que valoremos as intervenções e produções dos sentidos que eles dão as suas vidas e ainda sobre outras interpretações que por ventura o façam também sobre as nossas.

É possível ser criativo no contexto do chamado capitalismo artista, como ato de resistência contra o poder estabelecido, mas este também pode e tem se tornado um caminho de alargamento do processo de transição na condição de precarização do trabalho e suas consequências sociais para as juventudes. Se faz necessário entendermos melhor os dilemas e os significados do trabalho para as juventudes do presente em sua diversidade e interseccionalidade, assim como aprimorarmos nossas análises sobre os novos mecanismos de expropriação do trabalho e sobre a precarização a que estão submetidos certos grupos sociais.

Para Lorey (2016), a precarização se tornou um instrumento de governos neoliberais avesso ao estado de bem-estar social, por isto "a precarização significa mais que postos de trabalho inseguros, mais que uma cobertura social insuficiente dependente do trabalho assalariado. Tanto como a incerteza e a exposição ao perigo, abarca a totalidade da existência, os corpos e os modos de subjetivação. É ameaça e constrição, ao mesmo tempo que abre novas possibilidades de vida e trabalho. A precarização significa viver com o imprevisível, com a contingência". (p. 19).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARCE, José Manuel Valenzuela. El sistema es antinosotros; culturas, movimientos y resistencias juveniles. Barcelona: Gedisa Editorial, 2015.

CABASES, FEIXA e PARDELL. Jóvenes, Trabajo y Futuro. Perspectivas Sobre la Garantía Juvenil en Espana y Europa. Valencia: Tirant lo Blanch, 2018

CANCLINI, Néstor García; POZO, Maritza Urteaga Castro (Coord). Cultura y Desarrollo: una visión distinta desde los jóvenes. Serie Avances de Investigaciones, 65. Madrid, CealCI, UAM, 2011. [e-book].

CASTELLS, Manuel. Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de Internet. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

DELGADO, Manuel. El espacio público como ideología. Madrid: La Catarata, 2012.

FEATHERSTONE, MIKE; SIMÕES, Julio Assis (Trad.). Cultura de consumo e pós modernismo. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FEIXA, Carles. De la generacion @ a la # Geração: a juventude na era digital. Barcelona: NED, 2014.

HALL, Stuart (ed). Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London: Sage e The Open University, 1997.

HALL, Stuart e JEFFERSON, Tony (ed). Rituales de Resistência: subculturas juveniles em la Gran Bretaña pós-guerra. Madrid: Traficantes de Sueños, 2014.

HARVEY, David. "O direito à cidade". Lutas Sociais, São Paulo, n. 29, p.73-89, jul./dez. 2012

HEBDIGE, Dick. Hiding in the light. London: Routledge, 1988.

HEBDIGE, Dick. Subcultura. El significado cultural del estilo. Barcelona: Paidós, 2004.

LA NUEVA CONDICIÓN JUVENIL Y LAS POLÍTICAS DE JUVENTUD. Actas del congreso celebrado en Barcelona en noviembre de 1998. (Materials de Joventut – 13).

LE FEBVRE, Henry. O Direito à Cidade. São Paulo: Centauro, 2001.

LIPOVETSKY, Gilles e SERROY, Jean. A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

LOREY, Isabell. Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad. Madrid,: Traficantes de Suenos, 2016

MAFESSOLI, Michel. O tempo das tribos. São Paulo: Forense-Universitária, 1998.

MARCON, Frank. Música digital, juventudes e formas de socialização através do kuduro. Vivência. Revista de Antropologia do PPGA/UFRN, n. 45, 2015, p. 45-56

MARTÍN-BARBERO, Jesús. A mudança na percepção da juventude: sociabilidades, tecnicidades e subjetividades entre os jovens. In: BORELLI, S e FREIRE FILHO, J. (Org.). Culturas juvenis no século XXI. São Paulo: EDUC, 2008.

PAIS, José Machado; ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de (Org.). Criatividade, juventude e novos horizontes profissionais. Lisboa: ICS, 2013.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 099. Identities, territorialities and collective rights of afro-diasporic populations

ENTRE '*ENCANTADOS*' E A '*BESTA-FERA*': MUDANÇA SOCIAL E RITOS DE RESISTÊNCIA AOS GRANDES PROJETOS NO QUILOMBO SANTA ROSA DOS PRETOS (MA)

Gabriela Fernandez
PPGSA (UFRJ)

Resumo

Compreendendo o desenvolvimento como um dos modos de operação mais profícuos de transformação social na atualidade (Lins Ribeiro, 2008, 2015; De Sardan, 1995; Santos, 2010), este projeto de pesquisa assume como tema a problemática antropológica clássica da mudança social e da reconfiguração de identidades e estruturas sociais (Evans-Pritchard, 1978; Gluckman, 1987; Leach, 1997). Nesse sentido, busca unir uma perspectiva socioantropológica à discussão da transformação derivada de situações contemporâneas de conflito socioambiental, entendendo este como forma de disputa material e simbólica em torno de bens naturais e comuns (Acselrad, 2009; Esterci, 2003, Scotto, 1995) profundamente disruptivos às relações comunitárias. A proposta da pesquisa questiona os processos de reconfiguração permanente dos territórios e de suas propriedades materiais e simbólicas a partir da construção de rodovias, da implementação de atividades extrativas minerais transnacionais e de demais projetos de grande escala, buscando discutir as mudanças operadas nas diferentes formas de vínculo social com os lugares e suas representações. De outro lado, busca discutir as relações entre a dimensão territorial da mudança e os processos de construção e sustentação das identidades individuais e coletivas, operacionadas através da cultura, que possibilitam a insurgência de movimentos sociais de resistência. Partindo da premissa Maussiana (1974) de que os rituais são a sociedade em ato e as lendas e os mitos são narrativas que buscam dar sentido à vida em grupo, ambos pertencentes ao domínio da esfera da ação social (Weber, 1979), este estudo busca através do método etnográfico demonstrar como o contato e a relação desenvolvida com "encantados " ao longo da vida no quilombo Santa Rosa, bem como a operacionalização de práticas ritualizadas, como o festejo do Divino Espírito Santo e ritos cotidianos, como as reuniões, para além de expressarem visões dominantes ou conflitantes a respeito de si e de outros grupos presentes no território, compõem um complexo ritual, uma tríade indissociável, que vem a ser o pilar da resistência ao processo de mudança social no povoado Quilombola de Santa Rosa dos Pretos, capaz de tecer a costura entre cultura e ação política.

Palavras-chave: Ritual, Desenvolvimento, Etnicidade, Cultura.

INTRODUÇÃO

O Povoado Quilombola Santa Rosa dos Pretos faz parte do território quilombola Santa Rosa, que é composto ao todo por 16 quilombos, sendo eles: Santa Rosa dos Pretos,

Boa Vista, Pirinã, Barreiras, Leiro, Centro de Águida, Fugido, Barreira Funda, Sítio Velho, Picos I, Picos II, Curva de Santana e Alto de São João mais Matões, Fazenda Nova, Pindaíba e Conceição. Atualmente 750 famílias, em torno de 4.000 pessoas, vivem nos 16 setores de moradia e produção. O território está em processo de reconhecimento desde a década de 1940 quando antigas lideranças da comunidade iniciaram a luta pela recuperação e legitimação da sua história. Este mesmo período marca ainda o começo de um intenso processo de transformação social frente a alocação de grandes projetos desenvolvimentistas. A construção da rodovia BR135 em 1946 demarca o começo deste processo que se seguiu com a construção da estrada de Ferro Carajás (VALE S.A) e os Linhões da Eletronorte na década de 1980.

Nos últimos anos os conflitos internos e externos se acirraram com a duplicação da EFC pela VALE S.A e a ameaça da duplicação da Rodovia BR 135, que retiraria grande parte da população de Santa Rosa dos Pretos de suas casas. Nesse contexto, aspectos importantes da constituição da luta merecem ser abordados, como as celebrações ritualísticas e a presença e agência de seres "sobrenaturais" na construção política. Neste sentido pretendo abordar neste artigo o papel que os espíritos "encantados" tem assumido nas tomadas de ação coletivas cotidianas e políticas em Santa Rosa dos Pretos. Para tanto busco apresentar resumidamente o processo de transformação social do território frente a implementação destes grandes projetos e pensar de que maneira os *encantados* interferem na tomada de decisões a partir do episódio da minha chegada na comunidade em 2017 durante o Festejo do Divino Espírito Santo.

QUILOMBOS NO BRASIL: BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

Os chamados quilombos se constituem no Brasil a priori como espaços de moradia e resistência negra frente o sistema escravocrata colonial, mas não se reduzem aos casos de fuga em massa nem se caracterizam apenas pelo isolamento geográfico. Como bem aponta Almeida (2002), casos como o quilombo de Frechal no Maranhão, que ficava há apenas cem metros da Casa Grande, edificação principal da fazenda do Senhor de Engenho, demonstram a complexidade da formação deste tipo de organização comunitária. Trabalhos recentes a respeito das comunidades negras que tiveram origem relacionada a escravidão apontam, inclusive, que a economia interna dos grupos não era isolada da economia colonial e que, não só comerciantes, mas também a elite local, se beneficiava com a existência dos quilombos. Além desta interligação entre formas de trabalho mais ou menos autônomas e a economia local, o trabalho livre não garantiu a posse das terras ocupadas após a abolição. Pelo contrário, uma série de leis foram promulgadas ao longo do tempo para impedir que ex-escravizados e seus descendentes pudessem garantir seu

estabelecimento na terra. Os que hoje são considerados quilombolas ou remanescentes de quilombo se constituíram, portanto, a partir de uma série de processos que incluem as fugas, mas também heranças e doações como forma de pagamento aos serviços prestados. O caso de Santa Rosa dos Pretos se insere neste último contexto.

Antes de Santa Rosa ser o nome dado ao aglomerado de quilombos que encontramos hoje, existia ali a Fazenda Santa Rosa. Esta pertenceu, até 1898, ao Barão de Santa Rosa, Joaquim Raimundo Nunes Belfort (1820-1898), patriarca da família irlandesa no Brasil. Às margens do rio Itapecuru o Barão Belfort fundou a fazenda Kylrue, que levou o mesmo nome da propriedade de seus familiares na Irlanda. Belfort foi um grande latifundiário, responsável pela criação do bicho de seda no Brasil e da produção em larga escala do arroz, anil e algodão. O Barão se destacou na política local e segundo Coutinho (*apud* Luchensi, 2008) foi tenente e miliciano na região de Itapecuru-Mirim. Teve apenas um filho com Maria Madalena Viana Henriques, que morreu em 1879. Após a morte do filho e posteriormente de sua mulher, Belfort teve mais um filho com uma ex-escrava, América Henriques, o qual reconhece abertamente no testamento deixado em 1898. No mesmo testamento Belfort designa a terra para seu filho, Américo, e todos aqueles que foram seus escravos:

> 1º) Reconheço aqui solenemente por meu filho a Américo Nunes Belfort havido durante minha viuveis de América Henriques, mulher livre e solteira 2º desta. 39 Deixo para uso e frutos de América Henriques e todos os seus filhos a data de terras dita no logar Santa Rosa, lado esquerdo do rio Itapicuru, na segunda légua ao fundo, onde tive o último estabelecimento de lavoura, com uma légua de fundos e meia légua de frente, podendo roçar nas mesmas terras, sem ônus algum, todos aquelles que me serviram como escravos, durante sua vida e a dos seus, não podendo em tempo algum serem vendidas, alienadas, ou dadas a pagamento as ditas terras que constituem um patrimônio perpetuo aos acima declarados e seus descendentes.

O lugar ficou conhecido como "Santa Rosa do Barão" e, mais tarde, como consequência de um processo de tomada de consciência, por meio da luta e do contato com diferentes movimentos sociais, como o Centro de Cultura Negra (CCN), bem como o intercâmbio com outras comunidades tradicionais e quilombolas, o território passou a ser reivindicado pelos moradores como "Santa Rosa dos Pretos"[1]. Das sete famílias

[1] Este processo está relacionado a contextos específicos de construção identitária (Almeida, 2008). O Projeto Vida de Negro (1988), capitaneado pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão, realizou o primeiro mapeamento sistemático da região e levantou diferentes formas de uso e posse da terra, manifestações culturais, religiosas e memória oral da população negra que vivia nas chamadas "terras de preto" do Maranhão durante os períodos de escravidão e pós abolição. A partir do projeto 401 comunidades foram mapeadas e em 1991 o Projeto Vida de Negro passou a auxiliar juridicamente estes grupos na legalização de suas terras. Desde então as comunidades do município de Itapecuru-Mirim (MA – BR), onde Santa Rosa dos Pretos está localizada, tem se articulado e galgado espaços políticos importantes. Santa Rosa passa, então, a se auto determinar "dos pretos" frente a esta iniciativa e tomada de consciência política.
Existem hoje no território 750 famílias divididas em 16 seções produtivas, a saber: Santa Rosa dos Pretos, Boa

beneficiarias do testamento, as famílias de Judith, Felipe, Antônia, Fileti, Olívia, Olímpio e Amância, descendem todos os filhos de Santa Rosa. Segundo aponta Luchensi (2008), o primeiro sobrenome mais comum no povoado, Pires, veio de uma família de escravos da região de "Oitero dos Pires", que teria chegado a Santa Rosa provavelmente pouco antes da abolição da escravatura, a família de Olívia Pires. Além da terra, o sobrenome Belfort, aos moldes da época, também ficou como herança, sendo a grande maioria dos moradores "Pires Belfort". A história da herança é sabida e repassada oralmente dos mais velhos aos mais novos como forma de resguardar a identidade negra quilombola e assegurar a posse do território, de maneira que não há criança, jovem ou idoso que não saiba explicar a origem de sua família e da terra onde vivem.

O caso de Santa Rosa exemplifica como a identidade quilombola se apresenta, de forma geral, intimamente relacionada a ancestralidade, as tradições e práticas culturais. É no convívio e no uso comum da terra que se constitui a territorialidade, a afirmação política e étnica (Almeida, 2002). Em entrevista concedida a mim no mês de janeiro de 2017 em Santa Rosa dos Pretos, Seu Jovêncio (85) explica de que maneira as normas de convívio e de trabalho foram estabelecidas e como este modo de viver e ocupar a terra se dá hoje:

> – Meu avô, quando chegava uma pessoa aqui para ver moradia, ele não dava assim para quem aparecesse, ele tinha que chamar o povo, para dar aquela reunião para saber se aquela pessoa podia fazer casa. Só se todo mundo acordasse dava para fazer casa, mas por um sozinho não podia não e assim foi indo. Hoje ainda tamo nessa luta. Se a pessoa for fazer uma casa, a Santa Rosa (dos pretos) vem aqui embaixo, Barreira funda, Sítio Velho, para fazer uma reunião, vem um povo de fora nós temos que fazer um "ajunta" para modo da gente se entender se pode. Barreira funda ficar ciente, Sitio Velho ficar ciente, para não ficar na mão de uma pessoa, todo mundo tem que ficar ciente daquele povo que está chegando (Seu Jovêncio Pires Belfort, entrevista concedida em janeiro de 2017).

Na medida em que a territorialidade (Almeida, 2004 e Haesbaerth, 2007) é construída internamente a partir da identificação e reconhecimento do que os indivíduos possuem em comum ela é fortalecida frente ao que dela se diferenciam, construindo o que Ferederik Barth (1998) designou por fronteira étnica. A partir da análise das fronteiras é possível apreender as dinâmicas e os interesses envolvidos no processo identitário que se mantém a partir de um conjunto limitado de traços culturais. O trabalho de Barth sobre os grupos étnicos prioriza a análise de como os indivíduos inseridos nos grupos se

Vista, Pirinã, Barreiras, Leiro, Centro de Águida, Fugido, Barreira Funda, Sítio Velho, Picos I, Picos II, Curva de Santana e Alto de São João mais Matões, Fazenda Nova, Pindaíba e Conceição. Na concepção nativa, embora compartilhem uma história em comum, as seções diferem entre si. A diferenciação interna se dá pela forma com que os moradores das seções se inserem na luta pela demarcação das terras. Ao serem questionadas por mim sobre como se dividem as seções, as lideranças da comunidade apontam a diferença, mas, externamente, em eventos e participações em espaços políticos, naturalmente, esta divisão não aparece nem é reconhecida.

posicionam e percebem a si mesmos e aos outros nas situações de fronteira étnica, de como emergem a partir dos reconhecimentos mútuos de identidade e alteridade. Os estudos de Barth estão centrados na etnicidade como referência identitária, mas esta não é a única forma de expressão das identidades. Para Barth e outros tantos (como Eriksen, [1991]) é basicamente a noção da origem comum que os grupos elaboram sobre si e os outros (que abarca dentre outras coisas a linguista, o território, o parentesco, a cultura) que determinam as fronteiras e constroem a alteridade frente os demais. É nesse sentido que seu Jovêncio explicita a importância da origem em comum, da memória compartilhada e de seu reconhecimento:

> – A Santa Rosa antigamente, veio de muito longe. Assim eu vejo contar, no documento, e eu me lembro... isto aqui, esta Santa Rosa era uma terra de índio, só existia índio aqui, índio brabo aqui nesse mato. E aí, veio um barão da Irlanda, ele se chamava Barão, veio aqui, chegou e ficou com o terreno dos índios, aí ele foi na África do Sul, chegou, comprou e trouxe sete famílias de lá. Sete famílias! Preto! Igual nós. Veio da África do Sul os pretos. Essas sete famílias que ele trouxe para cá... Ele comprou pra ser escravo dele, era escravo mesmo. Se não fizesse o que ele mandava, a "taca" andava. Meu avô foi escravo, minha avó foi escrava e não foram só eles não. O pai dele, tudo escravo do Barão, o Barão mandava e eles entravam na "taca"... "taca" mesmo. E aí foi indo, indo, indo... E aí quando ele morreu, não tinha um filho nessa terra. Só um filho preto e aí no documento ele disse para os pretos: essa terra eu deixo praqueles que me serviram, os que foram escravos, para criar filhos e netos e bisnetos e tataranetos. Aí ele entregou o documento para os pretos que foram escravos e a terra ficou para nós. Terra que não se vende, que não se compra (...) Da onde vem a força, não é da terra? Se não fosse essa terra de Santa Rosa nós não tinha nada, nada. Isso é o povo que inventa essas coisas, esse negócio de ser dono de terra. Não tem pessoa nenhuma para comprar essa terra, essa terra é nossa. Não tem nem Barão, nem fazendeiro, foi Deus que deixou! Não tem quem tira nós dessa terra, só Ele. Enquanto vida nós tivermos, não tem dinheiro, mulher, que tira nós daqui. "Essa terra é minha porque eu comprei" Não existe! Essa terra é nossa! (Seu Jovêncio Pires Belfort, entrevista concedida em janeiro de 2017 [grifos meus]).

A luta pelo reconhecimento das terras se inicia em Santa Rosa dos Pretos no ano de 1940, quando apenas 10% da área total do Maranhão se encontrava nas mãos de proprietários (aqueles que detinham a posse legal das terras), sendo grande parte do estado feito de terras devolutas. Na maior parte das terras, camponeses (dentre os quais quilombolas) e posseiros sobreviviam da subsistência (Pedrosa,). Junto com o processo de chegada de forasteiros, em especial trabalhadores cearenses, que chegaram no território de Santa Rosa dos Pretos com intuito de trabalhar na abertura da estrada[2], hoje BR

[2] Na década de 1970 a chamada "Lei Sarney de Terras" (Lei n.º 2.979, de 17 de julho de 1969) modificou o cenário maranhense ao anunciar um projeto ambicioso que tinha por objetivo explorar e desenvolver a Amazônia brasileira. O projeto colocou como necessidade implantação da rede rodoviária do país e, assim, a partir da Transamazônicas grandes rodovias foram abertas, trazendo consequências irreversíveis para a ocupação fundiária do estado.

135, Urbano, filho do velho Felipe, primeiro guardião do testamento e morador do local inicial de povoamento do território, Sitio Velho, levou o documento até João da Silva Rodrigues, advogado e prefeito de Itapecuru-Mirim (1952-1956) intentando resguardar a terra do quilombo.

Na época, o Decreto-lei nº 9.760, de 5 de setembro de 1946 estava em curso para operar a demarcação judicial das terras no Maranhão. Nesse percurso, no entanto, uma alteração no documento deixado pelo Barão gerou um problema grave para a comunidade. Na petição feita por Rodrigues o trecho "na segunda légua ao fundo, onde tive o último estabelecimento de lavoura, com uma légua de fundo e meia légua de frente, podendo aqueles que me serviram como escravos durante sua vida e a dos seus", bem como a proibição da negociação da terra foram retirados abrindo precedentes para que pedaços de terra fossem comprados e vendidos por forasteiros, fazendeiros e posseiros. Dentre estes fazendeiros a figura de João Rodolfo, "dono" da fazenda "Meu Xodó" e "Raio de Sol" é marcante. Na década de 1980, notadamente uma época de maior acirramento dos conflitos no campo nordestino, João Rodolfo iniciou o processo de desmatamento da área, cercando-a e proibindo a passagem de quilombolas, fechando caminhos vicinais de Santa Rosa à São José, Boa Vista e Oiteros. Além do desmatamento, o fazendeiro destruiu roças com a passagem de tratores e criação de gado. Os conflitos em áreas adjacentes ao quilombo Santa Rosa dos Pretos e dentro do território foram intensificando-se na medida em que novas áreas eram cercadas e quilombolas expulsos. Em 1985 o CCN foi acionado para mediar o conflito e as ameaças foram reportadas à Superintendência do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) pelo Sindicato dos Trabalhadores de Itapecuru-Mirim, motivando o processo de abertura do processo de regularização do território quilombola Santa Rosa dos Pretos (Belfort, 2017).

O processo foi levado a cabo na comunidade principalmente por duas lideranças, Libânio Pires e Benedito Pires Belfort, com então 18 e 19 anos respectivamente. Com o apoio da Igreja no processo de tomada de consciência – através das comunidades eclesiásticas de base (CEBs), Libânio e Benedito criaram o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itapecuru-Mirim:

> – A minha história aqui, de resistência, ela vem até pela criação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais... não é? Porque mesmo independente da nossa vinda, da resistência de nossos avós, bisavós, que vieram da África, né, que já vinha trazendo essa resistência... E na certa que eu vim com eles... De lá para cá nós vamos pegando a história de resistência. Deles para cá. Sempre resistindo à alguma coisa (...) O Sindicato dos Trabalhadores, para criarmos esse sindicato, foi o maior sofrimento do mundo que se teve. Eu sou o sexto sócio fundador daquele sindicato (de Itapecuru). Criamos aquele Sindicato até debaixo de prisão. Saia daqui nós não podíamos andar juntos! Saiamos em três ou quatro pessoas daqui e quando chegava lá, na beira do rio (Itapecuru) atravessava um de cada vez. Ia um por um lugar, outro por outro, por outro... E ali o Itapecuru

> não era aquele tamanho. O Itapecuru era só dez casas, era só uma coisinha de nada, então nós quando chegava lá, uma hora dessa assim, a gente estava tudinho assim "amocambados" por baixo daqueles pés de pau, lá dentro do mato. Nós íamos conversar lá para dentro do mato! Para eles não encontrar a gente conversando porque se encontrasse era preso, era morto. E lá nós ficávamos fazendo nossas combinações. Teve os camaradas que nos deram essas aulas, para criação do Sindicato, eram dois Augustos. Um Augusto Garcia e chamava Augusto Preto. Preto, preto, preto... o Augusto Preto. E o Augusto Garcia era mais aberto um pouco, a cor. E nós trabalhava assim, era aquela coisa de dois, dois, arrumando os pacotinhos, não é? Para resumir na hora que sentava todo mundo, para resumir, para tirar aqueles pontos positivos que dava para ali e o negativo eliminar. Isso aí nós sofremos demais, mas criamos ele. Ele foi começar a criar em 1956. Em 1970 ele foi registrado. Agora de lá para cá dessa base que eu estou falando nós criamos ele embaixo de porrada assim, mas criamos (Seu Libânio Pires, entrevista concedida em janeiro de 2017).

A Ação Católica nos Meios Rurais (ACR) criada em 1933 teve papel importante nesse processo, pois como aponta Seu Libânio, as saídas para a formação política da ACR possibilitaram o intercâmbio entre trabalhadores rurais e estimularam as bases para ações de resistência que em suas palavras são "lutar contra a expropriação das nossas terras, trabalhar no coletivo, unido, buscar nossos direitos e nunca, nunca, sair do nosso território, porque ele é nosso! Não é desses que se diz". Desde então, Libânio e seus companheiros – principalmente Benedito Pires Belfort e Justo – se tornaram figuras políticas de referência em Itapecuru e no Maranhão de forma geral. Desde então outras figuras políticas se formaram e deram continuidade ao movimento iniciado pelos guardiões do território. As duas principais lideranças atuais, não por acaso, são filhos de Libânio e Benedito, a saber, Anacleta Pires e Elias Pires Belfort:

> – Eu via papai sair para lutar, correndo atrás de documento, as vezes sem um comer sequer na barriga, e aquilo ia mexendo comigo, mexendo tanto que eu fui atrás. Porque é assim, a gente tem que ir atrás do que é direito da gente e isso papai me ensinou. Desde então eu estou aí, nesta luta, desde os meus 18 anos (Anacleta, entrevista concedida em janeiro de 2017).

"BESTA-FERA": GRANDES PROJETOS DE INVESTIMENTO NO TERRITÓRIO

> – Desde quando eu me entendi, a minha avó, assim, os mais velhos, falavam do dia do Apocalipse... De quando ia sair um monstro enorme do centro da terra, passando por cima de tudo para destruir nossa vida, nossa comunidade. A gente achava que ia ser uma cobra grande, um dragão, não tem? Mas a "Besta Fera" não é bicho. Ela é o trem, é o linhão, é tudo isso (...) porque ela não tem só corpo, ela tem dente, olho, ouvido, coração.
>
> (Dona Anacleta, entrevista concedida a mim em janeiro de 2017)

No contexto atual de globalização (Ribeiro, 2015), o desenvolvimento passou a ser encarado, para além de seu viés econômico, como um fenômeno complexo que

envolve questões referentes à política, ecologia, relações sociais culturais e de poder de uma extensa gama de agentes que confrontam seus ideais e interesses (Santos, 2010). Os principais agentes que compõe a globalização hegemônica ou globalização de cima para baixo (Ribeiro, 2015) são as corporações transnacionais. No sentindo desenvolvido por Ribeiro (2015), esse fenômeno se caracteriza pela iniciativa desses agentes de buscar atingir objetivos capitalistas, a saber "apoio ao capital e iniciativas privadas, redirecionamento de economias nacionais para mercados estrangeiros, livre comércio global, enfraquecimento da legislação trabalhista, diminuição ou abandono progressivo do Estado de bem social" (Idem, 2015), entre outros. A leitura antropológica do desenvolvimento, nessa medida, se presta, mais do que a uma discussão teórica, a analisar situações concretas de implementação de projetos e representações desse fenômeno, decodificando os atores, suas estratégias e os conflitos envolvidos no procedimento de implementação.

De Sardan (2005) aponta como a nuance do desenvolvimento não pode ser separada da mudança social. Em sua concepção, o desenvolvimento é apenas uma das formas possíveis de operar mudanças estruturais em determinado território. A noção de "arena" desenvolvida pelo autor, mais dinâmica do que a noção de campo de Bourdieu por levar em conta os diferentes níveis de poder dos atores (Carneiro, 2012), nesse sentido, nos permite compreender como a dimensão do conflito se coloca neste contexto. Despolarizando o fenômeno do Estado, é possível pensar em termos de multi-agência ou de como atores transnacionais e locais operam suas estratégias e reagem a partir de concepções próprias em um ambiente compartilhado. Gustavo Lins Ribeiro (2008) em perspectiva similar (tanto de Sardan [1995] quanto de Leach [1996]) traz o poder para o centro de sua análise e conceitua o desenvolvimento como um campo em disputa entre os que detém o capital econômico e técnico e a comunidade que recebe o grande projeto de desenvolvimento ou projeto de grande estrutura (PGe).

Os PGes, coloca Ribeiro,

> Têm características estruturais que lhes permitem ser tratados como "expressões extremas" do campo do desenvolvimento: o tamanho do capital, territórios e quantidade de pessoas que eles controlam; seu grande poder político; a magnitude de seus impactos ambientais e sociais; as inovações tecnológicas que frequentemente criam; e a complexidade das redes que eles engendram. (...) fundam níveis de integração locais regionais, nacionais, internacionais e transnacionais. (Ribeiro, 2008, p. 1)
>
> Como uma forma de produção ligada à expansão de sistemas econômicos, os PGEs conectam áreas relativamente isoladas a sistemas mais amplos de mercados integrados. Fluxos não-lineares de trabalho, capital e informação entre tais projetos têm acontecido em escala global. (Idem, p. 6)

São, portanto, grandes projetos de estrutura os que estão arranjados em cadeias globais. O global diz respeito à conexão entre territórios e domínios locais ao modo de

operação e de estratégia de redes transfronteiriças, que articulam processos e atores locais ou "nacionais" a este tipo de dinâmica específica, em um número cada vez maior de países e localidades (Sassen, 2010) que formam a arena (De Sardan, 2005). Segundo apontam Esterci e Santos (2016), tanto o conceito de arena, como o de poder e de estratégia são emprestados da antropologia política na medida em que o conflito e as relações de poder se colocam como núcleos estruturantes da análise. O estudo de sociedades e relações sociais é, dessa forma, estreitamente ligado à temática das relações de poder desde a constituição da antropologia enquanto disciplina. Utilizando os conceitos dos referidos autores é possível, então, apreender a realidade da comunidade quilombola em questão frente ao impacto dos PGes, entendendo-os como parte de um mesmo projeto, o projeto de desenvolvimento. Como uma jornada, uma "sequencia episódica e contínua de movimentos definidos temporalmente" (Knowles, 2014) que possui especificidades capazes de revelar o "mundo social" que está por de trás deste processo, a análise procura pensar o conflito pelo território de Santa Rosa como uma arena política onde empresas (Eletronorte e Vale), Estado e comunidade se enfrentam em um jogo de poder e símbolos. Busco ainda demonstrar como se dá na prática a transformação social no espaço e como os quilombolas se alinham ao que Ribeiro (2015) denomina por *movimento contra hegemônico* a partir de seu sistema de rituais, frente a três Grandes Projetos: a rodovia 135, os linhões e, principalmente, a estratégia global da corporação transnacional, Vale S.A, representada pela Estrada de Ferro Carajás (EFC).

RODOVIA BR 135

O ano que marca a demarcação judicial das terras no Maranhão é também um marco histórico da chegada do "progresso" e do desenvolvimento econômico no Território Quilombola Santa Rosa dos Pretos. A construção da Rodovia 135, que recorta pela primeira vez o território[3] é recordada com pesar e sofrimento pela maioria dos moradores idosos do povoado e sua presença inquestionável é, de maneira semelhante, motivo de reclamação e perigo para os mais novos. Dezenas de mortes acontecem por ano na região e refletem a realidade de muitas das comunidades tradicionais Brasil afora. Ao chegar em Santa Rosa dos Pretos pela primeira vez me lembro do espanto causado pela alta rotatividade e barulho produzido ininterruptamente, dia e noite, pela rodovia. Para além do barulho e da constante ameaça de perigo, a presença da BR135 no Território é fator de divisão social, na medida em que altera os modos de vida postos até então, e de atração de todo tipo de gente para este lugar que outrora fora uma grande floresta.

[3] Como veremos a seguir, o território é perpassado por recortes, marcas do desenvolvimento econômico. Estas são feitas pela presença e alocação de grandes projetos de investimento, a saber: Rodovia BR 135, Estrada de Ferro Carajás e Linhões da Eletronorte.

Estima-se que em 1946, ano que marca a passagem do primeiro "pico", primeiro traçado aberto da estrada, tenham sido atraídos para o trabalho, além dos próprios moradores do povoado, cerca de 500 outros homens, número elevado para época. Desde então a estrada tem sido o meio pelo qual diferentes tipos de pessoas chegam até a comunidade. Na década de 1950, quando se deu o asfaltamento, os conflitos territoriais se acirraram ainda mais. Como demonstra a fala de Seu Libânio Pires, é com início da passagem do maior número de carros que a "invasão" tem início:

> – Em 1952 começou o nosso sofrimento a respeito da invasão. Como ele veio para cá (o sofrimento)? Trazendo outra coisa... a estrada. Porque enquanto não tinha estrada não tinha comprador de terra. É, foi a BR (...). Em 1946 passou o primeiro "pico" dela. Ele foi passar lá onde vocês foram ontem, lá perto daquelas cabeceiras lá (na barragem). Ali tem um buraco e como que ela ia cair ali? Era muito difícil de passar ali, então, eles voltaram, fizeram um ângulo na estrada, entende? E aí ela passou aqui, em 1946. Já ela passou aqui fazendo o "pico", fazendo o valetamento e aquilo ali tudinho veio trazendo sofrimento... também porque ela foi feita tudinho à "murro de homem"[4] (Seu Libânio, entrevista concedida em janeiro de 2017).

O processo de abertura de estradas no país, que atingiu brutalmente Santa Rosa, faz parte de um plano maior de interligação de fronteiras e desbravamento do interior que data a época colonial[5] e que toma forma na década de 1970 com a Lei Sarney de Terras[6]. A construção da rodovia figura na memória dos moradores de Santa Rosa dos Pretos como um marco negativo da passagem do desenvolvimento justamente porque ela é quem "abre a porta" para o início da transformação social. A estrada tanto traz os forasteiros, que inevitavelmente alteram a cultura local, quanto leva jovens de Santa

[4] Referência ao trabalho braçal.

[5] Dada a necessidade de construção dos engenhos, motivo de apreensão de indígenas, procura por metais preciosos e a criação de um mercado de gado local, as primeiras estradas de terra batida foram abertas. A situação economicamente precária de Portugal e o baixo investimento na colônia contribuíram para a construção tardia de um sistema de vias terrestres mais elaborado, de maneira que somente a partir de 1822, com a Independência do Brasil, e com a Lei de 1º de outubro 1828, que regulamentava as competências do Governo Imperial, se estabeleceu um plano de estradas, ferrovias, pontes e aquedutos (Pires, 2005). Na década de 1920 se inicia o primeiro grande investimento para o desenvolvimento das rodovias brasileiras, com o Plano Catrambi. Nele foram estabelecidas as bases do projeto, categorizando dois tipos de rodovia: as estradas federais (até então 17) e as estaduais (12 estradas). Em 1930, período que marca a tomada do poder por Getúlio Vargas, existiam 2.255 km de estradas de rodagem e 5.917 km de estradas carroçáveis, todas em péssimo estado de conservação (Idem, 2005). Com a Constituição de 1934 houve o estabelecimento pela primeira vez de um plano nacional de integração entre estradas de rodagem as ferrovias. O Plano Geral Nacional de Viação de 1934 (PGNV/34) seguia os seguintes critérios: integrar a capital federal, o Rio de Janeiro, as demais capitais do país; ligar as vias federais com as fronteiras dos países vizinhos e atender as demandas militares de controle. Em 1940 foi estipulado o Plano Rodoviário Nacional (PRN) que, com 27 diretrizes principais, previa a implementação de 35.574km de rodovias que ganharam o símbolo "BR". As rodovias foram desenhadas para acompanhar os traçados ferroviários, pois acreditava-se que estas seriam as grandes alimentadoras das ferrovias, fato que na prática não se cumpriu já que as rodovias se mostraram mais eficientes no deslocamento – o que tem relação, sobretudo, com o incentivo dado as empresas automobilísticas a partir desta época. Em 1944, o PRN estipulou a ligação do país de Norte à Sul e é nesse momento que o interior do país passa a ser desbravado e conectado às principais vias, dando origem, entre outras, a BR 135, que liga São Luís do Maranhão, do porto do Itaqui, ao Sul do país.

[6] Ver nota 3.

Rosa para fora, em busca de trabalho e condições de vida diferenciadas da existente no quilombo. Muitos voltam desiludidos, depressivos e fazendo uso de drogas: "A rodovia veio vindo e com ela vieram as mazelas, com ela veio os fazendeiros, veio essa guerra que nós enfrentamos, veio também a invasão, veio a fome, veio a droga"[7]. Ela é a estrutura da *Besta-fera*, mas não é só de corpo que este "bicho" é feito.

LINHÕES DA ELETRONORTE

As chamadas linhas de transmissão (LTs) de alta tensão são utilizadas para transportar a energia gerada nas usinas hidrelétricas para os centros de consumo[8]. A Eletronorte, que detém a concessão da Região Norte, implementou em 1983 os linhões de transmissão que cortam o território Quilombola Santa Rosa dos Pretos, apelidados de *Coheb Grande*, para complementar a rede que fora construída anteriormente ali, na década de 1960, pela Companhia Energética do Maranhão (Cemar), a *Cohebinha*. As linhas de transmissão são usualmente implementadas longe dos perímetros urbanos por seu alto nível de periculosidade, de maneira que é nas áreas rurais que se concentram os passivos ambientais causados por este tipo de empreendimento[9].

Antes mesmo da construção das linhas, o impacto tem início em Santa Rosa dos Pretos com o processo de desapropriação da população para liberação do espaço destinado a execução da faixa de segurança. Durante a construção e "limpeza da área"

[7] Dona Anacleta Pires da Silva, conversa informal em janeiro de 2017.

[8] No Brasil as usinas hidrelétricas estão distribuídas em bacias hidrográficas geograficamente distantes umas das outras, estando o abastecimento suscetível aos diferentes regimes pluviométricos, as variações dos níveis de chuva e vazão dos rios. As linhas de transmissão atuam, nesse sentido, evitando a defasagem da distribuição através do transporte da energia gerada nas regiões com maior volume de água, do parque gerador, para localidades que possuem menor capacidade energética, aos centros consumidores. Assim, é possível otimizar em até 20% a capacidade de geração da energia produzida nas hidrelétricas e diminuir as oscilações naturais (Pires, 2005). O sistema de transferência conta com diversos equipamentos de condução que operam em diferentes níveis de tensão e distância. Segundo Pires (2005), tanto na ponta do sistema quanto ao longo do percurso existem subestações que regulam a tensão através dos transformadores para que a energia chegue aos centros consumidores de maneira adequada. A tensão que chega até as casas difere, por exemplo, da tensão necessária para alimentar o maquinário industrial. Esta tarefa é feita pelo sistema de distribuição que é composto por postes, cabos e subestações de menor tensão. No Brasil, as LTs integram o sistema interligado nacional (SIN) que é constituído por dois grandes subsistemas, o Norte/Nordeste, responsável por 19% do consumo total do país e o Sul/Sudeste/Centro-Oeste, correspondente a 79% (Ons, 2017). O primeiro é basicamente caracterizado por usinas hidrelétricas concentradas no rio São Francisco e pela usina de Tucuruí no rio Tocantins, enquanto o segundo caracteriza-se por usinas de médio e grande porte, concentradas no Estado do Rio de Janeiro com Angra I e II e Itaipu. Estes dois grandes sistemas são interligados pela subestação de Samambaia em Brasília e a subestação de Imperatriz, no Maranhão. O Setor Elétrico Brasileiro, em vigor desde a década de 1960, foi de monopólio estatal até 1990. A Eletrobrás (1962), assumiu as funções de coordenar o planejamento e a operacionalização financeira do SIN, enquanto outras quatro empresas, a saber, Eletronorte, Furnas, CHESF e Eletrosul tinham como objetivo a geração e transmissão da energia propriamente dita (Idem, 2017).

[9] O planejamento do traçado das linhas não leva em consideração as populações locais e parte da premissa que pessoas e benfeitorias serão removidas das chamadas faixas de segurança, cuja largura é determinada segundo critérios e normas técnicas e de segurança estipuladas pelos órgãos competentes. Os impactos mais comuns desse empreendimento são divididos em três tipos: impactos consequente da ocupação do solo, impactos consequentes da exposição aos campos eletromagnéticos e impactos visuais (Eletrobrás/CPTA/GA-005, 1990).

para construção das torres, passagem dos cabos e tráfego das máquinas, são eliminados roçados, caminhos vicinais e passagens de água, interferindo diretamente em espaços históricos e culturais importantes para as populações locais. Após o início da atividade do empreendimento as restrições de uso da terra continuam, com o adendo da exposição aos campos eletromagnéticos e da poluição visual.

Assim, em Santa Rosa dos Pretos, a passagem dos linhões da Eletronorte marca um momento dramático de destruição dos roçados e assoreamento de igarapés que constituíam até então a principal fonte de alimentação e renda do quilombo. Para além disso, a "limpeza" da área e a construção das torres fecham caminhos vicinais, somando-se aos conflitos por terra e a expropriação dos quilombolas do seu próprio território. Como relata Libânio:

> - Essas estradas e esses linhões só trouxeram mesmo as perversidades, as ganancias, a morte, a destruição, a injúria, a fome e toda a miséria e mazelas para acumular no Brasil e no Mundo. São frutos das grandes implantações deste modelo de desenvolvimento do capital. Depois que perdemos a terra acabou nossas riquezas porque as áreas próprias para os plantios e as que davam frutos nativos foram acabando, na época tanto as pessoas como até mesmo as formigas, todos se alimentavam da natureza, isso acabou também, a nossa liberdade de plantar, comer, até de andar, hoje não andamos seguros por caminhar nas estradas com tantas gentes desconhecidas
>
> (Libânio Pires, entrevista concedida à Anacleta em dezembro de 2016 e cedida a mim em julho de 2017)

A transformação da paisagem propiciada pelos grandes empreendimentos, ao interferir diretamente nas formas de vínculo consigo e com o lugar afetam não só a fauna e a flora, mas a própria identidade quilombola.

ESTRADA DE FERRO CARAJÁS (EFC)

A Estrada de Ferro Carajás, bem como, sua duplicação iniciada em 2013 e encerrada neste ano, 2017, soma-se a este processo. A Companhia VALE S.A obteve a concessão para construção, uso e exploração da estrada de Ferro que faz o percurso entre Carajás (PA) e São Luís (MA) no ano de 1976. A chamada "Estrada de Ferro Carajás", por sua vez, começou a operar em 1985 como parte do projeto "Ferro Carajás", também de posse da empresa, objetivando transportar o minério extraído da serra de Carajás até o porto da madeira, localizado em São Luís, de onde é exportado para fora do Brasil. São cerca de 900 km de extensão, perpassando 25 localidades apenas no estado do Maranhão (Justiça nos Trilhos, 2014). Sua importância para a economia nacional cresceu vertiginosamente com os anos e hoje é responsável não só pelo transporte de minerais como carvão e

manganês, mas também de grãos como a soja. Além do trem cargueiro, também passam por ali trens de passageiros com mais de 300 vagões.

Em 2013, visando aumentar o escoamento anual do minério de ferro e, assim, viabilizar a exploração da jazida Serra Sul (PA), parte do projeto S11D, o processo de duplicação da malha ferroviária da Estrada teve início. O projeto envolveu não só a duplicação da linha em si, mas a reforma de cerca de 50 pátios industriais e a construção do píer do Porto da Ponta da Madeira em São Luís, Maranhão (Dias, 2009)[10]. O segmento 30-31 localizado no município de Açailândia (MA) acaba de ser finalizado e assim a obra segue transcorrendo pelo estado (Vale S.A, 2017) e estima-se que até o fim do ano de 2018, 570 km de ferrovia sejam duplicados. Para isso, segundo relatório de sustentabilidade da Vale (2012) será necessário até o fim do projeto remover 1.168 interferências – nome dado a qualquer obstáculo que se interponha entre os trilhos e o resultado esperado – dentre estes: quintais, roçados, benfeitorias; pedaços inteiros de comunidades serão afetados irreversivelmente. É neste contexto que se insere o quilombo Santa Rosa dos Pretos.

O início do conflito mais recente se deu a partir da construção da segunda linha da ferrovia que atravessa o território quilombola. A operação da ferrovia assoreou igarapés, trouxe a poluição sonora e do ar, interferiu nos roçados, dificultou a travessia dos moradores, uma vez que a linha de trem recorta o território quilombola, e, portanto, interferiu na reprodução material, cultural e simbólica do grupo. No ano de 2008 o conflito adquiriu delimitações mais explicitas. A Vale passou a contestar o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTDI) do território que já estava em processo desde 2005, alegando haver superposição da área de interesse da Estrada de Ferro Carajás. A área destinada à Vale, neste sentido, não seria suficiente para assegurar os interesses da empresa e a saída encontrada foi, na prática, contestar identitariamente o território quilombola sob a alegação de que a empresa teria chegado primeiro que a comunidade[11], nos anos 1970-80 quando a EFC foi construída.

O período de 2011 a 2014 foi, desta maneira, marcado por tentativas sucessivas de embate entre comunidade e empresa. O ministério público instaurou em 2011 uma ação civil pública alegando que a empresa não cumpriu a convenção internacional 169 da OIT,

[10] Em uma jogada estratégica, a Vale fragmentou seu empreendimento em dois para que não fosse obrigada a apresentar ao IBAMA os estudos de impacto ambiental (EIA/RIMA) estipulados no artigo 225 da constituição brasileira, mesmo sendo a duplicação e píer parte do mesmo projeto (Santanna, 2011). Ainda que as obras de duplicação da malha ferroviária apresentem contornos de um Projeto de Grande investimento (Ribeiro, 2015): intervenção em áreas de proteção ambiental, previsão de remoção de comunidades tradicionais de ribeirinhos, quilombolas e indígenas, a companhia conseguiu a licença ambiental alegando que as obras se restringiriam a faixa de concessão da linha já previamente adquirida, o que não se confere na prática visto que a construção necessita, entre outras coisas, do transporte de equipamentos, de terra e da passagem e estadia de milhares de trabalhadores pelas estradas vicinais das comunidades que rodeiam o projeto.

[11] A comunidade, no entanto, ocupa o território desde o período do império, quando as primeiras sete famílias chegaram do continente africano para serem escravizadas na fazendo do barão Belfort.

que estipula a consulta prévia e informada sobre projetos que venham a causar impactos diretos ou indiretos sobre os territórios quilombolas, não fez um plano de medidas compensatórias e mitigatórias ambientais, nem realizou as assembleias públicas como prevê a lei. Em 2012, em parceria com o Conselho Indigenista Missionário, a sociedade maranhense e o Centro de Cultura Negra e Justiça nos Trilhos os moradores paralisaram as obras da duplicação em toda ferrovia por 40 dias para exigir a realização do EIA/RIMA, mas a empresa conseguiu barrar a ação através de uma suspensão liminar.

Em 23 de setembro de 2014, ao constatarem que o açude Simaúma, principal local de coleta dos peixes utilizados na alimentação diária, a piaba, encontrava-se "só poeira", ou seja, completamente assoreado, as lideranças decidiram fechar a Estrada de Ferro Carajás (EFC)[12]. O igarapé Pacová e Tingidor também estavam sofrendo um processo de assoreamento que afetou irreversivelmente a reprodução dos peixes e, portanto, a pesca: "Os peixes que vem da cabeceira não consegue mais fazer o caminho natural deles. Eles morrem ao chegar nesta parte da corrente"[13]. Além disso, o assoreamento não atinge só a pesca, mas também as lavouras. A água com lama chega as leguminosas, matando-as. É um processo silencioso, porém rápido para os que convivem com ele.

A alcunha "besta-fera" (Otávio Velho,) pode ser entendida, neste sentido, como a personificação da violência material e simbólica a que os quilombolas de Santa Rosa dos Pretos têm sido submetidos desde o início da mudança social do território, principalmente frente a chegada destes grandes projetos de investimento. A aproximação da figura presente em uma lenda apocalíptica comum às populações tradicionais amazônicas, a lenda da Cobra-grande[14], ao complexo de grandes projetos de investimento, auxilia na compreensão da

[12] O evento tinha como objetivo chamar atenção do Governo Federal a respeito das questões ambientais e fundiárias. Foram cinco dias de ocupação, um tempo recorde de parada da EFC, com cerca de 2.500 participantes. Enquanto alguns moradores se dividiam em equipes para cuidar da alimentação, fazendo o translado da casa de cozinha, do quilombo até a ferrovia, e da segurança dos entornos, cerca de 50 pessoas eram amarradas nos trilhos como forma de protesto. Os helicópteros que sobrevoavam a área filmavam a cena enquanto os tambores – principais armas e símbolos da luta quilombola, eram armados ali mesmo. O interesse neste dia não era negociar diretamente com a Vale, mas sim com os representantes do Estado como uma maneira de demonstrar a magnitude do problema e da ação popular. Durante os primeiros quatro dias os relatos de enfrentamento com seguranças e advogados da empresa foram muitos, mas a comunidade se manteve firme através do apoio do próprio grupo "que não deixava desanimar" e de quilombos vizinhos. Ao final do quinto dia representantes do Governo foram finalmente até a ferrovia negociar. Este encontro propiciou a assinatura de um termo entre comunidade e empresa onde a Vale se comprometeu a revitalizar os igarapés. Para além disso, uma semana depois do episódio o processo de titulação voltava a caminhar nas esferas públicas. Como frutos da manifestação a comunidade ganhou visibilidade não só frente ao Estado, mas também a diversas organizações da sociedade civil, inaugurando novas parcerias acadêmicas e jurídicas que tem auxiliando na construção do movimento social da comunidade.

[13] Josiane do Espirito Santo Pires da Silva, conversa informal, 2017.

[14] Muito comum às populações amazônicas, a lenda da Cobra-grande conta que há muitos anos existia uma mulher que devorava crianças. Para resguardar a sobrevivência da tribo, a jogaram no rio acreditando que morreria. O deus do mal, Alhadef, porém, se compadeceu e casou-se com a mulher. O filho desta união nasceu em formato de cobra e conforme os anos foi crescendo até chegar a um tamanho exorbitante, de maneira que o rio se tornou pequeno para ele. À noite, quando saia para caçar, seus olhos iluminavam o caminho despertando o pavor nos indígenas que o apelidaram de "Cobra-grande". Quando a mãe da Cobra-grande morreu sua dor foi tamanha que seus olhos disparavam flechas em direção ao céu. Padecendo, o animal se escondeu sobre a terra com a promessa de voltar para se vingar dos humanos.

dimensão do impacto e serve para pensar de que maneira o desenvolvimento econômico e, por sua vez, o capital, são interpretados dentro dos esquemas locais. Lévi-Strauss (1978) propõe que na análise de sociedades cuja transmissão do conhecimento é essencialmente oral os mitos sejam encarados como mecanismos complexos que trabalham no sentido de estruturar, classificar e trazer ordenamento à realidade. Nesse sentido cabe pensar o que a assimilação entre a Cobra-grande, que sai do fundo da terra para devorar tudo e todos, com os grandes projetos, que formam o corpo desta Besta-Fera, nos traz de fundamental a respeito da situação de conflito e violência experienciada em Santa Rosa, bem como de que maneira os quilombolas entram em contato, se relacionam entre si e constroem sua vida cotidiana e resistência a partir do contato com este outro tipo de realidade.

ENTRE MUNDOS: ENCANTADOS E PRÁTICAS RITUAIS

Os "encantados" são normalmente descritos como espíritos que não passaram pela experiência da morte. Eles podem assumir formas humanas e não humanas e, no geral, são invisíveis – embora se revelem para algumas pessoas. Podem ser figuras folclóricas como, por exemplo, o curupira e a mãe d'agua, ex escravizados, ou, ainda entidades relacionadas ao Tambor de Mina[15], uma religião de matriz africana muito difundida no Nordeste. Na última são, no geral, príncipes, reis, rainhas e caboclos. São criaturas vivas que não sofreram a experiência da morte. Esses seres são responsáveis por proteger, curar, orientar e ajudar quem os segue, sendo sempre acionados nos rituais e na vida cotidiana. Em Santa Rosa dos Pretos os encantados são mencionados em qualquer tipo de assunto, pois permeiam todos os âmbitos da vida social do grupo.

Eles convivem lado a lado com os humanos, partilham, ajudam e orientam. Todas suas ações são no sentido da preservação do equilíbrio e manutenção do território. Para isso, é preciso que sejam respeitadas as separações entre os mundos e os lugares que são

Em São Luís, capital Maranhense, a lenda da serpente encantada que cresce debaixo da ilha sem parar assume função social similar. Diz-se à "boca-miúda" que a cobra já domina toda parte subterrânea do centro histórico da cidade e quando sua cabeça encontrar a cauda, a cidade se auto destruirá frente o impacto do encontro entre as partes do corpo do bicho. "Nunca dê as costas a Fonte do Ribeirão", me dizem ao conhecer o poço histórico, uma das principais atrações da cidade. Conversando sobre a história, seu Benedito, 67, me diz que existem mais de 200 lendas na cidade e que todas tem relação com o grande contingente de negros escravizados que viveram em regime de isolamento na ilha. Ainda segundo seu Benedito, o misticismo se relaciona com as religiões de matriz africana e eram reforçados pelos colonos portugueses, como forma de controle social.

[15] O Tambor de Mina é um sistema de crenças religiosas encontrado no norte do país, Maranhão. Ele é composto por influências da pajelança negra (distinta da amazônica pela introdução de elementos de religiões de matriz afro) e pela encantaria. "Os termos pajé e pajelança são amplamente utilizados para designar rituais e especialistas religiosos e terapêuticos ligados à cultura indígena, ou à cultura cabocla, geralmente rural, encontrados principalmente no Norte do Brasil. Mas no Maranhão, desde meados do século XIX, são também muito utilizados para designar rituais e especialistas religiosos negros (africanos e afro-descendentes) destinados à "cura de feitiço" ou para "dar passagem" a entidades espirituais como Rei Sebastião, princesas, caboclos e outras, algumas vezes encantadas em animais (pássaros, peixes, répteis e mamíferos)." (Ferreti, 2014:61)

morada dos encantados, no geral locais na natureza, como rios e árvores. Esta preservação, por sua vez, só é possível frente o respeito com os locais plenos de encante. As ações rituais e o respeito cotidiano permitem que os encantados continuem seu trabalho de mediação e assessoria dos conflitos, se fazendo presentes em sonhos, festas e até mesmo no dia-a-dia, para quem lhes é conveniente "se fazer ver". Durante as festas, no entanto, a presença é mais perceptível. No dia da minha chegada ao quilombo um fato marcante envolvendo a presença destes seres aconteceu.

No dia 07 de janeiro de 2017 chego pela primeira vez na comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos durante o festejo do Divino Espírito Santo. O Festejo em devoção ao Divino Espírito Santo é realizado no quilombo Santa Rosa dos Pretos anualmente, em dois momentos. Inicia-se no mês de novembro, quando é erguido o mastro em homenagem à divindade, e se encerra em janeiro do ano seguinte, quando o mastro é retirado. É uma atividade centenária que envolve famílias de diferentes setores do território. O Divino Espírito Santo e a Nossa Senhora da Conceição são os festejos mais antigos da comunidade e remontam ao tempo da escravidão cujo propósito é celebrar uma das três pessoas da Santíssima Trindade, o Espirito Santo. São três dias de festa, começando na sexta e encerrando no domingo. No sábado, dia de minha chegada a celebração começou com o batizado das crianças na Igreja do Divino pela manhã, voltou a acontecer a tarde com a coroação do império e seguiu até o dia seguinte com a festa dançante no Clube Raízes do Amor e posteriormente a alvorada.

Ao chegar fui recebida por Dona Anacleta, filha de Seu Libânio Pires, ancião da comunidade e grande liderança política. Almoçamos e por volta das 17:30 fomos para a Igreja do Divino onde presenciamos a coroação do Império do Divino. De lá seguimos para o show da radiola armado no Clube Raízes do amor. Por volta de 23:30hrs da noite resolvi me recolher e quatro pesquisadoras me acompanharam no caminho até a casa, que não passava de cinco minutos andando. Durante o trajeto me perguntaram se eu não gostaria de parar na casa de Dona Dalva, cozinheira da festa e amiga íntima de Dona Anacleta, para um "comer". Estava completamente satisfeita desde a hora do almoço e não sabia quem era D. Dalva, mesmo assim aceitei o convite sem fazer indagações. Cerca de 500 metros saindo do Clube nos embrenhamos entre a viela de duas casas. Ao fundo notei pequenas chamas brilhando na escuridão. Nos aproximamos e pude perceber que sob o fogo no chão estavam os caldeirões. Tínhamos chegado à "casa de cozinha".

Assim que entramos na cozinha, que fica armada ao ar livre, a vi parada, em pé, segurando um facão na mão esquerda e um pedaço de porco cru na direita. Desconfiada, nos olhava com muita atenção. A cerimônia com que todos iam até D. Dalva tomar "bençao" me fez perceber que estava conhecendo alguém de fato muito importante. A cumprimentei, fazendo como todos, segurando sua mão e beijando. Em seguida, nos

sentamos no chão enquanto ela preparava a carne, salgando e passando limão para depois cozinhar. Sr. Libânio estava cuidando do festejo este ano e havia pedido que mais carne fosse feita para dar de comer a recém-chegados. O clima estava um pouco tensionado e eu não compreendia naquele ponto o porquê.

D. Dalva é a cozinheira chefe dos festejos e possui algumas "ajudantes". Para além da pressão de produzir mais comida tão tarde da noite, Maria, uma de suas assistentes, nos contou o que estava acontecendo. Um homem, vestindo chapéu verde pontudo e blusa vermelha de botões, acabara de interpelar outra cozinheira, Bendita Mota, no caminho de sua casa até a casa de cozinha. O homem veio parabenizar pelo festejo, dizer que tudo estava correndo tudo muito bem. Libânio também o viu e mandou dar o recado para D. Dalva. Ao receber o recado por Maria e Marcone, seu genro, momentos antes de nossa chegada, D. Dalva havia ficado alarmada. Era um encantado. Quis perguntar, mas apenas fiquei observando o desenrolar dos fatos. Todos pareciam compreender do que se tratava, enquanto eu mal sabia se o homem era alguém encarnado ou não. Enquanto cortava a carne, D. Dalva ria e puxava toadas do Tambor de Mina que versavam sobre a dificuldade e ao mesmo tempo a dádiva de ser da religião. Mas foi só para lá de uma da manhã, que ela enfim começou a nos contar sobre a Mina. Repetidamente dizia: "Mina é coisa séria. Quem é da mina não tem escolha, a mina mata". Escutei atentamente e quando consegui ter coragem, perguntei se a aparição do homem tinha alguma relação com a Mina. D. Dalva me respondeu muito séria que os festejos são momentos de fusão entre nosso plano e o plano dos encantados, pessoas, no geral ex-escravizados[16], que não chegaram a morrer, se encantaram, sumiram: "O festejo não é nosso, o festejo tem dono... tem dona... a gente faz o que eles mandam". Passamos quase a madrugada inteira conversando e foi ali que aprendi pela primeira vez o que era Mina e encantaria[17].

No domingo de manhã, dia de encerramento e tombamento do mastro, a maioria dos convidados já tinha deixado a casa de Anacleta. Fui tomar banho e quando voltei não havia mais ninguém. Aproveitei para mudar de quarto e escrever um pouco no meu caderno de campo. Por volta de 13horas da tarde alguém bateu na porta. Eu não sabia o que fazer já que estava sozinha, mas fui até lá atender. Ao abrir o senhor que havia batido tomou um susto... Seu nome é Elias Belfort, primo-irmão de Anacleta, filho de Benedito Belfort, uma das lideranças políticas mais fortes do quilombo. Ele me perguntou

[16] Podem ser também seres não humanos como, por exemplo, o curupira.

[17] A chamada Encantaria, Mata ou Encantaria de Barba Soeira, é uma forma de pajelança afro-ameríndia, praticada sobretudo nos estados do Maranhão e Pará. São cultuadas nesta prática divindades africanas, (Voduns), indígenas (caboclos, caboclas e encantados) e católicas (Divino Espirito Santo, Nossa Senhora da Conceição, dentre outros santos). A Encantaria se difere na Umbanda clássica na medida em que as entidades, espíritos de escravizados e indígenas, não passaram necessariamente pelo processo da morte. A grande maioria "se encantou", desapareceu misteriosamente deste plano para outro. Outra característica digna de nota é que não raro os encantados se transformam em seres não-humanos, como por exemplo, sereias (mãe d'agua), animais, sacis, sucupiras e demais personagens do folclore brasileiro.

onde estava D. Anacleta, respondi que não sabia e então ele me convidou para ir até a orquestra do pau-furado, no Clube. No trajeto, ainda impressionado com minha figura, Elias me olhava bastante e me perguntava da onde eu vinha, o que estava fazendo na comunidade, quanto tempo pretendia ficar. Interpretei o susto e toda reação de Elias como coisa corriqueira, afinal eu era mesmo uma estranha. Só fui entender o que havia acontecido dias depois, quando em uma conversa informal na varanda de casa Dona Anacleta o pressionou para me contar: "Eu sonhei com você, menina, antes mesmo de você chegar", disse ele sorrindo. Segundo Elias a imagem que vira no sonho era de uma *encantada*, vestindo um vestido branco de renda, no alto da torre de um castelo, que ficava no meio do mar. A *encantada,* no caso, era eu. O sonho foi interpretado por todos como um presságio da minha chegada à comunidade. A partir daí toda estádia passou a ser permeada por histórias encantadas e pela possibilidade levantada por eles de que eu fosse, de fato, uma *encantada* ou alguém passível *de encante*.

Os encantados possuem morada como os humanos e, por terem agência, interferem na realidade. Eles podem tanto jogar feitiços, quanto fazer retaliações – a famosa "pisa" ou "taca" de *encantado* – além de proteger aqueles que querem bem. A vivência coletiva, tanto dos seres encarnados como dos seres *encantados* é traço constituinte do povoado Santa Rosa dos Pretos. É importante frisar que para os quilombolas de Santa Rosa o fazer político de maneira geral é assessorado por estes seres e de forma simétrica a vivência humana interfere na vida deles. Assim, guardadas as devidas "proporções mágicas", *encantados* e humanos vivem experiências parecidas. O povoado parece, nesse sentido, carregar uma carga simbólica e ancestral diferenciada das demais regiões, carga esta que é evocada em momentos específicos de "atenuação" das fronteiras entre as duas realidades, mágicas e terrenas, que podem ser não só momentos de festividade, mas também de perigo e invasão.

Como pesquisadora, me indagava se eram frutos de um momento "especial" possibilitado pela festa ou se eram recorrentes também no dia a dia. O que o trabalho de campo me mostrou, e aqui ilustro com este episódio inaugural, é que de certo as festividades são mais marcadas por esses acontecimentos, mas eles não deixam de existir no cotidiano. No decorrer da pesquisa os relatos de situações inusitadas – como de um homem que apareceu preso dentro de uma gaiola sem porta, de cobras gigantes com desenho de flores pelo corpo, de seres mitológicos, metade gente, metade animal, como as mães d'água, foram chegando até mim de forma natural. Como me disse Dona Dalva, há uma fusão entre dois mundos no momento das festas. Os *encantados* chegam mais perto dos humanos para partilhar da celebração, mas isto não significa que não coabitem o espaço no resto do tempo, muito pelo contrário: "Estamos o tempo todo sempre vigiados e protegidos por eles, filha".

Ao cuidar do território e orientar nas possíveis estratégias de conflito os encantados estão também zelando também pela continuidade de sua própria existência. Assim, em Santa Rosa dos Pretos o mundo da magia, no sentido empregado por Mauss, se superpõe-se ao "real" sem se destacar. Tudo transcorre como se houvesse um mundo construído em uma quarta dimensão do espaço, na qual uma noção como a de mana exprimiria, por assim dizer, a existência oculta. Partilhando do mesmo terreno, seres encantados dividem experiências, de maneira que a interlocução entre cultura, religião e política é tão grande que chega mesmo a ser difícil determinar as margens entre elas.

CONCLUSÕES PRELIMINARES

Resgatando a dimensão do viver, do cotidiano, Turner (1969) definiu os rituais como lócus privilegiado para observar princípios estruturais e detectar dimensões processuais de vinculo, crise, separação e reintegração social. Os atores performam ações a partir da maneira como sentem e entendem o mundo, produzindo eficácia. Tanto os atos quanto as representações são indissociáveis, de forma que as noções de crença, força e poder mágico não podem ser dissociadas. Em Santa Rosa o mundo da magia, no sentido empregado por Mauss, se superpõe-se ao "real" sem se destacar. Partilhando do mesmo terreno, seres encantados dividem experiências. Ao se conectar com os encantados os quilombolas de Santa Rosa dos Pretos reforçam seus vínculos ancestrais e sua vinculação com a natureza e com o território, pois os encantados não só moram na natureza. Eles *são* a natureza. Neste sentido, tanto as práticas rituais como os festejos e festas religiosas quanto a manutenção da relação com estes seres "sobrenaturais" são aspectos constitutivos da resistência popular aos grandes projetos desenvolvimentistas.

O festejo do Divino Espírto Santo, o Tambor de Mina e os encantados fazem parte de um mesmo complexo ritual capaz de dar sustentação a luta contra os grandes projetos desenvolvimentistas. A política, portanto, se constrói a partir do sentimento de vínculo uns com os outros e através das festas, com a natureza e com a sua história de resistência a partir do contato com estes seres que remetem ao mesmo tempo a seu passado de escravidão e as suas raízes enquanto maranhenses, quilombolas e moradores do território Santa Rosa dos Pretos. Partilhar o território com os encantados, ouvi-los, senti-los ou ainda incorpora-los significa estar em contato com sua ancestralidade. Como me diz Anacleta:

> Porque quando a gente pode ouvir eles, quando eles vem nos sonhos e me mostram ou quando eles descem no salão pra falar com a gente, a gente tá vivendo a nossa história de resistência. Eles lembram a gente o tempo todo de quem é a gente é. Eles tem sabedoria. A sabedoria da natureza... sabedoria que os nossos antepassados também tinham. Eles ajudam a gente a dar continuidade na nossa luta aqui.

Nos rituais estão impressos não só as crenças, mas a maneira segundo a qual o grupo transmite conhecimentos e performa sua ancestralidade. Assim, entendendo a sociedade como um sistema de forças atuantes, onde a eficácia das ideias e crenças precisa ser incluída na análise explicativa para que possamos identificar os mecanismos de movimento e de reprodução social, os rituais figuram como linguagem condensada, lócus privilegiado de análise para compreensão de traços comuns a outros momentos e situações sociais. Assim, a hipótese que levanto é que as festas e a intensa interlocução com os *encantados* fazem parte de um *complexo* indissociável entrecortado pela religiosidade, que fundamenta a ação política ao reafirmar modos específicos de se relacionar consigo e com a natureza, funcionando como verdadeiros ritos de afirmação identitária e resistência ou nas palavras de Ribeiro (2015) a um *movimento contra hegemônico* ao projeto de desenvolvimento pensado para o território.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Ugo Maia. "A Jurema tem dois gaios" – História Tumbalalá. In: Índios e Caboclos – a história recontada. Salvador, EDUFBA, 2012. ARRUTI, José Maurício Andion. "A Emergência dos 'Remanescentes': Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas". In: Mana 3(2): 7-38, 1997

CARVALHO, Maria Rosário & CARVALHO, Ana Magda (orgs). Índios e Caboclos – a história recontada. Salvador, EDUFBA, 2012

DAS, V. (1995). Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India. New Delhi: Oxford University Press.

_____. (2005). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. In: Cuadernos de Antropología Social, núm. 27. Universidad de Buenos Aires

DE SARDAN, J. P (2004). "Anthropology and Development: Understanding Contemporary Social Change". London: Zed Books, 2005. HAESRBAERT, R. Dos Múltiplos Território á Multiterritorialidade. Porto Alegre,

DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo. Tradução de Mônica Siqueira Leite de Barros e Zilda Zakia Pinto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

ESTERCI, N., SANTOS, R. Desenvolvimento Economico e Mudança Social: a Vale e a Mineração de Ferro na Amazônia Oriental, 2016.

FORTES, M. & EVANS-PRITCHARD, E. (orgs.). ([1940] 1961), African political systems. Londres, Oxford University Press.

GODELIER, M. & STRATHERN, M (orgs.). Big Men and Great Men. Cambridge University Press, 1991.

GOLDMAN, MÁRCIO. "Lévi-Strauss e os sentidos da História." In: Revista Antropologia, vol.42 n.1-2 São Paulo, 1999. _____. "O fim da antropologia (crítica)". Novos Estudos do Cebrap, n°89, pp.195-211, 2011

HAESRBAERT, R. Dos Múltiplos Território a Multiterritorialidade. Porto Alegre, 2004.

KNOWLES, C. Trajetórias de um chinelo: microcenas da globalização, Dossiê O Trabalho Globalizado: Mercados, Informalidades e Organização Sindical, 2012.

LEACH, E. R. Sistemas políticos da alta Birmânia. São Paulo: EDUSP, 1996

RIBEIRO, L, G. Do nacional ao global: uma Trajetória. Série Antropologia, Brasília, *2008*

LEITE LOPES, J. S. ANTONAZ, D.; PRADO, R., SILVA, G. (Org.). (2004). A Ambientalização dos Conflitos Sociais: Participação e Controle Público da Poluição Industrial. Rio de Janeiro: RelumeDumará.

LEITE LOPES, J. S. *O vapor do diabo*: o trabalho dos operários do açúcar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

LÉVI-STRAUSS (1982) As Estruturas elementares do parentesco; tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1991 [1949]. "A eficácia simbólica". Em:*Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro. Pp 204-224.

MAUSS, Marcel. (2003).Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e antropologia*, São Paulo: Cosac &Naify.

MARTINS, José. A aparição do demônio na fábrica, no meio da produção. São Paulo: *Revista Sociologia USP*, 1994. 29 p. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v5n1-2/0103-2070-ts-05-02-0001.pdf>. Acesso em: 09 out. 2017.

PEIRANO, Mariza. 2001. "A Análise antropológica de rituais" In: O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro Relume-Dumará.

PEIRANO, Mariza. "Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance". In: Campos 7(2):9-16, 2006,

PIRES, Lorena Fornari de Ary. Gestão ambiental da implantação de sistemas de transmissão de energia elétrica. Estudo de caso: interligação Norte/Sul I. Dissertação (Mestrado em Ciência Ambiental) – Universidade Federal Fluminense, 2005.

RIBEIRO, L, G. Outras Globalizações: Cosmopolíticas Pós-Imperialistas, 2015.

SANT'ANNA, H. Projetos de Desenvolvimento e Conflitos Territoriais no Espaço Amazônico Maranhense: Duplicação dos Trilhos da Estrada de Ferro Carajás, 2011.

SILVA, S. Dayanne. *Se o território Não Está livre nós também não estamos*: Processo de titulação & formas de resistência em Santa Rosa dos Pretos – MA. [S.l.: s.n.], 2017. 120 p.

SILVA, P. B. Joércio. *Tambor não é só tradição, é também força e resistência*: o Tambor de Crioula no território quilombola Santa Rosa dos Pretos. [S.l.: s.n.], 2017. 51 p.

TARROW, S. "Poder em Movimento – Movimentos Sociais e Confronto Político". Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009.

TAUSSING, Michael. "O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul" (386 páginas). Tradução: Priscila Santos da Costa. 1° Ed. São Paulo. Editora Unesp, 2010.

TILLY, C. "From mobilization to revolution". Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Co, 1978.

TURNER, V. W. 1996 [1957].Schism and continuity in an African society: a study of Ndembu village life. Oxford: Berg.

_____. 1974 [1969]., *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure,* Chicago: Aldine Publishing Co.

_____. 2005 [1967]. "Símbolos no ritual Ndembu". In: Floresta dos símbolos: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, pp. 49- 82.

_____. 2005 [1967]."Betwix and between: o período liminar nos 'ritos de passagem'. In: Floresta dos símbolos: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, pp. 137-158.

WEBER, Max. "Sociología de la dominación". In: Economía y Sociedad. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

VIERA, Marina Guimarães. Caboclos, Cristãos e Encantados: Sociabilidade, Cosmologia e Política na Reserva Extrativista Arapixi – Amazonas. Tese de Doutorado. PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ, 2012

VIVEIROS DE CASTRO. A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 141. Policies/politics, heritages and arts in contemporary cities

O CARNAVAL MULTICULTURAL DO RECIFE: REFLEXÃO SOBRE AS ESTRUTURAS DISPONIBILIZADAS PARA AS APRESENTAÇÕES DOS GRUPOS DE CULTURA POPULAR

Gabriela Pimentel de Araújo
Universidade Federal de Pernambuco

Resumo

O carnaval de Pernambuco se caracteriza pela variedade de suas expressões artísticas e culturais. Dentre elas, o maracatu de baque virado e o afoxé – representantes da tradição de matriz africana repassada de uma geração para outra e responsáveis pela constante luta por manutenção, valorização e visibilidade dessa tradição no cenário cultural do estado –, bem como, pelos artistas que representam a cultura pernambucana e os artistas de "fora". A partir da gestão do Partido dos Trabalhadores (PT), Recife passou a organizar um carnaval denominado de "multicultural", estruturando-se através de "polos multiculturais", que se classificavam enquanto "oficiais" e "descentralizados", tendo como proposta garantir as apresentações culturais no centro e na periferia. No entanto, tal organização revela uma certa discrepância com relação a estrutura oferecida para os grupos de cultura popular – ocupando espaços mais isolados, inclusive no centro da cidade – e as demais atrações – ocupando espaços com maior visibilidade. Nessa perspectiva, resultando de uma inquietação em relação as observações de campo e por meio da teoria da prática, o presente trabalho busca levantar questões acerca das estruturas disponibilizadas pela organização pública e o espaço ocupado pelos grupos de cultura popular, identificar se há desigualdade de tratamento entre os grupos que se apresentam no carnaval multicultural do recife, e problematizar o quanto isso é prejudicial para os grupos de cultura popular.

Palavras-chave: cultura popular; herança; políticas culturais; visibilidade.

THE MULTICULTURAL CARNIVAL OF RECIFE: REFLECTION ON THE STRUCTURES AVAILABLE FOR THE PRESENTATIONS OF GROUPS OF POPULAR CULTURE

Abstract

The carnival of Pernambuco is characterized by its variety of artistic and cultural expressions. Among them, the maracatu de baque inverted and the afoxé – representatives of the African matrix tradition passed on from one generation to another and responsible for the constant struggle for maintenance, valorization and visibility of this tradition in the cultural scene of the state – as well as the artists who represent the Pernambuco culture and the artists from "outside". From the management of the Workers' Party (PT), Recife began to organize a "multicultural"

carnival, structuring itself through “multicultural poles”, which were classified as “official” and “decentralized”, with the purpose of guaranteeing the cultural presentations in the center and the periphery. However, this organization reveals a certain discrepancy regarding the structure offered to popular culture groups – occupying more isolated spaces, including in the center of the city – and the other attractions – occupying spaces with greater visibility. In this perspective, resulting from a concern about field observations and practice theory, the present work seeks to raise questions about the structures made available by the public organization and the space occupied by popular culture groups, to identify if there is inequality of treatment between the groups that present themselves in the multicultural carnival of the reef, and to problematize how much this is harmful for the groups of popular culture.

Keywords: popular culture; heritage; cultural policies; visibility.

INTRODUÇÃO

Por cultura popular se faz possível compreender a cultura que tem a origem de sua prática relacionada ao povo, no entanto, essa definição é muito ampla e discutida a partir de variadas perspectivas, podendo ser percebida como positiva em alguns contextos e como negativa em outros momentos. De acordo com Martha Abreu (2003), o conceito de cultura popular diz respeito a construção de identidades e possui sua própria história, preservando suas características e tradições, mostrando-se enquanto um sistema simbólico e heterogêneo.

Segundo Peter Burke (1989) a cultura popular se classifica a partir da diferenciação entre as práticas culturais, e o modo de vida de uma maneira geral, características dos indivíduos que fazem parte da elite e dos indivíduos que pertencem a classe trabalhadora dentro da sociedade. O autor discute a definição de cultura no sentido de um sistema de significados, atitudes e valores compartilhados, bem como suas formas simbólicas. A partir daí, define o termo “biculturalidade”, buscando expressar por meio dele o quanto os indivíduos que fazem parte da elite, e por assim dizer, considerados enquanto representantes e detentores da “alta cultura”, conhecem e participam do universo da cultura popular, ao mesmo tempo em que preservam a sua própria cultura.

É a partir dessa perspectiva de classes que se faz possível compreender a cultura enquanto erudita e popular respectivamente. Nesse sentido, a cultura erudita praticada pela elite se caracteriza através de uma educação formal, da leitura e dos bons modos, algo considerado como oficial, enquanto que a cultura popular se caracteriza pelos costumes, pela tradição e até mesmo pela dimensão folclórica da sociedade, algo considerado como não oficial.

Dito isto, podemos compreender o carnaval, enquanto uma manifestação popular que se caracteriza por sua “quebra” em relação a regras, padrões e estereótipos considerados enquanto algo formal e oficial. De acordo com Mikhail Bakhtin (1987), ele funciona

como um momento de inversão de papéis e ordem, preservando as tradições e costumes populares. Tomando como base o que ele definiu como uma "estética do grotesco", defendendo a valorização do cômico e da ruptura das regras e padrões responsáveis por controlar e organizar a sociedade.

Sendo assim, como pano de fundo para o desenvolvimento do presente trabalho, o carnaval, enquanto festejo popular, representa a cultura popular, levando em consideração que é festejado de acordo com sua tradição, mais especificamente pela classe trabalhadora, uma vez que a elite, de forma mais recatada limita e critica as extravagâncias e espontaneidade características dessa festa.

Com base em Rafael Moura de Andrade (2016), a definição de carnaval multicultural diz respeito a aplicação de um modelo de política pública de cultura que é responsável por organizar o festejo na cidade do Recife, destacando o papel da regulação estatal numa manifestação da cultura popular. Refletindo acerca de sua discussão, se faz possível compreender que o cerne dessa prática envolve questões econômicas com o objetivo de chamar a atenção de turistas para a região, criando espaços considerados enquanto agradáveis. Nesse sentido, com base nos conceitos de "espetacularização" e "canibalização"[1] definidos por José Jorge de Carvalho (2010), que diz respeito ao processo de representação do popular fora de seu contexto de origem, se faz possível perceber que a aplicação dessa política organizacional, busca garantir a existência de espaços dentro da programação do ciclo carnavalesco para as apresentações de grupos de cultura popular de uma forma em que os turistas e a elite tenham acesso a esse tipo de cultura sem precisar se deslocar para os lugares de origem dessas expressões. No entanto, mesmo sob o discurso de democratização e interação entre os variados gêneros artísticos e culturais, se faz possível identificar a diferença de espaços destinados a determinados grupos em relação a determinados artistas.

É nessa perspectiva que o presente trabalho, fruto de uma reflexão teórica e etnográfica, por meio de observação participante busca refletir sobre o espaço destinado a cultura popular em relação ao processo de aplicação das políticas públicas de cultura, neste caso, em relação a programação do carnaval do Recife e os locais destinados para a apresentação dos grupos de cultura popular, problematizando o sistema de "polos de animação" de um carnaval que é reconhecido por ser multicultural. Trazendo como referência a teoria da prática para buscar compreender a relação agência e estrutura, no sentido de como os grupos de cultura popular se encontram submetidos a administração pública.

Desse modo o trabalho se desenvolve por meio de dois tópicos que considero fundamentais para a compreensão acerca dessa discussão, trazendo inicialmente com

[1] Ver definição em: CARVALHO, José Jorge. "´Espetacularização´ e ´canibalização´ das culturas populares na América Latina" In. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 14, vol.21 (1), p. 39-76, 2010.

base em (Andrade 2016), a questão do carnaval do Recife e a aplicação do projeto multicultural, descrevendo a estrutura e a organização da festa na cidade do Recife, trazendo questões como raça e classe, segregação e "higienização" do centro da cidade durante os festejos de momo. Em seguida com base em observação participante e relato etnográfico, descrevendo e problematizando os espaços destinados as apresentações dos grupos de cultura popular, suas condições físicas, estruturais e desiguais em relação aos demais espaços dentro da programação. E por fim, nas considerações finais, levantando questões de desigualdades que existem entre os espaços e suas possíveis razões.

O CARNAVAL DO RECIFE E O PROJETO "MULTICULTURAL"

A partir das pesquisas, os primeiros sinais de festejos carnavalescos em Pernambuco datam do século XVII, mas apenas dois séculos depois é que eles assumiram o formato conhecido atualmente – marcado pela tradição e pela preservação de manifestações do período colonial como o maracatu nação.

Recife é conhecido pelo frevo, pelos blocos e desfiles, caracterizando-se por seu carnaval de rua. Tudo colocado em prática por meio dos próprios organizadores das brincadeiras – tradição passada de uma geração para outra – para garantir a animação da comunidade e manutenção da cultura do seu povo. Foi durante a gestão do Prefeito João Paulo, representante do partido dos trabalhadores (PT), que a organização do carnaval passa a ser construída com base num projeto denominado "multicultural". É a partir daí que a abertura do carnaval na capital pernambucana passa a ocorrer na sexta feira antes do sábado de Zé Pereira com um encontro de 100 nações de maracatus de baque virado saindo em cortejo da rua da moeda até o marco zero (palco principal do carnaval multicultural do Recife), onde sob a regência de Naná Vasconcelos [2]– percussionista pernambucano – tocavam juntos abrindo a programação do carnaval da cidade. Era nesse local central, de fácil acesso, segurança e responsável por receber os turistas e todos os foliões pernambucanos onde em seguida aconteciam apresentações de artistas pernambucanos como André Rio, Nena Queiroga e Alceu Valença, mas também de artistas convidados como Fafá de Belém e Luiza Possi.

No sábado de Zé Pereira pela manhã ocorre o desfile do bloco do Galo da Madrugada[3] – considerado como o maior bloco carnavalesco do mundo – com cerca de

[2] Juvenal de Holanda Vasconcelos, mais conhecido como Naná Vasconcelos (Recife, 2 de agosto de 1944 — Recife, 9 de março de 2016), foi um músico brasileiro. Eleito oito vezes o melhor percussionista do mundo pela revista americana *Down Beat* (votação feita pelos críticos musicais da revista) e ganhador de oito prêmios Grammy (brasileiro com mais prêmio Grammy), era considerado uma autoridade mundial em percussão.
Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Nan%C3%A1_Vasconcelos acesso em: 25 de junho de 2018 às 23:58

[3] O Galo da Madrugada é um bloco carnavalesco que sai todo sábado de carnaval do bairro de São José, um dos

30 trios elétricos tocando frevo – ritmo caracteristicamente pernambucano – por artistas pernambucanos e convidados e completamente aberto ao público, onde não há cordão de isolamento e nem venda de abadás.

Da sexta-feira da abertura até a terça de carnaval acontecem durante todas as noites shows de artistas pernambucanos e convidados no polo multicultural do marco zero e nos polos descentralizados tanto no centro do Recife como nos bairros da cidade, bem como a realização do RECBEAT[4] – festival de música alternativa, cujo palco fica localizado no cais da alfandega, trazendo artistas do cenário pernambucano e de fora. No domingo de carnaval no polo afro, localizado no Pátio do terço acontece o encontro de afoxés e na segunda de carnaval no mesmo local, acontece a tradicional noite dos tambores silenciosos. Enquanto que durante algum tempo ocorreu na avenida Guararapes, depois passou a acontecer na avenida Nossa Senhora do Carmo e mais especificamente este ano (2018), sua realização foi transferida para o final da avenida Dantas Barreto, já próximo a praça Sergio Loreto acontecem os desfiles de maracatus de baque virado, também no domingo de carnaval. No mesmo espaço, ocorrem também os desfiles das escolas de samba na segunda feira de carnaval e a apresentação dos caboclinhos e tribos indígenas.

É nesse contexto que o carnaval do Recife – multicultural – é considerado enquanto a manifestação mais diversa e democrática do país

De acordo com Rafael Moura de Andrade (2016), o carnaval multicultural do Recife diz respeito a um modelo de organização que foi aplicado na festa do ciclo carnavalesco em Recife, durante as duas primeiras gestões do governo do Partido dos Trabalhadores (PT) sob a administração do prefeito João Paulo. Segundo o autor, a principal característica desse modelo organizacional consiste na divisão da programação do carnaval em polos de animação distribuídos entre o centro e os bairros do Recife – o que proporcionava a descentralização e a diversidade cultural da festa, como ele descreve a seguir:

> Os Polos eram divididos em grupos gerais – centrais, descentralizados e comunitários –, com características próprias e objetivos bem definidos. Os Polos Centrais, localizados nos bairros do Recife, São José e Boa Vista, tradicionalmente relacionados aos festejos momescos na cidade, eram nomeados de acordo com as características ou identidades almejadas pelo poder público. O Polo das Fantasias, localizado na Praça do Arsenal da Marinha, no Bairro do Recife, tinha como objetivo a exaltação da nostalgia dos antigos carnavais. Já o Polo Mangue, no Cais da Alfândega, era o espaço destinado à modernidade representada pelo

bairros da região central da cidade do Recife, capital do estado de Pernambuco, nordeste do Brasil. É oficialmente considerado pelo Guinness Book – o livro dos recordes – o maior bloco de carnaval do mundo desde 1995. A agremiação foi criada por Enéas Freire em 1978 e surgiu na rua Padre Floriano nº 43, no recife antigo.
Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Galo_da_Madrugada acesso em: 26 de junho de 2018 ás 00:07

[4] Rec-Beat é um festival de música que ocorre todo ano no Recife, Pernambuco, Brasil. Sua marca é a presença do inusitado e do experimental, o encontro da tradição com as novas tendências, a irreverência de blocos e troças, a integração entre música, dança e circo.
Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Recbeat acesso em: 26 de junho de 2018 ás 00:21

> Movimento Manguebeat. Ainda existiam: o Polo de Todos os Frevos, que como o nome indica era destinado aos diferentes tipos de frevo; o Polo Afro, com foco nas manifestações culturais de matriz africana; o Polo das Tradições e o Polo das Agremiações: ambos destinados aos concursos de agremiações carnavalescas; e, por fim, o Polo Multicultural, principal Polo do carnaval, localizado na Praça do Marco Zero, e representante da diversidade cultural. (Andrade, 2016, p. 29)

A partir dessa descrição, podemos perceber que os polos localizados na parte central do Recife são organizados de acordo com o tipo de público para qual é direcionado, isto é, turistas e foliões das mais variadas classes sociais. No entanto, os polos descentralizados estão localizados nos bairros – periferia da cidade – e organizado com atrações, cujo os foliões não precisem se deslocar de sua área residencial para o centro da cidade.

Dito isto, se faz possível compreender a organização dos polos responsáveis por receber as atrações e garantir a animação dos festejos carnavalescos por meio de marcadores como classe e raça; elementos que permitem identificar que nos polos descentralizados as atrações sejam selecionadas de acordo com os estilos musicais e grupos culturais da comunidade específica. Uma vez que o objetivo é evitar que os indivíduos da classe mais baixa se desloquem de suas residências para participar de shows na região central da cidade, cujo o acesso durante o carnaval por meio de transporte público é bem complicado.

De acordo com Andrade (2016), mesmo os polos oficiais, são constituídos por diferenças em relação a sua organização, levando em consideração que com base em sua pesquisa os polos considerados enquanto principais são: o polo multicultural, o polo das fantasias, o polo mangue, o polo de todos os ritmos, o polo de todos os frevos e o polo afro.

Isso porque a estrutura de palco, iluminação, acesso e programação destinada para cada polo desse varia de acordo com o público alvo. Nesse caso, o polo afro, o polo das tradições e o polo das agremiações são os menos favorecidos dentro desse sistema organizacional. Uma vez que são espaços para a apresentação dos grupos de cultura popular, desfiles e competições de manifestações populares como maracatu, afoxé, caboclinho e escola de samba.

Analisando esse contexto com base na teoria da prática definida por Sherry Ortner (2006), podemos compreender que a estrutura é representada pela administração pública, responsável por determinar os recursos, os espaços, os materiais e a programação que ali será recebida, bem como pensando no público para o qual aquele espaço está sendo planejado e destinado. Enquanto que a agencia, é representada pelos grupos de cultura popular e seus representantes, levando em consideração que precisam passar por um processo seletivo por meio da política de convocatória,[5] onde concorrem grupos de

[5] Política pública de cultura que consiste na abertura de chamada pública para o recebimento de currículos e projetos para a análise por pessoas capacitadas para a ocupação de espaços e conquista de apresentações.

cultura popular, artistas e produtores, todos em busca de um espaço na programação.

No entanto, apesar da seleção dos grupos ocorrer por meio de convocatórias, os palcos e espaços para onde eles serão selecionados não são igualmente distribuídos, uma vez que no palco principal não ocorrem apresentações de grupos de cultura popular e que no espaço destinado a esses grupos os tipos de estruturas disponibilizadas são outras.

Enfim, é a partir dessa problematização que busco refletir sobre o espaço destinado às apresentações de grupo de cultura popular em relação aos demais espaços de apresentações e os demais estilos e gêneros musicais.

O ESPAÇO DO "POPULAR" E AS DIFERENÇAS EM RELAÇÃO AOS DEMAIS ESPAÇOS DE APRESENTAÇÕES DENTRO DA PROGRAMAÇÃO DO CARNAVAL MULTICULTURAL DO RECIFE

Como vem sendo discutido ao longo do trabalho, a cultura popular se caracteriza a partir da relação de classes, nesse caso, a elite em oposição aos subalternos e a cultura erudita em oposição a cultura popular respectivamente. Nesse sentido, a valorização da cultura erudita enquanto "alta cultura" e a desvalorização da cultura popular, enquanto inferior e grotesca (BURKE; 1989; BAKTHIM 1987).

Com base nas pesquisas de campo e na reflexão acerca das teorias, se faz possível identificar, como já discutido anteriormente, que a organização das práticas populares se dá a partir de uma questão econômica, relacionada com a definição do padrão, do oficial e do inverso disso. Somado a questão econômica, responsável por determinar a classe social, bem como a questão da raça, e não menos importante, a questão religiosa, como podemos perceber na definição dos indicadores responsáveis pela organização dos polos multiculturais pela autora Laure Garrabé (2012):

> Dessa divisão, podemos ver se perfilar a seguinte tipologia, juntando os estatutos conferidos às atividades que lá serão encontradas, e que acabam se revelando marcadores significantes: os polos determinados por marcadores estilísticos (Corredor do frevo, Polo de todos os frevos, Polo das tradições, Polo de todos os ritmos, Polo mangue); os polos determinados por marcadores estatutários (Polo das agremiações, Polo das fantasias e Carnaval infantil); polos determinados por marcadores econômicos (Polos descentralizados, Polos comunitários) e polos determinados por marcadores étnicos. (GARRABÉ, 2012, p. 95)

Dito isto, é a partir das questões: econômica, racial e religiosa que irei problematizar acerca do espaço destinado aos grupos de cultura popular em relação aos demais espaços destinados aos outros gêneros artísticos e culturais na cidade do Recife durante a programação do carnaval.

Tratarei mais especificamente do "Polo Afro", localizado no Pátio do Terço, espaço destinado a receber apresentações de grupos culturais de matriz africana como o Encontro de Afoxés no domingo de carnaval e a noite dos tambores silenciosos na segunda de carnaval, bem como nos demais dias apresentações de grupos de coco e demais gêneros de matriz afro. Como também do "Polo das tradições", nomeado também como "corredor das tradições", geralmente localizado próximo ao polo afro. Nesse espaço ocorrem os desfiles dos maracatus nação, dos caboclinhos e das escolas de samba.

Ambos os espaços foram escolhidos devido a minha relação com o campo, pesquisando sobre as estratégias utilizadas pelos grupos de cultura popular para lidar com as políticas públicas de cultura administradas pelo Estado – realizando a pesquisa com um afoxé –, como também por minha relação com esses grupos específicos enquanto brincante e expectadora.

Trazendo elementos como acesso e estruturas para contrapor com o palco principal da festa, localizado no Marco Zero, onde se apresentam os artistas considerados enquanto grandes nomes do evento. Levando em consideração que para os palcos oficiais, são direcionados grandes recursos da administração pública, para a montagem de palco, iluminação, som, contratação de artistas e etc. Trazendo a partir disto o questionamento acerca de que mesmo existindo uma política democrática em relação a distribuição de recursos, as estruturas não são as mesmas entre o "Polo Multicultural", o "Polo Afro", e o "Corredor das tradições", como podemos ver no relato a seguir trazido por Andrade (2016), feito pelo pesquisador Mário Ribeiro durante um evento no Paço do Frevo:

> Ao sair do Recife Antigo, passando a pé pelas pontes, o folião vivencia uma cidade vibrante, iluminada, colorida e ocupada pela população local que, num dos raros momentos durante o ano, anda tranquilamente pelas ruas do Centro durante a noite. Cruzando a ponte e entrando no Bairro de São José pela Avenida Nossa Senhora do Carmo, o mesmo folião acaba se deparando com uma realidade diferente. Uma estrutura de arquibancada está montada para receber o escasso público que acompanha os desfiles. A iluminação já não é suficiente, as ruas estão pouco decoradas – em alguns casos sem qualquer indício de festa – e a sensação de insegurança aumenta consideravelmente. (Mário Ribeiro apud Andrade, 2016, p. 31 – 32)

O relato diz respeito ao corredor das tradições, nessa época localizado ainda na avenida Nossa Senhora do Carmo, uma vez que no carnaval desse ano (2018) o espaço disponibilizado para essas apresentações e esse público foi o final da avenida Dantas Barreto, um acesso bem mais complicado que esse descrito a cima. Mas não apenas o polo/corredor das tradições, mas o mesmo contraste ocorre em relação ao polo afro, observando que o pátio do terço se encontra na mesma situação, iluminação e estrutura de baixa qualidade e acesso perigoso, tanto para o público quanto para os grupos que vão se apresentar.

Essa problematização reafirma o que venho discutindo ao longo do trabalho a partir da relação de classes, onde o polo programado para receber um público específico recebe atenção e recursos específicos e superiores em relação a outros polos que mesmo no centro da cidade, ainda assim, recebem outros tipos de recursos e atenções, como veremos a seguir.

1. O Polo Afro – Pátio do Terço
(Rua Vidal de Negreiros/ Bairro de São José – Recife – PE)

O pátio do terço é reconhecido por sua ancestralidade e tradição ligada a cultura e religião de matriz africana. Durante o carnaval recebe o encontro de afoxés no domingo e a noite dos tambores silenciosos na segunda. Mas sua programação não para por aí, em sua estrutura, composta por palco e iluminação (precárias) se comparadas aos demais polos montados nas áreas mais centrais da cidade, também se constitui por grupos de reggae, de coco, de samba, gêneros que fazem parte da cultura popular de matriz africana.

Ao longo dos anos, vários grupos questionam as condições disponibilizadas para suas apresentações, que se caracterizam geralmente pelo pouco quantitativo em relação a público, uma vez que os acessos a esse polo especificamente, é bastante esquisito, pouco iluminado e sem segurança, tanto para os grupos que vão se apresentar, quanto para o público que vão prestigiar e se divertir.

O dia em que esse polo recebe um maior numero de público é justamente o domingo e a segunda de carnaval, quando ocorrem o encontro de afoxés e a noite dos tambores silenciosos respectivamente. Isso, porque esses eventos apesar de se apresentarem no "polo afro", enquanto política pública – espaço disponibilizado pela administração pública, responsável pelos recursos – já existem a muitos anos e correspondem a eventos tradicionais para os brincantes, seus familiares e amigos.

Dito isto, apenas um público definido frequenta esse espaço, geralmente em grupos, devido ao percurso, levando em consideração o acesso, a divulgação da programação e a segurança. Nesse sentido, se faz possível identificar nesse espaço a presença de crianças, jovens, adultos e idosos negros, geralmente ligados a religião de matriz africana ou conhecidos dos brincantes, bem como pesquisadores e fotógrafos.

2. O Corredor das Tradições – Avenida Dantas Barreto
(Bairro de Santo Antônio – Recife – PE)

Espaço utilizado para a realização dos concursos de agremiações, blocos, maracatus nação, escolas de samba, caboclinhos e tribos indígenas. Diferente dos outros espaços,

este local se caracteriza por não possuir palco, no entanto, por possuir arquibancadas e estruturas como se fossem cabines para os jurados, toda uma estrutura montada ao longo de uma avenida – local onde são realizados os desfiles –.

Esse espaço já funcionou durante um tempo na Avenida Guararapes, depois, e por um bom tempo funcionou na Avenida Nossa Senhora do Carmo e este ano, funcionou na Avenida Dantas Barreto, com uma estrutura inferior em relação aos outros espaços por onde já passou. Isso em termo de estrutura, tamanho do espaço e condições de som e iluminação.

3. O Polo Multicultural – Marco Zero
(Recife Antigo – Recife – PE)

Espaço localizado no coração da cidade por assim dizer. Com uma estrutura de palco belíssima, junto com um sistema de som e iluminação de palco impecáveis. Afinal, ele é o cartão postal da cidade, é nele onde ocorrem a apresentação dos grandes nomes escolhidos para fazer parte da programação do carnaval multicultural do Recife.

Todos os acessos – ruas e caminhos – iluminados e decorados, segurança nas ruas e um público diferenciado, composto por uma classe média que paga para ficar em camarotes chiques durante um dos maiores e melhores carnavais de rua.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfim, ao longo da discussão proposta, busquei problematizar o espaço destinado aos grupos de cultura popular dentro da programação do carnaval multicultural do Recife. Para isso, com base na definição de multicultural, enquanto uma política pública de cultura que prega a democratização dos recursos públicos para a realização do carnaval, trouxe elementos como classe, raça e religião para refletir acerca das diferenças entre os espaços.

Uma vez que, os recursos são diferenciados, a programação e o público também, e junto com isso o acesso e a segurança dos brincantes e seus expectadores. Apontando para uma questão de relação entre elementos como raça e classe, onde os pobres e negros devem ocupar, fazer parte de determinados espaços, enquanto que os brancos de classe média devem se fazer presentes em outros.

Dito isto, se faz possível refletir que o espaço destinado ao popular corresponde a uma espécie de isolamento social. Diante de um contexto de exclusão, onde a partir da teoria da prática podemos identificar que a administração pública enquanto estrutura dominante determina as posições e as regras, onde cada artista e expressão cultural deve

se apresentar, não se importando com suas necessidades, enquanto que os grupos de cultura popular, representando a agencia, agem de acordo com as regras, se adaptando e criando estratégias para lidar com a relação dominante e dominado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Martha. Cultura popular, um conceito e várias histórias. in: ABREU, Martha e SOIHET, Rachel. *Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003.

ANDRADE, Rafael Moura de. *A política multicultural no carnaval do Recife:* democratização, diversidade e descentralização. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2016

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. Hucitec, 1987.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

CARVALHO, José Jorge. "´Espetacularização´ e ´canibalização´ das culturas populares na América Latina" In. *Revista ANTHROPOLÓGICAS,* ano 14, vol.21 (1), p. 39-76, 2010.

GARRABÉ, Laure. *O carnaval do Recife entre seus polos:* uma leitura de seus processos de uniformização e singularização. Repositório, n. 19, Salvador, p.91-102, 2012.2.

ORTNER, Shery. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. in *Conferências e diálogos:* saberes e práticas antropológicas. Org: Grossi M. P.; Eckert C.; Fry P. H. – Goiania: Nova Letra, 2006

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 162. Spirituality and Health: Epistemology of Healing and the Ethnographic Encounter

BETWEEN GOD AND BIOMEDICINE: GENETIC DISEASES IN A RURAL AREA OF NORTHEAST OF BRAZIL

Gabriele Grossi
Federal University of Recôncavo da Bahia – UFRB

Abstract

In a remote and poor area of Bahia have been recently discovered some communities with an unusual high number of genetic diseases, more specifically Mucopolysaccharidosis Type VI (MPS VI) and *Phenylketonuria* (PKU). The frequency of MPS VI in Brazil is 1: 1.298.469 but in the Monte Santo is much higher 1:6.000; the same occurs with the distribution of frequency of PKU, 1:20. 000 in Brazil , and 1:5000 in Monte Santo.

This concentration of genetic disorders is probably associated with funder effect and endogamous marriage. This community lived for long time relatively isolated and developed their own therapeutic practices based on Catholic beliefs and they resorts to spiritual healers, the *rezadeiras*. The peculiarities of this genetic diseases, however, aroused perplexity in the communities.

In this paper, we aim to investigate how the traditional conception about this kind of diseases has undergone a transformation when a groups of geneticist reach the community. The traditional approaches, based on the beliefs that everything that happens has its origins in the God's will, were challenged. We want focus on the entanglement of religious and biomedical causality in the explanation of the diseases, and how the use of the word "gene" and "genetic", that required intensive schooling, were translated or made meaningful in a religious cosmovision.

Keywords: spirituality, health, genetic diseases, blood.

Everything started with a trip and a meeting. The meeting with a child affected by an unknown disease, who was taken by the father to Salvador, the capital of Bahia state. A child with strange symptoms, that have caused death to many relatives. The father, who faces a long and uncertain trip, is looking forward to getting an answer. Answer to distressing questions, questions that have plagued him for years: what kind of disease affects his son and his brother? Why does the disease reappear, generation after generation? Why has God allowed that?

When both, father and son, arrived in Salvador, they were taken to a genetic department and the geneticists identified what kind of disease it was. It was Mucopolysaccharidosis Type VI (MPS VI), a genetic disease. The father did not understand the meaning of the

word 'genetic', however, he understood, that finally, the answers to the questions that plagued him could be found. He spoke about other relatives with the same disease in the community where he lived, in a faraway territory of the poor and arid Bahia backwoods. More cases appeared, more children with the same problem, all from the region of Monte Santo.

Monte Santo town, located in a region called "polígono da seca", in the northeast of Brazil, Bahia state, has an estimated population of 52.338 inhabitants and a density of 16, 43 inhabitants/ square kilometers. The abandonment and poverty situation of some of these villages reflects in the lowest human development index(HDI), only 0,56, what puts Monte Santo in the penultimate position among the cities of Bahia. All the basic services, such as school, health centers, appeared only in the last decades, in a discontinuous and precarious way. We met with 80-year-old residents, who had never a refrigerator or a television at home, because of energy shortage. Another one saw a car for the first time in the late 1980s, when the road, that leads to his village, was expanded.

The great majority of the population is concentrated in the rural area, 83,1%, distributed in 46 villages, some of them even with 80 km far from the city, with roads in very bad conditions, what makes the access difficult. In these communities, which survive on subsistence agriculture, we can meet people affected by genetic diseases.

Then, an interdisciplinary research project was designed, called "Genética do Sertão", which took several researchers to the search field, such as geneticists, biologists and physicians, but also anthropologists and historians. Thus, genealogies were elaborated, parochial documents were analyzed, interviews were conducted as well as some genetic material samples were collected. For ethical reasons, we did not interview sick people, because of their young ages, all of them under age, and the difficult and painful situation they had to face because of the disease.

Obviously, the emergence of a large group of researchers in remote areas, home visit, the interviews and the explanations about the causes of disease, caused a deep impact in everyday life and in the representations on diseases of the small communities we visited. Among other changes, language was altered, introducing terms, such as gene and genetics, in the resident´s vocabulary, which were unknown by them before.

In these communities, relatively isolated, where therapeutic practices were developed by the residents, based on their beliefs in the popular catholicism, it was detected extremely high rates of two diseases enough rare, in a world scale: Mucopolysaccharidosis Type VI (MPS VI) and Phenylketonuria (PKU). The frequency of MPS VI in Brazil is 1: 1.298.469 but in the Monte Santo is much higher 1:6.000; the same occurs with the distribution of frequency of PKU, 1:20. 000 in Brazil, and 1:5000, in Monte Santo. This concentration

of genetic disorders is probably associated with funder effect and endogamous marriage.

The MPS VI is a progressive condition that causes many tissues and organs to enlarge and become inflamed or scarred. Skeletal abnormalities are also common in this condition. The rate at which symptoms worsen varies among affected individuals. (Fhotos) There is no treatment or cure. Fenilcetonúria (PKU) is a congenital disease of the most common amino acids metabolism and it is characterized as a slight to serious mental disability when it is not treated.

These diseases, that have appeared and often reappeared, for, at least, 100 years in the members of these communities, in different generations, were realized as different and strange diseases. Diseases of which "*nobody has never heard of them, not even the elderly*", that resulted in death or in mental disability. The treatment of local healers (known as '*rezadeiras*', powerful women for praying), which included prayers to the saints in the own therapeutic practices, promises and bath with flowers to clean the body, turned out to be useless.

On the other hand, the regular mapping of these diseases tuned the women's diagnostic ability in identifying early the disease emergence signals. All the newborn children aspects were thoroughly examined, the way to suck, eyes, arm and legs movements, the face and its expressions, the correlations and the forms of several parts of the body, the similarities and the differences when compared with other children of the same age. The most competent people, concerning this diagnostic art, were the old women, who had the possibility to observe, in detail, the disease emergence process, in several cases: recognizing the emergence of the minimun signals, that ran way from the observation of the younger mothers. This diagnostic capacity was introduced as a general rule: "*The mother, the first time she sees the boy, does not know. Who is going to tell is the grandmother. The grandmother arrives and, then, says that it is not healthy. She says that when the child is still a little baby*".

The oldest women's speech resounds as a sentence, generating revolt in young mothers, who refused to accept the tragic diagnostic, realized as an unappealable condemnation. A condemnation that only the faith can redeem, or perhaps, relieve: "*I cried all day. Cried. After I resigned myself whether God gave me that present...*"

The denial, the despair, the revolt against the messenger takes a constant form, with the several stages of this drama being visited again at each birth of the sick children. Over time, the denial and the revolt turn into acceptance, always with a religious bias of the acknowledgment of God's will and of His inscrutable paths, in front of which, only acceptance is left to man.

The disease, as well as the drought, poverty were systematically correlated with the divine will; the last reason of a disease has a supernatural origin and is rooted in

the divine will. From a catholic cosmology[1], that in some villages integrates originating elements of umbanda, the disease was understood as a proof, a sacrifice, a pedagogic tool at God's hand or, depending on the setting, even as a gift.

The only explanation considered plausible and relevant about the disease origin brought back, in last instance, to God and His will: *"Health and luck who give us is God"*.

By demonstrating His own power, God manifests the human effort vanity, revealing, thus, the stable conflict between divine wisdom that governs the world, the worldly wisdom, that wants to replace the first, creating a new order, that, actually, is the reason of disorder: *"It is to confuse doctors that know everything. Many people of science think they know everything and they do not want to know about God, and so God confuses them*". The scientific knowledge, or maybe better, its manifested arrogance, faces an insurmountable limit, the divine will. The genetic diseases are represented, thus, as the manifestation of God's infinite power, of His will in confusing the putative wise´s arrogance and the pride: *"Ignorance comes from crib, there are people who think that it comes from study and they are a good stone. Disease comes from God"*.

This fierce criticism toward the ones who think that studied, establishing a strict separation between matter and spirit, God and the world, points to the highest limit of biomedical sciences, that continues excluding from the human events, in their own analysis, God´s presence and relevance. This criticism to the science epistemological assumptions, the separation between Faith and Science, does not implicate any doubt concerning medicine value and efficacy. The residents acknowledge, thankful, that it was thanks to the doctor's intervention that children's life improved: the therapeutic treatments reduced the symptoms, in the MPSVI case, or they avoided its emergence, in the PKU case.

The suffering, in several dimensions, stands for a characteristic feature of the life of these communities, devastated by drought, experienced as a fundamental element of the catholic popular religiosity.

In this sense, the suffering, associated with the disease emergence, is articulated with the notion of faith in God. The disease may build an impervious way, but it reveals a sense, leading to wisdom and knowledge, according to the catholic cosmology. The suffering, when accepted, allows the access to the most intimate sacred sphere and also to the deepest dimensions of the human existence: *"My mother had much Science because she suffered a lot"*. This tragic view of life, full of suffering and proofs, causes perplexity,

[1] This catholic cosmology, in some villages, integrates elements of umbanda , without proking any type of questioning about the catholicity of the beliefs and the ritual practices. Elements from the catholic tradition, from spiritism and umbanda converge, whether in the language or in the therapeutic practices that include prayers, promises and bath with flowers to clean the body.

resignation, fatalism, but, at the same time, it feeds hope for a better life, since, in spite of all sufferings, *"God is father and never abandons His sons"*. Faith allows the conciliation of opposites, its feeds resignation and hope, according to a tautological logic, that never can be falsified, as all religious beliefs.

With the affirmation of the inscrutability of the divine designs, the residents recognize the relative autonomy of the world natural order, that, even under the aegis of God, is ruled by its own laws, by cause-effect relationships, which may be investigated, through a careful observation and a detailed description of the natural phenomenon.

Besides the references to the supernatural causality, it also appears the reference to another level of disease analysis which challenges the natural causality; these two levels are correlated, though they remain distinct and have certain autonomy degree, making possible to be analyzed separately. However, they do not have the same explanatory power, existing a casual hierarchy that puts the religious dimension as a key element that provokes the disease emergence.

This does not imply the ignorance of the material relationships or a lack of observation of the natural phenomenona. In the pursuit of answers, the eyes of the community turned to the observation of nature phenomena, looking for analogies in the animal world about the disease transmission modalities, in the desperate attempt to meet regularities that allowed to better understand this disease: *"My father had many sick children, I got married and I was ready, I waited, but I had 16 children, and none of them were sick, all were healthy. However, it reached my grandson. The disease appears two or three times and after it comes again. It is the same that occurs with the mare, it appears two or three times and after it comes again"*. Thus, it is established a relationship in the world of nature concerning the disease transmission modalities between animals and men, the same pattern would repeat in both cases.

The contact with geneticists and their technical language had a deep impact in the communities visited; even though the explanations presented about the causes of diseases had been carefully heard, they were quite difficult to be understood, because they referred to a semantic field fully strange to the religious cosmology in the communities.

The biomedical model implies a body conception, its anatomy and physiology, that assumes an intense academic training, the use of sophisticated technologies and machineries and the internalization of a materialistic metaphysics, that reduces the body and the health/disease process to a series of biochemistry changes, conflicting with the local knowledge.

The use of a scientific language, full of technical terms, the human body conceptualization, deprived of its spiritual and symbolic elements, that in the native's conception constitutes itself as a human body, made the information and explanations, provided by doctors, difficult to be understood. This explanatory model, strange to the

local knowledge, that identifies, in a genetic problem, the cause of MPS VI e PKU, was reinterpreted from the native etiological model, allowing the translation and significance of medical terms, so that the diagnostic may acquire a meaning and a reference.

It is the case of "gene" concept, or several terms related with it, such as genetic, or genetic diseases, which have never been heard before in the communities. These terms did not have any meaning nor reference for the residents, who had to make an intellectual great effort to translate these concepts from their own theories on body and its functioning, and make them meaningful. When they were asked about the causes of the diseases, they resorted, partly, to the medical explanation, but that explanation were translated according to the local conceptions about body, health and disease: "*Doctors say that it is blood that does not get united*". The concept of "gene" acquires, thus, a new meaning, translated and identified with the substance "blood", that configures itself as a central category, at the same time descriptive and explanatory, for the comprehension of genetic diseases. Blood, that does not get united, that is to say, that does not find a balance or remain in conflict, provokes the MPS VI and PKU emergence.

Blood is classified based on its supposed physical features seized through senses, using a binary language: thin/thick or watery/thick and sweet/salty. The distinction thin/thick or watery/thick proposes again the same observed difference concerning blood density and viscosity, while the distinction sweet/salty is based on different taste perception.

The balance between blood features, the homeostasis principle, ensures the individual´s health, while the prevalence of one of these aspects on the other can unleash several disease types. The MPS VI emergence is explained in these terms: *"it is of the blood, the blood comes out thin*", that is to say, the circulation balance results in a compromised one. Depending on the seriousness of the alterations in the balance, the diasease intensity and the vehemence can vary, causing even death in acute cases: *"There was sweet blood, so he died*".

This binary opposition system, that we found in Monte Santo villages, concerning blood, does not stand for an isolated case, but it seems to be constitutive of a kind of a peculiar "peasant knowledge". (Wortmann, 2009), spread in several regions, in Brazil. This model figures as a cosmological view, that articulates, from the same opposition principle, reality aspects seemingly heterogenous with each other, such as body, weather, health and soils. According to these cosmological representations, nature elements can be classified from a system of oppositions that can involve several pairs, for instance hot/cold, strong/weak:

> "If "everyting in God's nature is hot or cold", soils can be hot or cold as well or they can transit from hot to cold" (...). There is an analogy between the eath and the body, since a person with a hot body (because of certain diseases or physiological states, such as menstruation) can not eat hot food; quite the opposite, he/she should eat cold food. (Wortmann, E. 2009, p. 121).

In Monte Santo, the fruits are submitted to the same binary classification; the mango, considered as a hot fruit, should not be eaten in case of inflammation, disease also characterized as hot, since it could provoke the worsening of the symptoms.

This binary classification system is not strict or fixed, but it is subject to local and contextual changes, and it allows, in certains conditions and settings, the transition from a pole to another.

Accordingly to this cosmovision, the body fluids such as blood, sperm and milk are not understood as isolated substances, that would have their single and exclusive origins in the individual's body, but they refer and depend on the social and sexual relationships that made their productions possible (Carsten, 2004; Heritier,1996). The empirical evidence observed, that blood which circulates in a individual body does not imply, on the part of the community, the oblivion that body fluid production is not a process merely individual, articulating, thus, the individual to his community of origin, to the family.

Social, familiar and kin relationships, underlying blood production, explain these conflicts and imbalance, establishing, thus, an analogy between the order of nature and the order of society. Therefore, blood should not be understood singly, as an individual body substance, but it relates to the family, from which it has its origin. "*Say it is of family, it is of blood*". Blood has some features that remain common among different generations and, when shared, they constitute the family relationship material substrate. In this conception, it is the family that defines blood permanent features, it is not the individual who has the own blood. That is why the disease has familiar features and, because of this, it may be transmitted, keeping some permanent features, that, when shared, are the family relationship base. Thus, we find information that points, indirectly, to the heredity concept, which may manifest themselves both by direct and collateral offspring: *"It comes from family". In my family, there had been two cases, an aunt, two brothers, two nephews, I think it is in the blood, so it goes ahead."*

The relationships between bloods, transmitted by parents and inhereted by children, may provoke conflicts and disorders or balance and order, defining, thus, the outcomes of marriages and children's health: *"My blood may marry with blood that worked*". The blood that worked is that one transmitted by a family in which there is not genetic diseases. Therefore, family members develop an observation work of the disease transmission modalities, following each one of the family branches struck or excluded, trying to rebuild the past generations genealogical memory.

A first and relevant distinction takes place through families that were or not affected, rebuilding relatives' and friend's reproductive history: *"My mother said that her family never had"*. Some residents, based on observations about the history of the affected families, developed the common sense criticism, that regarded marriage with relatives, mainly

between cousins, widely spread in communities, such as the cause of the diseases that appeared in the region. Several informants cited families in which marriage between cousins occurred, without any of the members being affected. A resident went beyond and elaborated a detailed genealogy, from his great grandfather and after compared it with the one of the neighbor's family. He highlighted that in four generations in that family, in which occurred eight marriages between cousins, in a single generation, no child was affected by PKU or MPS VI. This way, it intended to emphasize that it was inaccurate, although widely spread, the conception that established an equivalence between marriage with relatives and genetic disease.

Blood does not only determine the processes related with health/disease, but it defines the social identity, the psychological features, a person´s and his/her family's personality*: "Everything is the offspring, everything is from family. Just as there is offspring of thieve people, there is already offspring of honest people. It is from offspring, it is in the blood".*

The human body and the blood that in it circulates are always and, contemporarily, the result of a biological and social process, resulting from the crossing of two different bloods, from different families, with different features and histories, which define the way of acting, thinking and feeling. A male blood and a female blood, that carry the familiar history, the histories of previous generations, ancestor's history. That is why it is possible to affirm, to explain the disease causes: *"it is the blood that does not beat"*, that is to say, two inadequate types of blood, that incorporate different histories, may affect the body balance and provoke diseases. Bloods, while body substances endowed with their own materiality, obey their own logic, regardless of a single will or desires, of erotic or sentimental attraction games, that is why the sexual reproduction outcome can not be determined in advance

The sexual relationships are thought as a blood mixture, that may be read as a mixture between forces and strange or different qualities in the procreation moment, with different outcomes not only related with health, but also determining the unborn child's sex, the body shape. In some villages, in Monte Santo, we can find cases in which the mother's blood prevalence would produce girls and the father's the boys.

With the recent introduction of surnames in identity classificatory system, because of the presence of the state, in some communities the daughters started to inherit the maternal surname, while the sons, the paternal one. Coherently with the symbolic logic, concerning the body conception, and pointing to the conflict generated in the reproductive process between the male and female bloods, in the case of the prevalence of the male one, it was stated that the mother blood prevalence would produce a female body. In the case of the male blood prevalence, the body would be male. We find, thus, for instance,

the children of the same couple, Camilo Moraes e Joana de Jesus, who have children with different surnames, depending on the sex. From the marriage came, thus, Egídio Moraes and Júlio Moraes, whose bodies were formed by the paternal blood dominance; Maria Joana de Jesus and Josefa de Jesus, who adopted their mother's surname, as an acknowledgment of the maternal blood in the female bodies production.

CONCLUSION

In the so-called traditional societies, including the rural and peasant ones, the problem of the origins and the causes of the diseases is not limited to an investigation of the biomedical aspects, but it involves often emotional, social and religious aspects. In these dimensions, that integrate this local etiological conception, it is fundamental the recognition of the supernatural and religious causality of the origin of MPS VI and PKU, even if this causality is related with a natural causality. The body changes, that explain the diseases, are, at the same time, social and natural relationships, since they are caused by the sharing of the same substance, in different degrees, that is the blood, within the family.

Information and explanations, provided by geneticists, remain strange to the local knowledge and became understandable only when they were reinterpreted from the native etiological model, allowing the translation of the terms gene with blood. That was the necessary condition so that the diagnostic could acquire a meaning and that a dialog attempt, between two modalities of knowledge, could occur. If the explanations, that put genes as responsible for diseases, were accepted without excessive questioning, the same can not be said concerning the strict separation of matter/spirit, biological and symbolic factors, natural and supernatural orders, that supports the biomedical epistemology. Conversely, this epistemology was submitted to the criticism and, somehow, it integrates the local knowledge model, since, as it has often been repeated if "the disease comes from God", "the doctors come from God" as well, even if God, sometimes, likes to confuse them.

BIBLIOGRAPHY

ALVES, P. C. e MINAYO, M.C. (orgs.). 1998. *Saúde e Doença; um olhar antropológico*. Rio de Janeiro, FIOCRUZ.

AUGÈ, M. e REVEL, J. 1998. *Le Sens du Mal: Anthropologie, Histoire, Sociologie de la Maladie*. Amsterdam, Editions des archives contemporaines,

CARSTEN, Janet. 2004. *After Kinship*. Cambridge, Cambrige University Presse, 2004

FULLWILEY, D. 2011. *The Encultured Gene*. Princeton, Princeton University Press.

HERITIER, F. 1996. *Masculin/Feminin*. Paris, Odile Jacob.

WORTMANN, E. 2009. "O saber camponês: práticas ecológicas tradicionais e inovações". In: GODOI et alii (orgs.) *Diversidade do Campesinato: Expressões e Categorias*. vol.2. Sao Paulo, UNESP.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 141. Policies/politics, heritages and arts in contemporary cities

ENCONTROS, PERFORMANCES E SOCIABILIDADES: UM ESTUDO DOS CIRCUITOS URBANOS DAS ESCOLAS DE SAMBA E DO CARNAVAL CAPIXABAS

Geovana Tabachi Silva
Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais – Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF/RJ-Brasil)

Resumo

A proposta desse estudo tem por objetivo investigar agências, performances e sociabilidades no circuito urbano das escolas de samba capixabas, na Região Metropolitana da Grande Vitória, no Espírito Santo, Brasil. O estudo compreende uma abordagem socioantropológica das festividades enquanto manifestações que compõem os processos constitutivos do carnaval em Vitória, propondo a descrição de suas dinâmicas, cenários, encontros, conflitos e tensões, decorrentes de continuidades e descontinuidades que abrangem o ritmo do samba, o carnaval e as escolas de samba. E desse modo, o trabalho também pretende abordar como esses rituais carnavalescos da cultura popular e as suas possíveis permanências de tradições e processos de transformação podem ser considerados patrimônios culturais, produtos e produtores de memórias coletivas, que além da relevância cultural, apresentam conteúdo econômico e político, como campos de negociação em torno de direitos e pertencimentos.

Palavras-chave: Patrimônios; Performances; Circuitos Urbanos.

ENCOUNTERS, PERFORMANCES AND SOCIAL BONDS: A STUDY OF THE URBAN CIRCUITS OF SCHOOLS OF SAMBA AND CARNIVAL CAPIXABA

Abstract

The purpose of this study is to investigate agencies, performances and social bonds in the urban circuit of samba schools in the state of. Brazil. The study includes an anthropological approach to festivities as manifestations that compose the constitutive processes of the carnival in Vitória, proposing the description of its dynamics, scenarios, encounters, conflicts and tensions, arising from continuities and discontinuities that encompass the rhythm of samba, carnival and the samba schools. And in this way the work intends to approach how these carnival rituals of popular culture and their possible permanences of traditions and processes of transformation can be considered cultural heritage products and producers of collective memories, that besides the cultural relevance, present display economic and political content, while fields of negotiation around rights and belongings.

Keywords: Heritage; Performances; Urban Circuits.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Foto 01 – "Barracão Pesado" das Escolas de Samba Capixabas, Sambão do Povo (Foto: Arquivo Pessoal)

A cidade é espaço de criação, (des)encontros e experimentação, tradição e transformação, além de espaço de afetos, reconhecimentos e realização, projetos e práticas que fazem emergir o sentido do território. Partindo da compreensão maussiana (MAUSS, 1974), podemos dizer que a constituição social do viver na cidade proporciona a efetivação de laços, a partir da obrigação universal de dar e retribuir, num regime de relações recíprocas e circulação de pessoas e coisas. Lefebvre (2001) considera que a cidade é um fenômeno ancorado e integrado numa perspectiva político cultural e econômica composta como reino da liberdade, do jogo, da festa e não somente como espaço de mercadoria.

É com essa percepção que as escolas de samba capixabas podem ser tomadas como peça fundamental para refletir dinâmicas de proximidades e distanciamentos, distribuição de poderes, trocas, contradições e conflitos, na medida em que são agentes formadoras do circuito urbano constitutivo do espaço social e do espaço simbólico da cidade, sendo o lócus de agenciamentos e redes relacionadas a realidades socioespeciais e imaginários simbólicos distintos, similar ao ritual do Kula[1] – um sistema não monetário, cujo objetivo final está relacionado com reputação, prestígio e poder (MALINOWSKI,

[1] O kula é uma forma de troca de caráter intertribal praticadas por comunidades localizadas na Ilhas Trobriandesas, um conjunto de ilhas do norte ao leste e extremo oriental da Nova Guiné descrito pelo antropólogo Bronislaw Malinowski, entre 1914 e 1918.

1974). Ademais, pode-se atribuir às escolas de samba a designação de fato social total, como ensinou Mauss (1974), uma vez que envolvem música, dança, gastronomia, religiosidade, estética, ideologia, políticas, economias, encontros e sociabilidades.

Em Vitória, capital do Estado do Espírito Santo (Brasil), o desfile carnavalesco das escolas de samba antecede, em uma semana a data oficial do carnaval, essa alternativa foi implementada para que retornasse e fosse valorizado no cenário cultural popular, uma vez que ficou cerca de oito anos consecutivos sem acontecer[2]. Além da capital capixaba, essa iniciativa, que envolve três municípios da Região Metropolitana da Grande Vitória[3] (RMGV) – Serra, Cariacica e Vila Velha –, tornou o Carnaval de Vitória no Carnaval Capixaba, com o slogan institucional "O Carnaval do Brasil Começa Aqui", promovido pela Prefeitura Municipal, fato que vem estimulando a participação e interação de diversos agentes em atividades culturais, econômicas, turísticas, sociais e políticas nos municípios citados. Essas ações se dão tanto nas escolas de samba quanto em outros setores relacionados ao carnaval capixaba, não no sentido de uma tradição inventada (HOBSBAWN, 1997; RANGER, 1997), mas como possibilidade de mudança ao lidar com a ideia de tradição e construir novas continuidades com a memória do passado (SALHINS, 2007; GONÇALVES, 2013). Desse modo, o entendimento da categoria tradição diz respeito a um conceito intrinsecamente político, em que as tradições se sustentam por uma "memória coletiva, requerem atualização prática, geralmente ritualizada, e organizam o passado em relação ao presente tornando-o continuamente reconstruído" (LIMA, 2012, p. 186), na medida em que o seu conteúdo pode ser definido a cada geração, assumindo sua intemporalidade situacionalmente.

Diante das inúmeras e variadas ações organizadas pelas agremiações, valem ser ressaltadas as estratégias para a realização das atividades que fazem as agremiações funcionarem durante todo o percurso de eventos até a concretização do desfile carnavalesco, assim como a motivação e participação de diretores e integrantes, que na maior parte do tempo se dedicam voluntariamente, e também a presença marcante dos foliões. Que estratégias são estas? Porque as pessoas assumem responsabilidades e se envolvem nas tarefas? Qual a contribuição da antropologia para o mundo do samba?

Na expectativa de proporcionar algumas reflexões quanto a estes questionamentos, mais que propriamente elencar respostas, tecerei considerações sobre o tema no sentido

[2] A partir de ano de 2001 o Carnaval de Vitória retornou à cena cultural capixaba ao ter ficado cerca de oito anos suspenso durante os anos 90. O ritual acontece no Sambão do Povo (o sambódromo capixaba), construído em 1987. A iniciativa de antecipar a data do carnaval foi do prefeito Luiz Paulo Veloso Lucas (1997-2004), que decidiu reorganizar o festejo popular ao cumprir sua promessa de campanha, dando destaque ao evento capixaba ao mesmo tempo em que atribuiu – lhe valor cultural, econômico, social e político. (https://blogdamariazinha.wordpress.com/2009/11/30/carnaval-de-vitoria-virou-capixaba-o-sucesso-e-total/-http://www.vitoria.es.gov.br/turista/carnaval-acesso em 09/12/16).

[3] Os 07 (sete) municípios da RMGV são: Vitória, Vila Velha, Cariacica, Serra, Guarapari, Viana e Fundão

de pensar sobre a sociabilidade proporcionada pelos encontros e sobre as ações e as relações relativas ao concurso ou organização do campeonato no cenário carnavalesco capixaba.

2 OS CIRCUITOS URBANOS CAPIXABA DAS ESCOLAS DE SAMBA

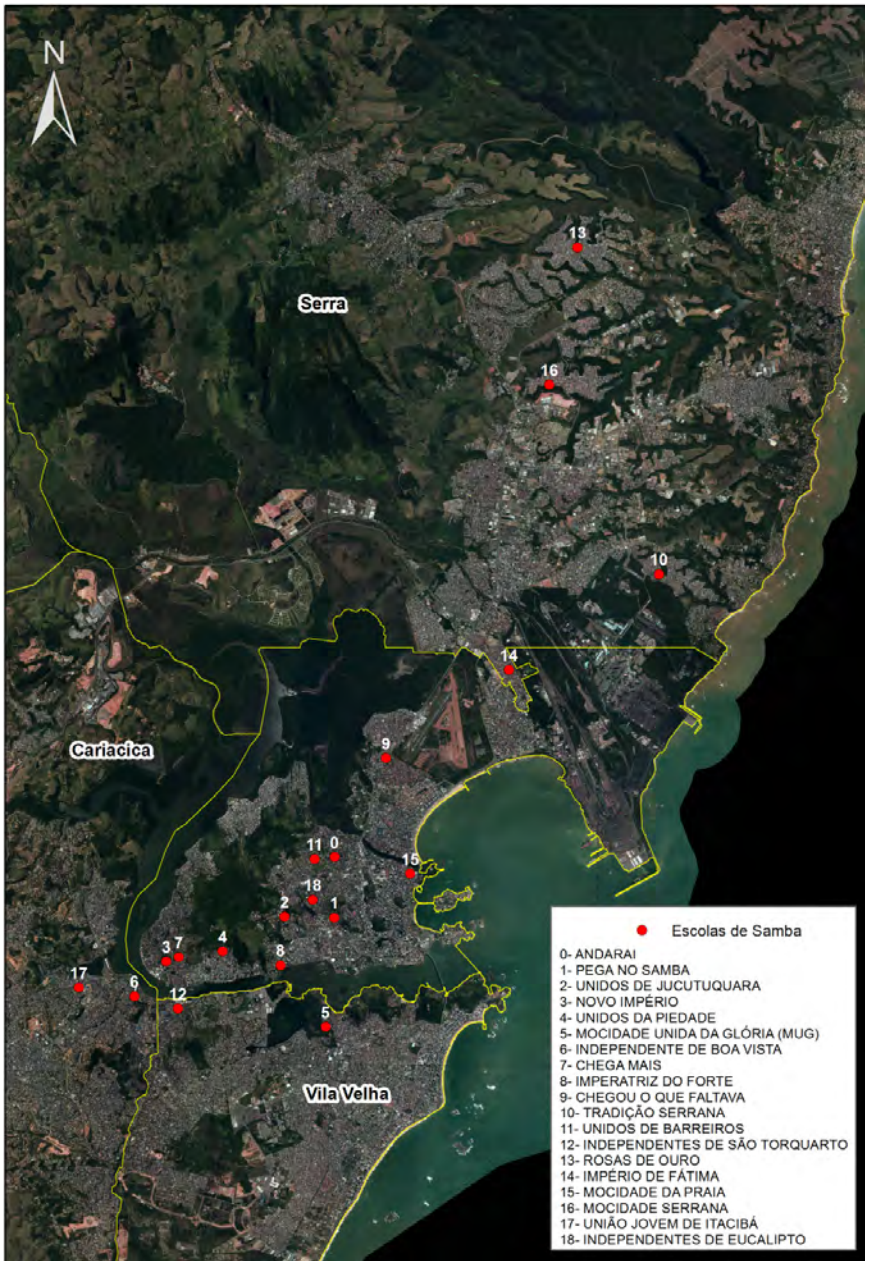


Foto 02 – Mapeamento das19 Escolas de Samba localizadas em 04 Municípios da Grande Vitória: Serra, Vila Velha, Cariacica e Vitória (FREIRE, A.C., utilização Ortofoto do IEMA, 2012⁄2015).

A compreensão de circuitos urbanos expressa nesse trabalho será aquela advinda da perspectiva de Magnani (2007), ao analisar as interações dos jovens com a cidade

de São Paulo. Na sua concepção, o circuito não é dado de antemão, mas construído. O autor enfatiza a sociabilidade e as regularidades, visto que estes estudos evidenciam os comportamentos e o espaço de encontro, a troca e o conflito. O circuito "descreve o exercício de uma prática" e designa "um uso do espaço e de equipamentos urbanos – possibilitando, por conseguinte, o exercício da sociabilidade por meio de encontros, comunicação, manejo de códigos" (MAGNANI, 2007, p. 21).

No contexto capixaba, a noção de circuito urbano é utilizada para compreender o campo constituído por 19 (dezenove) escolas de samba, localizadas em 04 (quatro) municípios, dentre os 07 (sete) que compõem a RMGV, como apontado no mapeamento acima. São eles: Vitória, Vila Velha, Cariacica e Serra. É possível notar no mapeamento que a maior parte das agremiações está concentrada no município de Vitória, somando 11 escolas de samba, que estão indicadas pelos números 0, 1, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 11, 15 e 18. Os municípios de Vila Velha[4] e Cariacica abrigam duas agremiações cada (5 e 12; 6 e 17, respectivamente). Já o município de Serra conta com quatro escolas de samba, representadas por 10, 13, 14 e 16.

As agremiações estão distribuídas em três Ligas de Escolas de Samba[5], a saber, LIEGES (Liga Independente das Escolas de Samba do Grupo Especial), formada pelo conjunto de 07 (sete) agremiações; LIESES (Liga Independente das Escolas de Samba do Espírito Santo), composta por 07 (sete) escolas do grupo de acesso A; FECAPES (Federação Capixaba de Escolas de Samba do Espírito Santo), com 05 (cinco) antigas agremiações que retornaram ao carnaval em 2018, no grupo de acesso B. São elas:

1) Grupo de Acesso B: Mocidade da Praia, Mocidade Serrana, Independentes de Eucalipto, União Jovem de Itacibá e Unidos de Barreiros (esta escola obteve a última classificação no grupo de acesso A, portanto, conforme as regras, em 2019 desfilará no acesso B);
2) Grupo de Acesso A: Independentes de São Torquarto, Andaraí, Tradição Serrana, Chega Mais, Chegou O Que Faltava, Rosas de Ouro e Império de Fátima (esta agremiação foi a vencedora do grupo de acesso B e passou a fazer parte do grupo de acesso A, por onde desfilará em 2019;
3) Grupo Especial – Unidos da Piedade, Novo Império, Pega no Samba, Mocidade Unida da Glória (MUG), Independentes de Boa Vista, Unidos de Jucutuquara e Imperatriz do Forte. Esta última foi a vencedora do grupo de acesso A e em 2019 desfilará no grupo especial.

[4] No município de Vila Velha foi fundada outra agremiação no final de 2107, a Império Vermelho, localizada na região da Grande Terra Vermelha. Contudo esta escola de samba não foi analisada nesse estudo.
[5] Instituições que reúnem e administram determinada quantidade de escolas de samba, assim como são responsáveis por gerenciar os desfiles.

Figura 1

Inicialmente esse era o ordenamento dos desfiles entre as 03 (três) Ligas, onde as escolas desfilariam entre 5ª feira e sábado. Contudo, primordialmente, por conflitos na gestão dos recursos para a organização da infraestrutura e disputas entre os dirigentes das Ligas, as agremiações do grupo de acesso B restou a realização dos desfiles entre sexta-feira e sábado, após o término das apresentações das escolas de samba do grupo de acesso A (sexta-feira) e do grupo especial (sábado).

2.1 O Mundo do Samba

O circuito urbano caracterizado pelas 19 escolas de samba, distribuídas em 03 Ligas constitui parte do *mundo do samba* capixaba. A expressão *mundo do samba* se refere a uma categoria nativa corriqueira nas narrativas encontradas no trabalho de campo e bastante utilizada para designar as pessoas e coisas relacionadas às atividades nas escolas de samba e ao carnaval.

Os estudos de José Sávio Leopoldi sobre escolas de samba e sociedade revelam que *o mundo do samba é a expressão corrente e circunscreve um conjunto de manifestações sociais e culturais, emergentes nos contextos em que o samba predomina como forma de expressão musical, rítmica e coreográfica* (LEOPOLDI, 2010, p.61). E, ainda, o termo pode ser considerado um desdobramento histórico de algumas manifestações, como reuniões promovidas por sambistas e as passeatas de cordões, blocos e ranchos[6] pelas ruas da cidade que eles organizavam no período carnavalesco

Para esse autor, o surgimento das escolas de samba no final da década de 20 do século passado e a valorização do samba na cena musical estabeleceram as bases para manifestações no *mundo do samba*. Nesse sentido, afirma Leopoldi, as escolas de samba são as agências mais expressivas do *mundo do samba*, sendo o seu objetivo primordial a apresentação pública, formal e competitiva durante o desfile carnavalesco. (LEOPOLDI, 2010, p.70).

[6] Sobre a dinâmica cultural na cidade, a forma carnavalesca e as transformações sociais ver GONÇALVES, Renata Sá (2007). Os Ranchos pedem passagem: o carnaval no Rio de Janeiro do começo do século XX. Secretaria Municipal das Culturas: Rio de Janeiro.

2.2 ESPAÇO SOCIAL E ESPAÇO SIMBÓLICO

O espaço social e simbólico no qual está inscrito o circuito urbano das escolas de samba capixabas e sua geopolítica cultural é marcado por heterogeneidades entre os municípios, tanto do ponto de vista das dimensões territoriais, quanto do contingente populacional e econômico[7]. Segundo estimativa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), juntos os quatro municípios concentram 48,8% de toda a população do Espírito Santo, num total de 4.016.356 habitantes[8]. (IBGE, 2017)

Nesse contexto, referenciando Bourdieu (2016), é importante definir os princípios de diferenciação e de distinção presentes nos diferentes (sub)espaços simbólicos e sociais em que se inserem as escolas de samba, e assim, averiguar os traços pertinentes que tornam as diferenças significativas entre essas agremiações.

> Essa ideia de diferença, de separação, está no fundamento da própria noção de *espaço*, conjunto de posições distintas e coexistentes, exteriores umas às outras, definidas umas em relação às outras por sua exterioridade mútua e por relações de proximidade, de vizinhança ou de distanciamento, e também, por relações de ordem, como acima, abaixo e entre (...) (BOURDIEU, 2016, p. 18).

Como pondera Bourdieu, o mundo social, com suas divisões, tensões e interações, é algo a ser construído, individual e coletivamente, esta construção não ocorre no vazio social, "a posição ocupada na estrutura de distribuição de diferentes tipos de capital, que também são armas, comanda as representações desse espaço e as tomadas de posição nas lutas para conserva-lo ou transforma-lo" (idem, p.27). Desse modo, o espaço social é construído de acordo com os agentes distribuídos, conforme os dois princípios de diferenciação – o capital econômico e o capital cultural. Qualquer tipo de capital – econômico, cultural, escolar ou social – pode ser chamado de capital simbólico, sendo preciso lançar mão de tudo que diz respeito ao simbólico e percebê-lo a partir de categorias e esquemas classificatórios, conforme as estruturas de distribuição do capital no campo considerado (idem, p. 149).

Nessa direção, é possível afirmar que, a implicação de práticas pertinentes às 19 (dezenove) escolas de samba no espaço social onde estão inseridas também diz respeito aos modos de ocupação no território, tanto no sentido da sua localização em cada cidade,

[7] Para maiores informações sobre esse aspecto consultar: Silva, Leticia Tabachi. A produção de localizações – estruturação territorial da Grande Vitória. Tese de Doutorado em Arquitetura e Urbanismo, FAU-USP, 2014.

[8] Na Estimativa do IBGE, o Espírito Santo aparece com 4.016.356 habitantes, ante 3.973.697 em 2016. As cidades do Estado mais densamente habitadas focam na Grande Vitória. Serra lidera com 502.618, seguida por Vila Velha (486.388) e Cariacica (387.368). A capital aparece em quarto com 363.140, ficando à frente apenas de Boa Vista (Roraima) e Palmas (Tocantins).
(https://www.gazetaonline.com.br/noticias/cidades/2017/08/es-tem-4-016-356-habitantes-veja-a-populacao-dos-78-municipios-1014095228.html – acesso em 01/07/2018).

como o bairro que está situada, quanto no sentido dos bens que venha a possuir, como ter ou não quadra para realizar eventos e cerimônias dentro da sua comunidade geográfica, tanto quanto pode proporcionar oficinas (como de ritmistas e passistas), possuir presidente e diretores que são moradores da região, assim como acumular títulos dos campeonatos, entre outras.

Assim, a escola de samba que se inscreve no processo de diferenciação com diversos atributos (capital simbólico) pode melhor desempenhar o papel de mediador ou interlocutor local, como produzir formas de interesses distintos, tanto em questões relativas ao contexto territorial, quanto ao espaço social do *mundo do samba*, envolvendo as Ligas, o poder público e outros agenciamentos pertinentes ao carnaval capixaba. Desse modo, a questão espacial pode ser tomada como valor, na medida em que a agremiação transforma a sua diferença em recurso para dialogar com o Estado ou a comunidade simbólica, por exemplo.

Como afirma Brandão (2007), o território é compreendido como o conjunto de sistemas naturais mais os acréscimos históricos materiais impostos pelo homem. Esse território seria formado pelo conjunto indissociável do substrato físico, natural ou artificial, e mais o seu uso, ou, em outras palavras, a base técnica e mais as práticas sociais, isto é, uma combinação de técnica e de política. Para o autor, o território deixou de ser apenas tema dos ambientes acadêmicos com "seus princípios teóricos e ideológicos", mas "passaram a informar práticas e intervenções discursivas e de ação pública".

3 AS ESCOLAS DE SAMBA CAPIXABAS

As escolas de samba emergiram como o *lócus* da sociabilidade do *mundo do samba,* como manifestação da cultura popular e expressão de um campo de experiência comum das camadas economicamente inferiores (CAVALCANTI, 2006). Historicamente surgiram nas margens, nas periferias, nos subúrbios das cidades ou em bairros constituídos por maioria de negros, sendo composta por pessoas marginalizadas e sem profissão definida (TURETA & ARAUJO, 2013; VALENÇA, 1996; SOARES, 1999), bem como fruto de experiências comunitárias. Contudo, há agremiações capixabas que não necessariamente estão situadas em regiões periféricas da cidade, na medida em que se encontram em locais com boa infraestrutura urbana, como a Império de Fátima, situada em Bairro de Fátima (Serra) e Mocidade Unida da Glória (Vila Velha), além da Mocidade da Praia, localizada no bairro nobre de Praia do Canto (Vitória).

As dinâmicas das escolas de samba compõem grande parte da sociabilidade da cidade e dos sambistas, e ainda abrangem diversos aspectos da vida cotidiana, ao mesmo tempo em que estabelecem normas de convivência, de reconhecimento e também de

valorização da cultura, tendo em vista elementos de interação e negociação (SIMMEL, 1983; COELHO, 2013), engendrando multiplicidades e incrementando circuitos sociais, econômicos, políticos e culturais.

Em Vitória, o surgimento das escolas de samba se deu partir de 1955, com a fundação da pioneira Unidos da Piedade, procedente dos Morros da Fonte Grande e Piedade, que realizou o seu primeiro desfile atravessando as principais ruas do centro da cidade e Vila Rubim. Porém, o primeiro desfile competitivo só foi realizado em 1958 com o nascimento de outras duas agremiações, Acadêmicos do Moscoso e Império da Vila (MONTEIRO, 2010).

O cenário carnavalesco capixaba, assim como o desfile e a organização das escolas de samba passaram por diversas transformações no decorrer desses 63 anos, tanto no sentido da composição social das agremiações quanto no desdobramento do trabalho interno, da crescente burocratização e espetacularização. Sendo assim, as agremiações, gradativamente, tiveram que se adequar à nova estrutura do evento e se prepararem para desempenhar um bom trabalho, promovendo celebrações que estimulassem a frequência do sambista, de forma que este se sentisse incitado a participar dos eventos e, principalmente, do desfile ritual no carnaval.

As atividades em diversas escolas de samba não cessam assim que o desfile ritual termina, uma vez que logo após o carnaval há inúmeras atividades a serem finalizadas, como a retirada dos carros alegóricos do sambódromo, o desmonte do barracão, a prestação de contas, o pagamento de dívidas aos fornecedores e prestadores de serviços, se estendendo até o mês de julho, frequentemente. Paralelo a isso e mesmo com estrutura administrativa precária, devido o afastamento de muitos colaboradores e diretores nesse espaço de tempo, costumam dar início ao ciclo carnavalesco do ano seguinte e esquematizar as linhas básicas do próximo desfile ritual, elaborando o enredo e reordenando a estrutura administrativa, por exemplo. Algumas agremiações passam por mudanças em sua organização, tanto nos aspectos relativos à sua apresentação carnavalesca, quanto nos elementos do campo administrativo, como sugere o modelo analítico de Leopoldi (2010, p.77-79).

A atividade burocrática tem em vista proporcionar uma melhor administração da agremiação, contando com o presidente, vice-presidente e os setores administrativos. Já a organização carnavalesca se caracteriza pela cúpula do carnaval (artistas, comissão de carnaval, diretores), presidentes de alas e os componentes em geral. No entanto, essa classificação é bastante fluida, considerando as agremiações capixabas, na medida em que as organizações formais e carnavalescas se misturam em suas linhas de articulação.

Em algumas agremiações o período inicial do ano carnavalesco se caracteriza por aspectos como a eleição de presidente, organização de nova diretoria e de novos integrantes, ou mesmo pela escolha de um novo carnavalesco. Já em outras escolas o presidente dá continuidade ao seu mandato com a mesma diretoria. Porém, é frequente

haver alteração na organização carnavalesca, com a troca de diretores ou integrantes. Estes se referem aos integrantes que irão "defender o Pavilhão", ou seja, aqueles que farão a apresentação carnavalesca durante o desfile da escola, como porta-bandeira e mestre-sala. Essa temporalidade na (re)estruturação da escola é conhecida no *mundo do samba* capixaba, por "dança das cadeiras" e marca a abertura do ano ritual carnavalesco, que nos meses subsequentes a julho até o carnaval compreenderá a fase de retorno de atividades eminentemente carnavalescas, com ensaios nas quadras, bem como a fase de muito trabalho do presidente e de sua equipe administrativa, com a captação de recursos e patrocinadores que serão fundamentais para garantir um bom desempenho da agremiação no desfile que acontecerá no sambódromo, conhecido por Sambão do Povo (Complexo Cultural Walmor Miranda[9]).

A realização de eventos nas quadras ou em outros locais consiste em motivações da expressão e valorização cultural e social dos aspectos de lazer e sociabilidade do universo das escolas de samba, propiciando maiores oportunidades de contatos sociais circunscritos ao *mundo do samba*. E assim, as escolas de samba, o ritmo do samba e a iminência do carnaval andam conectados e formam outra temporalidade na cidade, constituída por imagens da cultura emotiva, circulação de pessoas e coisas, relativizando distâncias físicas ao harmonizarem proximidades pautadas por diversas trocas simbólicas, num campo de tensões, ambivalências, códigos de moralidade e cooperação. Essas trocas se apresentam em múltiplos planos e estão expressas em todo período de preparação para o desfile carnavalesco, em que toda uma rede de alianças é acionada, permeada por dramas e conflitos, *performances* e sociabilidades, expressas nos eventos e celebrações, trocas de favores, reuniões com diretores, presidentes, poder público, entre outras tarefas determinantes para a existência da agremiação e garantia da sua participação no campeonato.

4 PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

Gilberto Velho (2011), ao mencionar a ideia de tempo e os seus significados para o desenvolvimento da vida dos indivíduos e dos grupos, comenta sobre a "importância da memória como organizadora da subjetividade e das relações entre os indivíduos, visto que a complexidade das pessoas, tanto internamente, na sua subjetividade, como na sua participação na sociedade" (VELHO, 2011, p.173) deve ser levada em consideração ao analisar as diferentes redes e esferas das quais participam.

[9] Inauguração o Sambão do Povo – http://wikimapia.org/14009853/pt/Complexo-Cultural-Walmor-Mirada-Samb%C3%A3o-do-Povo – acesso em 02-07-18.

A noção de memória pode ser compreendida como uma relação entre lembrança e esquecimento, sendo histórica e social, individual e coletiva. Ela age sobre as lembranças do que foi vivido pelo individuo ou o que lhe foi transmitido, principalmente, pela transmissão oral. Portanto, segundo Le Goff (1997), não diz respeito somente ao que pertence ao campo individual, e sim a propriedade de uma comunidade, o que foi vivido ou o que os grupos compreendem desse passado ou, ainda, o que está submerso e pode ser acionado por algumas motivações (LE GOFF, 1997, p.46).

Quanto à concepção de cultura que acompanhou essas reflexões, foi compreendida como o modo pelo qual os indivíduos criam a realidade em que vivem e como esta mesma realidade pode criar os homens, dando-lhes sentido de existência (WAGNER, 2010). Seria tudo que pode se converter em motivação, e dessa maneira, influir nas formas de um sujeito pensar, agir sentir e posicionar-se no contexto físico e simbólico, através de gestos, palavras, imagens, entre outras ações. Essa compreensão permite que as noções de tradição, memória e os processos de construção identitários sejam retomados por meio do conceito de patrimônio imaterial, indo além das manifestações de "pedra e cal", de forma que, a participação popular e as suas *performances* passam a ter maior visibilidade (ROCHA, 2009, p.228/229).

Fonseca (2009, p. 66/67) chama atenção para os riscos de reduzir a função do patrimônio à proteção física de bem e não refletir sua diversidade, não privilegiando os sentidos dados pelos grupos sociais não hegemônicos e os processos nele contidos, desconsiderando seus conteúdos simbólicos, suas permanências e recriação. As análises de Nivon (2010) mostram que a memória deve ser valorizada e apreendida como forte componente na construção de políticas públicas, construídas na relação, estado e sociedade, na medida em que mantém vínculos com o passado, com as tradições e as experiências. Conforme afirma o antropólogo, essa nova política cultural produz dois caminhos de atuação do Estado no campo cultural: uma está relacionada ao passado e se caracteriza pelas formas hegemônicas já postas; a outra está se formando, é processual e está relacionada á ideia de futuro, de inovação, de liberdade. Esse tipo de política é o espaço, a transformação da experiência, da atuação das formas expressivas, das *performances, "é o momento de finalização de uma experiência localizado no drama, na resolução de um conflito; é explicação da vida"* (TURNER, 2013, p.13).

É relevante ressaltar o aspecto político da cultura popular (ROCHA, 2009), visto que deve ser avaliada na sua condição concreta de existência, e não se fixar em características e traços culturais ditos autênticos e permanentes. O importante é compreender as motivações que dão sentido ao reconhecimento de tradições e outras formas concretas de expressão, e acompanhar frequentemente os processos de mudanças decorrentes.

5 ALGUMAS OBSERVAÇÕES E REFLEXÕES

A produção do espaço pelas Escolas de samba, com a realização de eventos, festas e rituais, pode criar estratégias e caminhos de fortalecimento da solidariedade e proporcionar políticas de cooperação e de integração entre os sujeitos, funcionando como partilha que permite compensar as carências individuais pertinentes ao atual modelo de sociedade. A convivência com as diferenças é uma maneira de demonstrar agenciamento aos outros. E desse modo, suscitar o entendimento de como "estranhos" se relacionam nas grandes cidades, sendo mais uma alternativa de compreensão do individualismo contemporâneo. (SENNETT, 2015; COELHO, 2013).

Em outras palavras, o campo de análises suscita um intenso e importante circuito urbano de lazer, *performances* e sociabilidades proporcionado pelas dezenove escolas de samba, assim como pelos processos rituais da cultura popular que as constituem, distribuídos em trajetos e fluxos vão tecendo o espaço urbano, as memórias e os comportamentos no movimento dos enredos e sonoridades de cada agremiação. Esse conjunto de elementos que se concentra nas escolas de samba são relações que implicam em vivências, (in)visibilidades e sinais de tensão e conflitos advindos dos elementos tradicionais e contemporâneos, tendo em vista o fato de mobilizarem linguagens, estéticas e novos espaços (FRADIQUE, 1999).

Os variados rituais além de serem uma forma de apresentação das agremiações, também caracterizam mais um momento de comunicação entre todos os participantes, bem como suscitam que os vínculos sociais sejam reforçados, entre a comunidade territorial e a comunidade simbólica, entre os sambistas e os sambeiros[10], assim como com as demais agremiações. Esses espaços de comunicação, troca e fortalecimento são os ensaios técnicos semanais da bateria, as escolhas de sambas de enredo, coroações de rainhas e princesas, festas para os santos padroeiros ou festas juninas, festas culinárias (as famosas feijoadas), lançamentos de protótipos ou apresentação de novo intérprete, eventos itinerantes, seminários e oficinas, entre outras ações e comemorações.

É possível refletir a relevância institucional, cultural e política das escolas de samba nas cidades, uma vez que estas atuam como agentes de sintonia entre o público e o privado (embora como instituições privadas), ao saírem de suas sedes e ocuparem os espaços públicos para a realização de seus ensaios rituais, que em muitas vezes seguem na via contrária às autorizações legais de liberação das ruas, exercem relevante papel de resistência, seja pela perspectiva da expressão e afirmação da cultura do negro, quanto

[10] Pessoas sem intimidade com os passos e os gingados que a dança do samba implica. Ver LEOPOLDI, J. S. (2010). Escola de Samba, Ritual e Sociedade. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

ao poder das igrejas neopentecostais que dominam territórios que são referência histórica do carnaval, assim como da violência urbana imposta pelo tráfico de entorpecentes.

É possível notar que uma das formas de estabelecer vínculos entre as escolas de samba se expressa quando uma agremiação convida a outra para participar de algum evento em sua *quadra*[11] ou em outro espaço ritual, visando algum tipo de retorno, material ou simbólico. Dentre estes: fortalecer o intercâmbio e a relação amistosa entre os presidentes e os sambistas, dar maior visibilidade ao próprio evento, fortalecer-se para o campeonato (desfile carnavalesco), ensaiar os segmentos (passistas, bateria, mestre-sala e porta bandeira, grupo musical), divulgar e ensaiar o samba-enredo que será cantado no desfile, arrecadar recursos para ambas as escolas, sobretudo para aquelas que não possuem um espaço físico ritual onde possam desfrutar da bilheteria, uma vez que sua *quadra* pode ser uma praça ou uma via pública (Figura 1) . Nesse sentido, na medida em que os presidentes aceitam o convite e o retribuem garantem a manutenção do vínculo, a geração de receita e fortalecem o desfile. Podemos dizer que essas trocas-dons, aparentemente gratuitas, servem para superar a hostilidade entre as agremiações, no sentido de vencer o campeonato, e estabelecer alianças constantes e fortes, mesmo que temporárias, fazendo cumprir o princípio da reciprocidade estudado por Mauss (1974).

Nas figuras abaixo, que são as propagandas dos eventos, fica marcado a constituição do circuito urbano, assim como a ocupação do espaço público. Na primeira figura, são exibidas agremiações do grupo de acesso A, uma do município de Serra, que não possui quadra e a sua sede funciona no Centro Comunitário do bairro Vista da Serra, foi convidada pela agremiação de Vila Velha, a Independentes de São Torquarto, para realizarem juntas um ensaio técnico em sua quadra. A imagem do meio indica a realização de um ensaio itinerante, uma vez que a escola de samba União Jovem de Itacibá (grupo de acesso B) também funciona numa parte do Centro Comunitário do Bairro Itacibá e não possui quadra. O outro flyer exibe o convite da Unidos da Piedade (Grupo especial), localizada no morro da Fonte Grande, no centro da capital, para o seu ensaio na quadra, sendo que esta quadra é a praça pública utilizada pela agremiação para os seus rituais e celebrações.

[11] Espaço ritual onde acontecem os ensaios e outros eventos das escolas de samba.

Agremiação do município de **Serra**, *Tradição Serrana*, ensaia no espaço ritual junto com a *Independentes de São Torquarto*, em **Vila Velha**.

Agremiação *União Jovem de Itacibá*, de **Cariacica**, que não possui quadra própria, convida para seu **ensaio itinerante**.

Unidos da Piedade, de **Vitória**, convida *Independente de Boa Vista*, de **Cariacica**, para participar de seu ensaio na Praça Mario de Oliveira Filho, o Morro da Fonte Grande.

Figura 2

Nas Escolas de Samba que não possuem quadras privadas os ensaios rituais ocorrem em praças ou vias públicas em seus bairros de origem, como no caso da Unidos da Piedade, Andaraí, Imperatriz do Forte, Mocidade da Praia, Independente de Eucalipto e Unidos de Jucutuquara, todas localizadas em bairros de Vitória; União Jovem de Itacibá, em Cariacica; Mocidade Serrana, Tradição Serrana e Rosas de Ouro, em bairros de Serra. Vale ressaltar que os ensaios têm entrada gratuita, como exibido no flyer (Figura 2).

Foto 3 – Ensaio da *Andaraí* em Praça Pública, bairro Santa Marta, Vitória (arquivo pessoal).

Foto 4 – Ensaio da *Mocidade da Praia*, no Triângulo das Bermudas, Praia do Canto, com entrada gratuita (arquivo pessoal).

Além do fato de não disporem de quadra própria, algumas agremiações vivenciaram conflitos com moradores locais devido à sonoridade promovida pelos instrumentos de percussão de suas baterias e o aumento de contingente de pessoas na ocasião dos ensaios. Esse fato levou à intervenção nos ensaios pelo Poder Público Municipal, através do serviço Disk Silêncio, que foi acionado pelos moradores insatisfeitos, seguido de multas às agremiações, assim como a suspensão dos seus eventos.

Foto 5 – Espaço público ocupado pela Unidos da Piedade em seus ensaios, no Morro da Fonte Grande, Vitória. (arquivo pessoal)

Foto 6 – Propaganda da Unidos da Piedade em Outdoor localizado na Praia de Camburi. (arquivo pessoal)

Esses conflitos e tensões vivenciados com a vizinhança levaram algumas agremiações deslocarem seus ensaios para outros espaços sociais da cidade, públicos ou privados, como foi a situação da Unidos da Piedade que ficou impedida de ensaiar a bateria ou realizar eventos em sua quadra. As atividades da agremiação ocorrem na quadra pública, localizada num dos acessos ao morro da Fonte Grande, na Praça Mario de Oliveira Filho, um espaço ritual que abriga, por 63 anos, seus eventos e comemorações, ou seja, desde que a agremiação foi fundada. O conflito foi parcialmente sanado a partir de reunião da Unidos da Piedade – representada pelo presidente, diretores, foliões – com um representante dos moradores, onde ambas as partes expuseram suas versões e motivações. O resultado dessa reunião se deu com a assinatura de um Termo de Compromisso (TAC), junto à Prefeitura Municipal de Vitória, em que as partes entraram em acordo e os ensaios e eventos retornaram a acontecer na quadra, com algumas limitações relacionadas ao início e ao fim das atividades.

Embora algumas agremiações possuam quadras próprias, há ocasiões em que optam por realizar seus ensaios no espaço público. Esta é a performance dos *arrastões*, como tem sido nominado esse movimento de ocupação de ruas pelas agremiações em seus bairros de origem. A Unidos da Piedade, a mais antiga agremiação do Estado do Espírito Santo, realiza a *Descida da Piedade*, como é conhecido o evento a cerca de 30 anos. Em período mais recente outras escolas de samba, como Novo Império, Imperatriz do Forte e Império de Fátima, também marcam seus ensaios na rua. Esses eventos costumam acontecer somente com a autorização para liberação da via pública pelo setor de Postura da PMV, porém sem o apoio municipal quanto ao ordenamento do trânsito no momento do evento.

Fotos 7 e 8 – Tradicional *Descida* da Unidos da Piedade,
Rua Sete de Setembro, Centro de Vitória (imagem rede social)

Essa imagem é referente à tradicional Descida da Piedade em de 2018, em que a Escola de Samba Unidos da Piedade marca espaço no circuito urbano capixaba como importante instituição social que agregou uma multidão nas ruas do Centro Histórico de Vitória, numa 3ª feira em seu último ensaio geral. O ritual de "Descida da Piedade" aconteceu sob o ritmo musical da Bateria Ritmo Forte, Intérpretes e do coro de centenas de foliões que entoavam o samba enredo da agremiação. O cenário foi dos morros da Fonte Grande e Piedade, Rua Sete e adjacências, num momento em que cidade vivencia tensões, medos, riscos e conflitos gerados pelo atual modelo de sociedade e pelo caos no padrão vigente de gestão da segurança pública. E assim, diante da fragilidade das instituições sociais tradicionais, as escolas de samba que apresentam origem marcadamente popular – fruto da cultura dos morros, dos subúrbios, periferias e bairros constituídos por maioria de negros – marcam o espaço da cultura, da tradição viva da festa e exaltam a riqueza que caracteriza a experiência urbana com seus ensaios fora das quadras, evidenciando a importância de ocupações das ruas.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentre os desafios desse trabalho, um deles consistiu em "olhar a cidade de outro lugar", na medida em que ela não é uma totalidade dada e definidora de práticas. Portanto, como não é possível pesquisar a cidade inteira, é necessário fazer recortes, construir metodologias e categorias de análises, bem como exercer a observação participante no interior de redes que a compõem.

A rua estimula o interesse do olhar antropológico: ela é "boa para pensar", como numa escola de samba, na medida em que esta é uma instituição com fronteiras fluidas não

sendo possível estabelecer dicotomias como popular/elite, tradição/modernidade, negro/branco! Nestes espaços – rua e agremiações de samba – reconhecimentos, encontros e sociabilidades são instigados, tanto quanto a experiência da diversidade e da troca entre diferentes. Tudo isso num tempo em que as normas de conduta e ética são burladas constantemente e o outro (aquele que nos compõe) tem sentido limitado. Além disso, ocupar um espaço não é efetivar um direito.

É relevante a compreensão das noções de políticas culturais que envolvem o contexto do circuito urbano das escolas de samba, analisando-as tanto como políticas publicas, ou seja, aquelas construídas entre estado e sociedade, bem como aquelas que são elaboradas por agentes não relacionados ao estado, no sentido de conhecer as suas trajetórias, tendo em vista uma maior efetividade com as práticas decorrentes no *mundo do samba*.

Para finalizar, embora esses estudos estejam em andamento, podem concluir que as escolas de samba podem ser tomadas como patrimônio cultural, tendo em vista serem referência ou serem portadoras de referência, na medida em que proporcionam um importante regime de movimentação cultural, social, econômica e política na cidade, formando o circuito urbano vivenciado por sujeitos de diversos segmentos sociais, marcando a relevância da cultura popular expressa pelo samba-enredo, nas baterias e no pertencimento à cidade, bem como no processo de legitimação do espaço público e nos atos de resistência.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Carlos (2007). *Território & Desenvolvimento*: as múltiplas escalas entre o local e o global. Ed. UNICAMP: Campinas.

BOURDIEU, Pierre (2016). *Razões Práticas*: sobre a teoria da ação. 11ª. Edição, Campinas-SP:Papirus.

CAVALCANTI, M. Laura (org.). (2014). *Ritual e Performance*: 4 estudos clássicos. 1ª. Ed., Rio de Janeiro: 7Letras.

COELHO, M. Claudia. (2013). *Estudos sobre interação*: textos escolhidos (org.). Rio de Janeiro: EdUERJ.

FRADIQUE, Teresa. Nas margens... do rio: retóricas e performances do rap em Portugal. IN VELHO, Gilberto (org.). (1999) *Antropologia Urbana*: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal. 2ª. ed., Jorge Zahar Ed.: Rio de Janeiro.

FREIRE, Ana Paula. Mapeamento das19 Escolas de Samba localizadas em 04 Municípios da Grande Vitória: Serra, Vila Velha, Cariacica e Vitória. Utilização Ortofoto do IEMA, 2012⁄2015).

GAZETA ON LINE. ES tem 4.016.356 habitantes; veja a população dos 78 municípios. Vitória, ES, 30-08-17. (https://www.gazetaonline.com.br/noticias/cidades/2017/08/es-tem-4-016-356-habitantes-veja-a-populacao-dos-78-municipios-1014095228.html). Acesso em 01-07-18.

GONÇALVES, Renata Sá (2013). A Dança inventiva da tradição. IN: RAPOSO, Paulo et al. orgs. (2013). *A terra do não-lugar*: diálogos entre antropologia e performance. Florianópolis: Ed. UFSC.

_____. (2007). *Os Ranchos pedem passagem*: o carnaval no Rio de Janeiro do começo do século XX. Secretaria Municipal das Culturas: Rio de Janeiro.

HOSBAWN, Eric e RANGER, Terence (1997). A *Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e estatística. *IBGE Cidades e Estados do Brasil, 2017* [online] Disponível na internet via WWW URL: IBGE https://cidades.ibge.gov.br/. Arquivo consultado em 01 de julho de 2018.

LEFEBVRE, Henri (2001). *O Direito à Cidade*. Centauro: São Paulo.

LEOPOLDI, J. S. (2010). *Escola de Samba, Ritual e Sociedade*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. (2012). *Antropologia e Direito*: temas antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro/Brasília: contra Capa/ LACED/ABA, p.186-197.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. SOUSA, Bruna Mantese de. (orgs). (2007). *Jovens na Metrópole* – etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade. 1ª. ed. São Paulo:Editora Terceiro Nome.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. (2005). "O circuito dos jovens urbanos". Tempo Social Revista de sociologia da USP. São Paulo, v. 17, n.2, nov.

MALINOWSKI, Bronislaw (1976). *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos de Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural – (Pensadores, v43)

MAUSS, Marcel. (1993). *Manual de Etnografia* (tradução de J. Freitas e Silva). Lisboa: Dom Quixote.

ROCHA, Gilmar. (2009). Cultura Popular: do folclore ao patrimônio. Revista Mediações, V. 14, n.1, p. 218-236, Jan/Jul.

RUBIM, Antonio Albino C.; ROCHA, Renata (Orgs.). (2012). *Políticas Culturais*. Salvador: UFBA.

SAHLINS, Marshall (2007). *Cultura na Prática*. 2ª. Ed, Rio de Janeiro: Ed. UFRJ (Coleção Etnologia).

SENNET, Richard (2015). *Juntos: os rituais, os prazeres e a política da cooperação*. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: Record.

SIMMEL, Georg (1983). A metrópole e a vida mental. IN VELHO, Otávio G. *O Fenômeno Urbano*. Textos Básicos de Ciências Sociais. Zahar: Rio de Janeiro.

SILVA, Geovana Tabachi. (2016). Ritmistas e Batuqueiros: performances culturais, memória e pertencimento. IN *Juventude nas Sociedades em Crise*. Frutal – Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG) – Ed. Prospectiva, p. 172-203. (http://www.aacademica.org/repositorio.digital.uemg.frutal/71)

SILVA, Leticia Tabachi (2014). A produção de localizações – estruturação territorial da Grande Vitória. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo), FAU-USP.

TURETA, C.; ARAUJO, B. F. V. B. (2013). Escolas de Samba: trajetória, contradições e contribuições para os estudos organizacionais**.** Organizações & Sociedade, v. 20, n. 64, p. 111-129.

WAGNER, Roy. (2010). *A Invenção da Cultura*. São Paulo, Cosac Naify.

VELHO, G. (2011). *Antropologia urbana*: interdisciplinaridade e fronteiras do conhecimento. Revista *Mana* vol. 17 n.1, 2011, p. 161-185.

_____. *O Desafio da Cidade (*1980): novas perspectivas da antropologia brasileira. Ed. Campus: Rio de Janeiro.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 193. Vital Experiments: Living (and Dying) with Pharmaceuticals after the Human

THE PHARMACEUTICAL GARDEN EXPERIMENTING WITH MEDICINAL PLANTS IN VIETNAM AND JAPAN

Gergely Mohácsi
Osaka University

ABSTRACT

The growing interest in the gut as a microbial niche and the emerging alliances around "planetary health," among other things, are constant reminders that our bodies are interspecies infrastructures. At these crossroads, health becomes a more-than-human affair of cohabiting the planet and our bodies with other living things. This is not necessarily something profoundly new to ecological scientists and health experts, but as I will try to argue below, we need to come to terms with the politics of the ongoing experimentation that this cohabitation envisions on a planetary scale. Medicinal plant gardens are important sites where such tinkering is taking place through the natural-cultural production of future pharmaceutical remedies. The gardens in Japan and Vietnam that will be introduced in this paper are historically related to Chinese medicine, but today they are experimental spaces cohabited by scientists, plants, indigenous people, insects and activists, among others. They allow me to ask questions about the co-implications of plants and humans in the development of pharmaceuticals and, more generally, in the politics of cohabitation and future making. Focusing on the ongoing tinkering between medicinal plants and humans in these gardens, I will ask how they are implicated through different kinds of experiments in laboratories, hospitals and in society at large. The question of how people and medicinal plants come to cultivate and be cultivated by one another may help us to highlight the more-than-human stakes that have been emerging in public health during the past decade, on the one hand, and are also implicated laterally in the idea of togetherness (*kyōsei*) in contemporary Japanese human sciences.

Keywords: medicinal plants; gardens; multispecies ethnography; planetary health; experiment

1 PLANETARY HEALTH: AFTER THE UNIVERSAL HUMAN BODY

We used to call it "the universal human body" (LOCK and NGUYEN 2018, pp. 29–50).[1] We were told that it is built from the same proteins encoded by exactly the

1 Paper presented at the IUAES Conference, Florianópolis, July 16-20, 2018 as part of the panel "Vital Experiments: Living (and Dying) with Pharmaceuticals after the Human" organised and convened by Gergely

same amino acids across our species. More recently, humanitarian efforts promised to heal it anywhere in the world connected by what came to be called "global health" (*ibid*, pp. 291–311). Our medications used to be designed to cure it anywhere: at home, in the hospital, or in the forest. But then forests have started to shrink and those healing remedies became more and more scarce. Or, as historian of science Hannah Landecker observes in relation to the emerging crisis of antibiotic resistance, medical experts as well as policy makers have gradually realized that "individual therapies targeted at single pathogens in individual bodies are environmental events affecting bacterial evolution far beyond bodies" (LANDECKER, 2016, p. 19).

While we tend to think of medications as simply chemical compounds, the majority of them, still in the 21st century, contain *plants and medicinal herbs*—either directly or indirectly. Herbal extracts and medications derived from plants are only the most obvious among them. Many synthetic drugs have been developed by studying the effect of compounds that occur in plants used in traditional forms of healing. At the other end of the spectrum, in plant molecular farming, genetically modified plants become "factories" to produce molecules that are used in synthetic drugs.

When plants become factories and therapies counted as environmental events, it is probably time to pay attention to the inextricable links between the health of our bodies and our environment on a planetary scale. Here's what a manifesto of planetary health in *The Lancet* has to say about this:

> Planetary health is an attitude towards life and a philosophy for living (…) Our vision is for a planet that nourishes and sustains the diversity of life with which we coexist and on which we depend. (HORTON, et al., 2014)

The growing interest in the gut as a microbial niche and the emerging alliances around planetary health, among other things, are constant reminders that our bodies are interspecies crossroads (or should I say infrastructures?). At these crossroads, health becomes a posthuman issue of cohabiting the planet and our bodies with other living things. This is not necessarily something profoundly new to ecological scientists and health experts, but as I will try to argue below, we need to come to terms with the politics of the ongoing experimentation that this cohabitation envisions on a planetary scale (CHAKRABARTY, 2008; MYERS 2017; SUZUKI et al., 2016).

Herbal gardens are one of the important sites where such tinkering is taking place through the naturalcultural production of future medicines and environments.

Mohácsi, Pino Schirripa and Akinori Hamada.

2 GARDENING THE FUTURE?

As Natasha Myers claims in a yet to be published article:

> Alongside farms, forests, and plantations, gardens are crucial sites for examining the more-than-human dimensions of social, political and economic life, offering profound insights into forms of governance, political economy and ecology, industry, labor and more. Gardens are sites where people explicitly stage and restage human relationships with nature. (MYERS, in press, p. 10)

In extension of this claim, I hold that the gardening of medicinal plants in this sense can be seen as an attempt to align human well-being with the health of the planet. The development of pharmaceutical products from herbs is a profound issue that allows us asking questions about the inter-implication of plants, human bodies and environmental crisis.

In the past couple of years, through a comparative ethnographic research into the cultivation and use of medicinal plants in Japan and Vietnam, I became interested in these multispecies exchanges across medical traditions and clinical practices. Following the routes of drug discovery from clinical trials to patient activism led me to various herbal gardens cultivated by practitioners of Vietnamese and Japanese medicine (both historically related to Chinese medicine), as well as by traditional healers in northern Vietnam. These encounters allowed me to ask questions about the co-implications of plants and humans in the development of pharmaceuticals.

Today, I will shortly introduce two of my field sites, which can hopefully open up the space for questions about the politics of cohabitation and future-making in what, in this session, we call "experimental societies".

3 THE MORINO HERBAL GARDEN, NARA

Where else to start thinking about future making practices than in a historical garden. The reason I bring in this small and mostly abandoned garden to today's discussion is twofold. On the one hand, it is a historical record of the entanglement of plants and humans in the future making experiments of cultivating herbs. On the other hand, I am interested in how these knowledge practices have enabled the work of translation of botanical and medical categories across different naturalcultural niches.[2]

The Morino Herbal Garden is a cultural (*sic*) heritage site in the mountainous region of Nara Prefecture, Western Japan. Nara prides itself to be not only the cradle of

[2] My interest in this situatedness of knowledge practices has been strongly influenced by the early work of Donna Haraway, especially HARAWAY, 1988.

Japanese history and civilisation, but also the region where the systematic collection and documentation of medicinal plants started along with the spread of Buddhist temples and political infrastructures in the 7th century.

A short walk up a steep and winding path behind an arrowroot starch (*kudzu*) processing factory leads from the entrance up to the garden which lies on a hillside. It is home to roughly three-hundred different species of herbs planted in carefully laid out rows making both maintenance and education easily manageable. Each plant bed is labeled with names in Chinese, Japanese, and sometimes English, accompanied by explanations of the plants' medicinal properties, and the pharmaceutical products, mostly herbal extracts, they yield.

Today, there is only one professional gardener and his wife left to take care of the herbs. When I ask Hadano-san, the gardener, about the effect of these plants, he tells me that the herbs gathered directly from the forest are certainly better for his ailing stomach. Here, in the garden, however, he adds, one can see plants in a historical context and compare the effects of herbs from China and those native to Western Japan.

The garden was laid down by Tosuke Morino (Saikaku), a merchant living in the town in the beginning of the 18th century, who apparently took a great interest in medicinal herbs. As a reward for his services of collecting the seeds of medicinal plants from all over the country for the Tokugawa shogunate, he was awarded some rare and valuable seeds from Korea and China. In a couple of decades, the garden became one of the dedicated experimental sites of the concerted efforts of the shogunate to promote the domestic production of herbs and drugs and to break out of the dependence on Chinese import of medicinal materials (MICHEL, 2015).

Similar gardens have been established around the country in these years providing the experimental infrastructure where physicians (and increasingly botanists) could compare the climatic effects in China and Japan and track the development of plants from close-up: their growth and possible cross-fertilisation could tell something about their medicinal use for someone who had been preparing and prescribing these medications for long years of clinical practice.[3] The clash between different environments and bodies were taken for granted as a problem to think through rather than something to be purified into physiological and ecological implications.

Today, besides being a cultural heritage, the Morino Herbal Garden is also a living laboratory for pharmacognosy, a branch of pharmacology that studies the medicinal use

[3] One Vietnamese doctor, for example, told me that occasionally he would take some of his patients to his home garden as physicians of biomedicine would direct them to the pharmacy next door. "People tend to talk a lot about their pains and suffering," he says, "but I would also like them to embrace these herbs with all their senses before the ingredients are blended up in a mixture."

of plants and other natural resources. Shimoda-san, a woman in her forties, is a member of a researcher group from a nearby university. She hopes to find evidence that the metabolic action of the crude drug *tãi* (当帰) used in *kampo* medicine can be enhanced by a more sustainable form of cultivation of the plant with the same name (トウキ, Angelica acutiloba) whose root is the raw material for the medication. Her early findings indicate that intensive farming damages not only the soil, but the genetic structure of *tãi* and that the planting of certain trees in the garden can actually prevent or even "heal" such damages. It is probably not so difficult to see that the real heritage of this kind of medical tradition is as much cultural as environmental and that healing, cultivating and manufacturing drugs are entangled with suffering bodies and the future of the planet.

4 BÃI GIỮA, HANOI

The second site of this paper is, deliberately, at the opposite (Western) side of Chinese medical tradition. This garden is located on a small island in the Red river in central Hanoi, Vietnam. Under the famous Long Bien bridge (a symbol of innovative future in a colonial past), and not far from Xom Phao, a floating village of day labourers lies Bãi Gi a Song Hong, or the Middle Warp. A walk through the island plotted with kitchen gardens and populated by some homeless people, drug users, a nudist community and other outcasts of Hanoi society reminds me of Anna Tsing's famous lines:

> Ruins are now our gardens. Degraded ("blasted") landscapes produce our livelihoods. And even the most promising oasis of natural plenty requires massive interventions to be maintained. (TSING, 2014, p. 87)

More than an oasis in the strict sense of the word, Bãi Gi a is rather a place where new forms of human-plant relations are unfolding.

The plots of vegetable and corn that stretch through the island are mostly cultivated by single farmers. Hoàng Phat is one of these agricultural entrepreneurs. He leases a tiny land from the government, but while most of his neighbours invest in farming products, he decided to plant herbal medicines, which, to him seem to be not only more profitable in the long run, but also better for the regeneration of the soil. "Herbs can heal the land as much as they heal the bodies of my patients," he tells me. He is basically applying slash and burn methods to improve the soil, but in the long run, Phat is looking for lands on higher altitudes near Hanoi to extend the cultivation to more varieties and also to leafy species. Meanwhile, he studies at a school for Vietnamese medicine to become a healer himself one day. Based on his farming skills in general, the medical techniques he has learnt in the school and from the healers he sells the plants, he has been developing his own unique way of making use of this low quality and toxic urban land.

One important source of support in his effort to create a herbal garden in the middle of the city came from a non-profit organisation called VietHerb. This group of young and enthusiastic ethnobotanical and ecological experts has set out to protect traditional ways of cultivating herbal medicines in a unique constellation of bringing plants and people together. Rather than simply cataloging and conserving indigenous knowledge, that has been a focus of many similar grassroots activism and scientific research, they are forming new alliances by transplanting various types of rare medicinal plants into home gardens and for harvesting. Phat's garden therefore can be seen as an experimental site of bringing medicinal plants to the improvement of public health and the environment.

The managing director of VietHerb is a young man in his late thirties called Nguyen Cong Huan. He was educated as an agricultural engineer, so his interest lies just as much in the therapeutical potential of plants as in seed quality, the tending of the soil and the role of microbes in the decomposition after harvesting them. And while he knows well how eager I am to learn more about these fascinating interspecies entanglements, most of our coffee talks revolve around his anxiety of Chinese pharmaceutical and mining companies who buy up vast lands leading to rapid deforestation in the North where he was born and raised. They are both after trees and medicinal plants. Many of these plants are understory herbs that actually return with the trees in the years that follow, but he and his colleagues are worried about the future. On the one hand, he tells me, toxic materials in the land will change the metabolism of the plants once and for all. On the other hand, during these interim years, Chinese extracts will dominate Vietnamese medicine and the knowledge of collecting them will be lost with the older generation of healers. To avoid this scenario, new types of physicians, like Phat, are needed, who can treat both patients *and* gardens. Hoan does not think that we can go back to an era where plants were collected from the forest, but he believes that we can create gardens where we can experiment with bringing the problems of sick people and polluted lands to bear upon each other in a more-than-human way of healing.

5 THE POLITICS OF TOGETHERNESS (OR *KYŌSEI*)

Herbal gardens are fascinating places where cultivating plants and healing bodies emerge on two different, but not opposing, sides of a metabolic loop. Growing and developing medications here becomes an ongoing experimentation with physiological and social, political and environmental effects. As Stacey Langwick reminds us in her ethnographic account of medicinal plants in Tanzania, "the health of the landscape and the health of the body are not only read together, but they present as the same struggle as people and plants intervene in each other's unfolding." And then she goes on asking,

“what multispecies collaborations might articulate bodies that can endure even thrive; can develop the ability to inhabit these [experimental] spaces?” (LANGWICK 2016:3; added by the author). Thinking through the question of how do people and medicinal plants come to cultivate and be cultivated by one another in herbal gardens may help us to highlight the stakes that are involved in the issue of planetary health I began my talk with. For better or for worse, this is not only a human problem (VAN DOOREN et al., 2016).

As some critiques of the green modernist versions of the Anthropocene argue, the metaphor of gardening is a dangerous one. To them, the garden, on a planetary scale, is an unethical place because “Once we shift to a gardener’s mindset, it gives us too much freedom to do whatever we want” (bioethicist Gregory Kaebnick, cit. KEIM, 2014). As for me, rather than metaphors, I prefer to think of herbal gardens as sites where embodied infrastructures are experimented with.

Medicinal plants may grow in the wild or are cultivated, but mostly somewhere in between. In the garden, such relational encounters across difference are not only something essential for them to exist, but they are also what make them scalable, to paraphrase Anna TSING (2012). The researchers, doctors and healers I worked with are all too well-aware of these encounters: they have to move their samples across cultural —Western, Chinese and Vietnamese medicine—and ecological—forests, gardens, ecosystems—differences, clinical sites, human bodies and laboratories in order to measure and compare their efficacy.

Herbal gardens, in this sense, are places where humans and herbs tinker with new forms of cohabiting and co-constituting each other’s’ worlds. Or, as Japanese pharmacognosist, Takahashi Kyoko, writes about the Morino Garden, they are “concrete manifestations of how humans have been living together with the natural environment (hito to shizen to no ky sei kankei) by not simply preserving, but creating and re-creating biodiversity in the form of passing on their medical heritage to the next generations” (TAKAHASHI, 2012, p. 2).[4]

You can catch the word ky sei in the original version of this quote. Ky sei in Japanese stands for “co-existence” and is, as well, an emerging concept in the human sciences to deal with the co-implications between humans and nonhumans. The origin of the noun, actually is a verb, which means ”living together.” With disease for example, or plants and animals. Or the planet. It is also a Japanese translation of the word “symbiosis,” and sometimes also translated as “cohabitation,” so you may imagine that human-non-human

[4] 「旧薬園は大和の自然環境を知るタイムカプセルに値する。江戸期、実際に栽培や自生していた有用植物の姿を現在に伝える実体物であると同時に、人と自然との共生関係によって成立した生物多様性の現況が分析できる後世に伝え残すべき医療文化遺産である」（髙橋, 2014, p. 339）。

entanglements figure as an important research trend here. The challenge then is how to bring the notion of ky sei to bear upon our more rigid Western categories in an attempt to open up the "spaces in which both plants and people come to cultivate and be cultivated by one another" (MYERS, in press, p. 11).

Thinking with the idea of "togetherness" coined by Italian anthropologist Filippo Bertoni may be helpful in re-translating this Japanese concept into our discussion on experimental society and the politics of cohabitation. He says:

> Togetherness is an open ended account of a coexistence and co-constitution that is never closed or finished, and that does not necessarily involve coherence, but is also inscribed in heterogeneous materialities…this togetherness is not about forming consensus around a [unified] common good, but about the coexistence of many different worlds that are not merely in agreement but hold together and come apart in differently relational ways. (BERTONI, 2016, p. 5; p. 128)

Rather than thinking of such relations as something lost or damaged by climate change or unhealthy diets, I am interested in the ongoing experiments in gardens, laboratories, hospitals and in society, in which our comparative ethnographic methods are laterally implicated.

REFERENCES

Bertoni, Filippo. 2016. *Living with Worms: On the Earthly Togetherness of Eating*. Ph.D. Dissertation submitted to the Department of Anthropology, University of Amsterdam.

Chakrabarty, Dipesh. 2008. The climate of history: Four theses. *Critical Inquiry* 35:197–222.

van Dooren, Thom, Eben Kirksey and Ursula Münster. 2016. Multispecies studies: cultivating arts of attentiveness. *Environmental Humanities* 8(1):1–23.

Haraway, Donna. 1988. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies* 14:575–599.

Horton, Richard, et al. 2014. From public to planetary health: A manifesto. *Lancet* 383(9920):847.

Keim, Brandon. 2014 Earth is not a garden. *AEON,* September 18, 2014. https://aeon. co/essays/givingup-on-wilderness-means-a-barren-future-for-the-earth (last accessed on June 3, 2018).

Landecker, Hannah. 2016. Antibiotic resistance and the biology of history. *Body & Society* 22(4):19–52.

Langwick, Stacey. 2016. "Healing in the Anthropocene". Paper presented at the International Workshop *The World Multiple: Everyday Politics of Knowing and Generating Entangled Worlds*. National Museum of Ethnography, Osaka, Japan. December, 2016.

Lock, Margaret and Vinh-Kim Nguyen, eds. 2018. *An Anthropology of Biomedicine,* Second Edition. London: Wiley-Blackwell.

Michel, Wolfgang. 2015. On the emancipation of materia medica studies (*honzōgaku*) in early modern Japan. *Proceedings of the 5th International Symposium on the History of Indigenous Knowledge* (ISHIK 2015), 8-12 Nov 2015, Shenzhen, China, pp. 93−106.

Myers, Natasha. 2017. From the anthropocene to the planthropocene: Designing gardens for plant/people involution. *History and Anthropology* 16(3):297–301.

———————— (in press) From edenic apocalypse to gardens against Eden: Plants and people in and after the anthropocene. In *Infrastructure, Environment, and Life in the Anthropocene*, ed. Kregg Hetherington. Durham: Duke University Press.

Suzuki Wakana, Atsuro Morita, Lyv Nyland Krause. 2016. Experimental Systems for the Anthropocene. *Gendai Shisō*44(5):202–213. 鈴木和歌奈・森田敦郎・リウ ニュラン クラウセ 2016「人新世の時代における実験システム：人間と他の生物との関係の再考へ向けて」『現代思想』44巻5号：202-213。

Takahashi Kyoko and Morino Teruko. 2012. *The Morino Medicinal Herb Garden and the Matsuyama Illustrated Book of Herbs*. Osaka University Press. 髙橋京子、森野燾子 2012『森野旧薬園と松山本草：薬草のタイムカプセル』大阪大学総合学術博物館叢書 7、大阪大学出版会。

Tsing, Anna. 2012. On Nonscalability: The living world is not amenable to precision-nested scales. *Common Knowledge* 18(3):505–524.

_____. 2014 Blasted landscapes (and the gentle arts of mushroom picking). In *The Multi-species Salon*, ed. Eben Kirksey, pp. 87–110. Durham, NC: Duke University Press.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 037. Between the interstices of governance regimes: ethnographies of informal economy

DONATION, POPULAR CLASSES AND GOVERNANCE: APPROPRIATION OF THE GIFT[1]

Gerliani Mendes
Universidade Federal de Juiz de Fora

Abstract

I present the research carried out at Grota dos Puris, a suburb of Juiz de Fora, MG, which has the custom of exchanging goods and services. We observe the Maussian ritual gift taking as a guiding thread, among other things, the organization of the distribution of mine water, which connects the house to the house by plumbing. In this presentation, I explore the logic of interdependence and its moralities from this, how the community negotiated with the government its right to basic sanitation and housing and the consequences of that relationship. The analyzes carried out have the perspective of the place of researcher and former resident, native.

Keywords: gift; popular classes; informal economy; household

O que possibilitou este resultado de pesquisa é minha trajetória de vida junto ao grupo pesquisado, construída pelas relações de parentesco e de vizinhança ao longo dos anos. Tendo saído deste local aos 19 anos de idade, este retorno foi marcado por contrastes, resultante do lugar ambíguo que eu ocupava, entre ser de dentro e de fora, tanto no olhar do outro como na minha própria percepção. Todos os moradores mais antigos conhecem a história da minha família no lugar, e com isso, parte da minha história. Eles me contam a minha própria história, aquela que eu não sei porque ainda não era nascida ou porque era muito pequena. Isto por certo reconfigura as relações de poder tão discutidas no fazer antropológico uma vez que eu não sou uma pesquisadora forasteira sobre a qual eles não têm nenhum domínio a priori, e vice versa. Não abordo a discussão da proximidade e distanciamento nesse instante, menciono apenas para expor meu lugar de fala através dessa condição de pesquisa e análise de dados. Como ex-moradora, já havia participado muitas vezes de eventos de trocas entre mulheres, sem contudo ter percebido sua fecundidade para pesquisa. O tema e a hipótese surgiram depois de um

[1] Apresentado no Open Panel 037. Between the interstices of governance regimes: ethnographies of informal economy

tempo em campo e se mostrou frutífero na medida em que percebi que meu sucesso no campo dependia de corresponder às expectativas de troca e convivência local. Para a reflexão trazida aqui, esse lugar de fala oferece ainda um outro ponto de partida. A maior parte dos dados de campo trazidos aqui ocorreram durante minha moradia na Grota, entre os anos de 2002 -2003, durante a adolescência e não durante o campo etnográfico. Assim, faço uso deminha memória para conectar as reflexões e estudos em realização.

Pelas características gerais da temática que escolhi desenvolver para conhecer a Grota e seus moradores, O Ensaio sobre a Dádiva de Marcel Mauss (2013 [1924-25]) foi primordial para dar esta delimitação teórica e estabelecer uma forma de compreender o que vem acontecendo na comunidade há tantos anos. Todos estes aspectos são aqui compreendidos através do entendimento de que as trocas constituem um fato social total maussiano, e os estudos das práticas locais são feitos sob a perspectiva do paradigma da dádiva. esse campo de estudos de continuidade das contribuições de Mauss na atualidade, que busca pensar a construção do laço social através da dádiva, numa contraposição ao individualismo metodológico. Segundo alguns desses autores:

> Segundo Mauss, nas economias que se baseiam no dom, as trocas não se revestem da dimensão impessoal que assumem no mercado capitalista. De fato, até mesmo quando objetos de grande valor passam de mão em mão, o que importa verdadeiramente é a relação que se estabelece entre as pessoas; o objeto da troca é a criação de vínculos de amizade ou o surgimento de rivalidades e obrigações. A circulação de riquezas irá efetuar-se somente à margem. (CAILLÉ, GRAEBER, 2002, p.24)

Outro autor, Godbout, chama nossa atenção para as sociedades modernas, composta por instâncias e autoridades que tentam impor seus valores no sentido de nos permitir obter o que desejamos do outro evitando qualquer envolvimento de ordem pessoal (2002, p.66). Tal liberdade está baseada na "liquidação imediata e permanente da dívida", desejo do modelo mercantil:

> Neste modelo, cada troca é completa (clear). Graças à lei da equivalência, cada relação é pontual; sem futuro, ela não nos insere, portanto, em um sistema de obrigações. Este tipo de relação que nos parece ser evidente é, de fato, algo de inaudito; nem mais, nem menos do que a invenção de um vínculo social inédito, como é demonstrado por Karl Polanyi[1957]. Eis a melhor definição sociológica de um mercado: um vínculo social que visa escapar às obrigações normais inerentes aos vínculos sociais. (GODBOUT, 2002, p.67)

Apesar de toda sistematização das relações pela impessoalidade, a dádiva continua perpassando as relações e até mesmo sendo parte deste sistema que se pretende utilitário. Godbout continua o raciocínio dizendo que as pessoas, vendo-se livre das relações pessoais através deste modelo, têm como obrigação contribuir com o crescimento da produção, criando um vínculo com a produção e consumo de bens. Podemos considerar isto como

sua inserção no sistema de prestações totais. No mercado as trocas também se dão de forma indireta; há imposto, lucro, obrigações legais, excedentes, valores, hierarquias etc. O dinheiro, mesmo que quantificando bens e consumo, tem seu significado simbólico, vide os casos de indenização por danos morais ou os dados trazidos neste trabalho e que tratam do uso do dinheiro. Mauss considerou, por exemplo, algumas trocas como prerrogativas de chefias, no caso da cobrança de tributos, sendo a chefia uma posição privilegiada, constituída a partir de trocas. Assim como o comércio do Kula era reservado aos chefes (2013, [1924-25], p.41) Enfim, a dádiva é presente e é organizada de modo particular ao contexto. Na Grota podemos perceber valores e hierarquias a partir dessa forma de economia local.

A MINA D'AGUA PARA A NOÇÃO DE COLETIVIDADE

Diz o ditado que copo d'agua não se nega a ninguém, ela é bem primordial à vida humana e um recurso muito simbólico para tratar da generosidade. Sua presença na Grota me permite estruturar o espaço geográfico e a organização entre a vizinhança para discutir a temática desta pesquisa. Na Grota existe cerca de 4 minas d'agua, localizadas em quintais diferentes e distribuídas pela comunidade. As famílias são todas interligadas por canos de água, que ficam a mostra, pendurados como fios de luz, pelas vielas, entrando e saindo de uma casa à outra. Em torno do cano, arame farpado para mantê-los firmes. De acordo com o mapeamento da NUGEA[2], 86 residências usam água de mina no local[3].

As pessoas compartilham a mina como podem. Não apenas fonte de água, mas também de amizades e conflitos, as minas são administradas pelos grotenses de modo que não falte água a nenhum morador. É sempre difícil dizer quem é seu dono, o que tentei investigar mas não obtive resposta objetiva. Existem moradores que as abrigam em seus terrenos, mas isso diz pouco sobre a propriedade da água. Para todos, distribuí-la é natural e consequente. Impensável que alguém tenha a mina no seu lote e não divida com os vizinho.

O uso de poços artesianos, (mina d'agua), necessita de uma outorga do poder público, o que demanda um conjunto de documentos e análise da água, além de profissionais especializados para abrir o poço. Costuma-se não aprovar o uso do poço quando a região em questão já é contemplada pelo abastecimento público. Isso por certo tem suas brechas

[2] Trata-se do Núcleo de pesquisa Geografia, Espaço e Ação da UFJF. O documento foi acessado em pesquisa de internet e está disponível em: http://www.ufjf.br/nugea/banco-das-comunidades-quilombolas/dinamicas-urbana-e-regional-em-cidades-medias/comunidade-sao-pedro-de-cima/banco-de-programas-habitacionais-em-juiz-de-fora/

[3] O mapa feito pelo NUGEA atribui à Grota uma perímetro diferente do delimitado neste trabalho. Aqui levei em consideração o que os moradores consideram o perímetro da Grota, o Nugea delimita a área pela construção da rua e o espaço que esta construção afetaria.

já que existem empresas privadas que oferecem o serviço de furar e regularizar poços artesianos. Na Grota, as minas não são regularizadas e como consequência não recebem avaliações periódicas da qualidade da água. De todo modo, elas foram abertas numa época em que a rede de água e esgoto não contemplava a comunidade, e praticamente ninguém tinha água encanada.

Para os moradores, é impensável que alguém tenha água e não divida. Arena de muitos conflitos, é constante a falta de água por causa do mau uso em tempos secos. Para administrar esse bem, todos sabem o que deveria ser feito: o certo é que cada família se responsabilize pelos gastos do seu abastecimento: pague pelos seus metros de cano e pela caixa d'agua, artigo necessário para que não a falte para ninguém. Ou seja, o encanamento é um bem privado enquanto a água é um bem público. Essa é a receita que muitos entrevistados me passaram quando tocava no tema. E as mesmas reclamações: as pessoas não cuidam disso. Se uma família não usa caixa d'agua, consumindo direto da mina para a torneira, atrapalha o abastecimento de todos, causando falta de agua em períodos secos. Quando faltava água pra próxima casa por causa de abastecimento inadequado da casa anterior, haviam conflitos. Alguns cortavam ou dobravam o cano do infrator, para deixá-lo sem água, como forma de lição pela atitude egoísta. Quando o infrator se via sem água, descobria que alguém dobrou seu cano mas, apesar de irritado, não podia reclamar. Tinha que consertar seu erro e cuidar do abastecimento. Cenas como esta eram muito comuns no verão, sendo cotidianas nos finais de semana. Coisa parecida ocorria com o esgoto. Sem saneamento básico, cada um era responsável por cuidar do seu e, mesmo que o esgoto escorresse para as vielas e tivéssemos que atravessá-lo, ele não podia afetar o quintal do vizinho. Se isso ocorria, a estratégia era entupir o cano com garrafa pet e panos, até causar um entupimento na casa do responsável.

Esses conflitos se transformaram um pouco. Atualmente a falta de caixa d'agua é considerada falta de "vergonha na cara" pois não é mais um artigo de luxo. Se alguém não tem, as pessoas se põe a avaliar os demais gastos supérfluos dela para deduzir que não é por falta de condições que o tal vizinho não tem abastecimento. Noto que ao mesmo tempo em que não há um proprietário/dono para as minas, todos vigiam para que não sofra mau uso. De uns tempos pra cá, essa vigília foi se afrouxando.

Antes todos dependiam muito da mina, era a principal fonte de água. Eram raros os moradores que tinham condição financeira de instalar água do Cesama. Hoje em dia a mina é usada para economizar a água do Cesama, e caso a primeira falte, as pessoas usam a segunda. Seu uso continua frequente e sofrendo atualizações. Eu mantive esse aspecto da comunidade em mente nas conversas e em observações, pois o considero um fenômeno interessante e que revela bastante sobre essa organização, o espírito de coletividade que lhes é próprio. Se um estranho chega na Grota pela primeira vez e

visualiza os encanamentos à céu aberto, poderá julgar que não há ordem Mas a mina dágua mostra a organização.

Os que recebem a água passam adiante como se lhes pertencesse. Ao final, ninguém fica sem água e estes canos extrapolam as fronteiras da Grota para famílias necessitadas de outras freguesias.

A abundância de água motiva uma das histórias que me foi contada sobre as primeiras ocupações do lugar, relacionado à existência das minas. José, da família denominada Puri, me relatou a seguinte história num tom um pouco dramático. Ao dizer que as pessoas invadiram o lugar, e em seguida ganharam seus lotes, conversamos:

> JOSÉ – Diz que eles queriam tirar o pessoal daqui pra fazer represa. Eles iam fazer uma represa aqui, por causa da água, pra aproveitar a água, né. Aí o meu avô falou que não, não. Bateu o pé e deixou o pessoal invadir. Aí invadiram, tá no que ta aí e não fizeram nada. Eles iam fazer mesmo, uma represa aqui. Eles iam fechar ali, onde é o Luciano e fechar aqui, uma represa... A hora que arrebentasse também, matava um bocado de gente lá pra baixo né?
>
> EU – Essa represa tem a ver com as minas?
>
> JOSÉ – É, com as minas. Eles iam aproveitar essas minas todinha, da água, que aquilo ali ia represando, né? Ia represando e enchendo.

Foi a única vez que ouvi esta versão sobre o início da Grota e percebi que este mito fundante está baseado na existência das minas da água, o que penso ser importante para se compreender a organização da comunidade. Como José é o morador mais antigo, vivo para contar, levei sua versão em consideração. O interessante é que esta história começou com a descoberta da abundância de água no local, o que levou a um movimento de resistência do bairro para que a represa não fosse construída e colocasse a população do bairro em risco.

Este José recebia a água de alguém e se gabava de distribuir para mais 5 vizinhos adiante, usando o próprio cano. “Se você tem na sua casa é bom você dá pro outro”, concluiu.

Em seguida, criticava aqueles vizinhos que só pensam em si mesmos, e desde que a água esteja chegando em suas casas não querem saber se está faltando para outras pessoas. Esta ordem de falas sobre a água é invariavelmente a mesma para todos os entrevistados, em resposta à mesma pergunta: “de onde vem sua água?”. Primeiro contavam de que mina vem sua água, depois diziam para quem forneceram e depois discutiam o problemas de abastecimento e a falta de organização da distribuição pelo desinteresse dos demais. Todos disseram coisas como a de José: “Eles não correm atrás. Arrumam uma “brigaiada” danada mas na hora de correr atrás ninguém corre”. A mina era a primeira referência quando o assunto era água, pois trazia consigo a disputa por valores e práticas sociais. A distribuição de água, assim como outras trocas, envolvem estas regras onde não se pode colocar dinheiro no meio e onde prevalece o dar, receber e retribuir, o dom ritual.

A moradora Dona Maria me relatou que pensou em falar com seu filho para reabrir a mina do seu quintal e me explicou que se ela arrumasse uma mina dela ia ter que distribuir pra não ficar sem. Perguntei porque, para entender a lógica e ela disse que se você tem água e não dá para os outros, falta para você. A mesma moral pregada por José e todos os outros com os quais conversei sobre isto. Novamente, ao distribuir água fazem uma aposta na dádiva, pois todos vivem essa máxima: o normal é distribuir e não distribuir ou cobrar pela distribuição te coloca fora das redes de trocas e em risco de te faltar água.

SANEAMENTO BÁSICO E ESPÍRITO DA DÁDIVA

Na prática de trocas propriamente dita – de bens, animais e serviços, os preceitos morais sobre olho grande, uso do dinheiro e diferenças de gênero nos auxiliam a entender o ethos local na construção de uma economia baseada na interdependência[4].

A Grota, como toda comunidade carente, é foco de candidatos políticos na época de eleição. As promessas de melhoria passavam por praça para crianças, saneamento básico, ônibus e uma tão sonhada rua que até hoje não chegou para valorizar os domicílios. A Grota é acessada por vielas estreitas e todos desejam que a comunidade possa ser cortada por uma rua para facilitar o acesso e valorizar o local. Depois de muitos anos de queixas, a Grota foi finalmente contemplada com primeiras melhorias no mandato de Tarcísio Delgado, que tinha por apoio o vereador João de Deus. As vielas de terra batida atravessando barrancos se transformaram em uma ruela cercada por muros de um metro, mas ainda estreita demais para ser chamada rua. A antiga viela era um perigoso desafio aos bêbados que, todo fim de semana precisavam ser resgatados do córrego porque rolavam barranco abaixo. Além das ruelas foi feito o manilhamento do esgoto que corria a céu aberto, onde os moradores despejavam seus lixos, atraindo roedores.

O mandato de Tarcísio foi marcado por uma prática chamada Mutirão, que consiste em realizar os trabalhos de infraestrutura usando a mão de obra dos próprios cidadãos ao invés de funcionários da prefeitura. O trabalho é realizado nos finais de semana com a coordenação de um braço direito do vereador, a mesma pessoa responsável por angariar votos. Para convencer trabalhadores a repetir a rotina de labuta no fim de semana, este coordenador propunha trocas de serviço por materiais de construção, além do churrasco no fim do expediente. Os homens viravam concreto, entijolavam, carregavam manilha e materiais escadaria abaixo e as mulheres cuidavam da alimentação. Ao final dos mutirões,

[4] Uma compilação de entrevista com moradores, publicada no youtube, oferece um breve e completo entendimento da prática de trocas trabalhada nessa etnografia. No link: https://www.youtube.com/watch?v=upoW8De_GKE

aos domingos, um churrasco e algumas caixas de cerveja eram oferecidos no bar local. Foi um período marcado sobretudo por melhorias em muitos domicílios pois com a barganha, muitas famílias tinham acesso à cimento, bloco e areia para trocar a casa de madeira por alvenaria.

Numa breve pesquisa percebi que o mutirão é uma tradição de movimentos sociais para agregar a comunidade em torno de problemas habitacionais, de modo autogerido. Um exemplo disso é o livreto Mutirão: utopia e necessidade (1990) de Jeanne Bisilliat-Gardet. A Grota funcionava assim também: os mutirões eram muito comuns, fazendo parte do Dom Ritual, a tarefa de "bater laje" reunia os vizinho em benefício da família que precisava de ajuda e não tinha condições de pagar pela mão de obra. Funcionava de forma recíproca, uns "batendo a laje" dos outros e comemorando o final do serviço com churrasco ou feijoada.

A reunião da comunidade em torno de um trabalho comum, o mutirão, é o evento significado de forma positiva, que trazia a tona as discussões da dádiva: reciprocidade, sacrifício pelo bem comum, solidariedade, trocas da mão de obra por coisas materiais etc. Na apropriação feita pelo poder público para resolver o problema habitacional, essa prática tinha outro efeito: a adesão político – partidária. Este laço de compromisso era forjado pelos representantes do poder público, na apropriação do Dom Ritual presente na comunidade, o mesmo que os faz legitimar o mutirão como forma de resolver o problema habitacional. Essa seria a participação política na fase de eleições – cooperar com os mutirões – o qual era foco de vigília para que houvesse adesão dos moradores já que todos seriam beneficiados com os trabalhos. Ainda que, na Grota, as festas encerravam os trabalhos dos mutirões, penso que o evento político não se limita ao festivo, como vemos ser importante no trabalho de Christine Chaves, na cidade de Buritis, onde "política se faz é com festa" (CHAVES, 2003, 107). Tanto os mutirões eram mais importantes que a festa que nos tais churrascos não participavam todos os moradores que participaram dos mutirões. A festa, no entanto, demarcava os mais beneficiados com a barganha feita com a prefeitura, os moradores organizadores, os que guardavam a carne, a família dona do bar onde se distribuía a cerveja e a pinga, onde ocorria a festa e por fim, os mais próximos dos agentes do governo e principais agenciadores de voto. Percebemos que a forma como se deu o processo de participação política nestes momentos não são o modelo ideal da democracia, embora estes comportamentos nos levem a ampliar nosso campo de análise do político.

Ao final, quando o mutirão e a festa se acabava, e a rua continuava uma promessa, os moradores mais beneficiados com a barganha eram também os mais apontados como responsáveis, na comunidade, pela desigual partilha da dádiva. São aqueles que "deitaram o cabelo" pois se beneficiaram na relação com os agentes do governo.

Nem todas as famílias foram beneficiadas da mesma forma, mesmo que tenham participado do mutirão. O alcoolismo de alguns, em muito casos, validou a moeda de troca de serviço braçal por bebida enquanto outros garantem a reforma de suas casas ou ainda, para os desempregados, a cesta básica aliviava a situação de escassez pela qual a família passava. Os mais próximos dos funcionários que coordenaram as atividades levavam vantagem sobre os demais com a aplicação do bem público, resultado típico do que conhecemos por clientelismo, como explora a pesquisadora do Buritis:

> A lógica personalista sustenta-se na marginalização e na dependência social que, juntas, balizam uma forma de incorporação política verticalizada, partindo arbitrariamente do alto do sistema para baixo. A política torna-se, assim, o operador de uma assimetria cujos contornos estão submetidos a permanente reacomodação, pois organizada pontualmente por critérios particularistas. Ela funciona como meio de incorporação tutelada. Nestes termos a política não se define primordialmente como uma forma de participação, mas de cooptação; ela é um significativo instrumento de inserção, não apenas político, mas também social e econômico. (CHAVES, 2003, p.43)

Percebemos os conflitos deixados pela apropriação do Dom Ritual com a acusação feita por José, sobre o parente que, a seu ver, mais obteve melhoras na sua casa durante a fase dos mutirões[5]:

> – Já furaram meu olho (citou alguns vizinhos que fazem isso). Se você tá enxergando um cadinho eles furam o outro, pra você não enxergar nada.
> – Ah, é isto que significa furar o olho? É não enxergar?
> – É.
> – Você me falou outro dia que a única vez que você fez troca você levou ferro da prefeitura. O que houve?
> – Ah, do muro. Uniu todo mundo aí e o Denilson falou que ia me dar o resto do material para acabar de fazer o meu [muro]. Alá, até caiu… de raiva! Falou que ia me dar cesta básica também, que foi 6 meses que eu trabalhei aí. Também não me deu nada, nem João de Deus [vereador João Batista, PMDB], que já foi pra onde ele merece [morreu]. Tarcísio também, não tava sabendo [do acordo], não me deu nada. Então, quem saiu no prejuízo foi eu. Aquele muro ali, trabalhei nele 4 horas da manhã.
> – E como a prefeitura negociou isso com vocês?
> – É porque eu não tava trabalhando na época, né? Então ele falou "cê vai trabalhar, nós te damos a cesta básica e arruma o teu muro." Estava arrumando o de todo mundo, eu ia quer que arrumasse o meu, né? Falei que tudo bem. Mas nem isso eles me deram não. Larguei pra lá. Naquela época eu não tinha ganho. Quem deitou o cabelo foi ali, ó [apontando para um vizinho beneficiado com o clientelismo].

Como a prática de trocas é uma coisa cotidiana para o grupo, e na época em que ocorreu o mutirão era ainda mais vívida, os moradores recebiam com naturalidade a

[5] A entrevista foi realizada durante meu campo de mestrado, portanto não é uma conversa de minhas memórias da época abordada aqui.

proposta, só se indignando com o fato de uns se beneficiarem mais do que outros pelo mesmo serviço. Nesta conversa percebemos que o informante protege a imagem do prefeito alegando que ele não tinha conhecimento dos acordos feitos, portanto não era responsável por seus problemas. Desse modo notei que se mantinha o vínculo político, já que o Tarcísio continuava sendo o candidato preferido deste senhor. Manteve-se o vínculo político com o prefeito mas, por ironia, rompeu-se o vínculo com seus parentes que mais se beneficiaram com acordo do mutirão.

Com o fim do período eleitoreiro, como é de se esperar, finda-se também os trabalhos, e a construção da rua, principal obra para melhorar a vida da comunidade, não foi levada adiante. As pessoas consideram que a rua traz benefícios como valorizar seus terrenos e casas, possibilitar entrar na Grota com veículos e o acesso de ônibus e ambulâncias. Quando alguém precisa de emergência médica, o atendimento é muito demorado por causa do escadão, única forma de acessar veículos. Portanto, a presença do Estado se fez assim: aproveita-se do espírito da dádiva, costume de trocas das pessoas, aliado à necessidades materiais, para negociar serviços sem dar a contrapartida combinada.

A história de José não é um caso isolado. A maioria dos moradores que participaram do mutirão reclamam da mesma coisa: não receberam o que foi combinado enquanto outros se beneficiaram mais porque tinham mais proximidade com os agentes da prefeitura. E no caso de José, percebamos o caráter de exploração de um homem que ficou 6 meses desempregado, trabalhando informalmente para a prefeitura em troca de cesta básica. Podemos analisar esses fatos em analogia ao que A.C. Souza Lima (2013) chama de poder tutelar para tratar o caso de indigenismo brasileiro.

> [...]denominei de tutelar o exercício de poder de Estado sobre espaços (geográficos, sociais, simbólicos), que atua através da identificação, nominação e delimitação de segmentos sociais tomados como destituídos de capacidades plenas necessárias à vida cívica. Por esta sua incapacidade relativa, ou no linguajar jurídico, por sua hipossuficiência, eram considerados, até 1988, com a "Constituição Cidadã", carentes de uma proteção especial e destinatários de um tipo de mediação "pedagógica" que lhes compensasse a posição relativamente inferior em sua inserção na comunidade política, que viesse a torná-los preparados a exercer cidadania plena. (LIMA, 2013, p. 784)

A desvirtuação do papel do poder publico mostra uma relação tutelar para com as classes populares. Esta relação ficou mais evidente com a retomada do projeto da rua, em 2011. Dessa vez o Programa de Urbanização da prefeitura voltou com o surgiu com o intuito de recomeçar a construção da rua. Para isso 10 famílias, 6 delas informantes e parentes entre si, precisaram ser realojadas, como consta no anexo I. A empresa Pantheon venceu, em 2011, a licitação para construir um prédio de 5 andares para realojar estas famílias. A obra deste prédio ficou dois anos embargada, sendo retomada no início de

2016, e enquanto isso as famílias desalojadas estavam recebendo auxílio aluguel que de longe cobria as despesas com moradia. Além disso, estas famílias foram "convidadas" a frequentar um curso oferecido por assistentes sociais e enfermeiras, para aprender modos de convivência para ocupar o prédio. O curso é oferecido uma vez por mês no salão paroquial do bairro. Além disso, os participantes precisavam levar sempre uma conta de água e luz, segundo Sueli, para as agentes acompanharem se eles não se envolveram em nenhum financiamento de imóvel pelo Minha Casa, Minha Vida, solução de moradia que lhes era vetado.

Curiosa com a necessidade de se aprender a morar num prédio de cinco andares, fui em uma aula dessas para saber como funcionava. A informante Sueli, que o frequenta, me explicou que eles ensinam práticas de convivência já que todos vão dividir o mesmo espaço: separar lixo, não ouvir música alta, limpeza dos espaços comuns e etc. Curiosamente, este grupo de mulheres são parentes que moravam no mesmo quintal, em casas separadas, mas já dividiam o mesmo espaço, como ilustrado no anexo I. São irmãs e filhas com suas respectivas famílias, que foram desalojadas e agora precisam "aprender" a conviver. No dia que estive na aula, ministrada na capela do bairro, foi-lhes ensinado à se alimentar adequadamente e a praticar exercícios físicos. Quanto de carne e quanto de verdura se deve colocar no prato e o que não comer à noite. Uma das participantes escutava tudo com atenção para sempre retrucar, rindo, que gostava de fazer bem ao contrário: "Eu coloco o contrário: um pedação de bife e um tiquinho de alface".

Esse aprendizado de como conviver e mais, como viver, parece não levar em consideração algumas especificidade do local. A frequência ao curso era manipulado como um pré requisito para ter a moradia e percebi que a família frequentava para garantir o acesso à casa. Procurei, junto de Sueli, entender porque ela frequentava o curso, se era obrigatório, se resultaria em algum certificado ao final. Num primeiro momento ela respondeu que sim, era necessário frequentar o curso para ter direito à casa. Porém numa outra ocasião, quando retomei o assunto da obrigatoriedade, ela negou a informação. Na nossa última conversa fui bem clara na pergunta e ela respondeu que não podia ser obrigatório pois eles tinham perdido a casa, que era a base de tudo e que os tinham tirado de onde eles eram nascidos e criados, demonstrando consciência sobre seu direito à moradia. Porém ao fim da conversa ela reclamou que ia à reunião porque era obrigada e não fazia os cursos profissionalizantes oferecidos lá pois ninguém pagava ela por este tempo dispendioso. Deduzi que não estava claro se a participação no curso era mesmo voluntária e não compromete seu direito à moradia. Desconfiei que as agentes de saúde pudessem manipular estas informações, ou mesmo deixar esta dúvida no ar para que as famílias frequentassem o curso. Como a ausência de recurso é comumente lida como ignorância, as agentes da saúde, assistentes sociais e psicólogas se voltam para

"problemas" de conduta deste grupo, para dar conta de uma agenda de políticas públicas na área da saúde, assistência social e planejamento urbano. Como explica Cristina Dias da Silva "a especificidade dos corpos é percebida como ausência de recursos em lugar do reconhecimento de diferenças"(no prelo). A autora trata especificamente da saúde indígena mas podemos aproveitar sem prejuízo à semelhança do fenômeno social da autoridade benevolente. Silva explica como se constrói uma autoridade benevolente quando tais agentes têm que cumprir determinadas funções nos corpos desse grupo, valorizando o corpo doente, a existência biológica, em detrimento da uma existência política. Em analogia ao corpo doente, no caso da saúde indígena, podemos pensar aqui em termos de famílias desalojadas:

> A hierarquia social é um aspecto evidente na consolidação das relações no interior das equipes de saúde. A contribuição aqui pretendida foi pensar o conceito de biolegitimidade como um conceito capaz de operar simultaneamente uma ordem de valores e uma hierarquia de poderes, lançando luz sobre o problema da mediação cultural ou da interculturalidade em saúde como um paradigma que carrega em si os princípios de uma autoridade benevolente. (SILVA, no prelo)

Isto porque havia alguma eficácia nessa comunicação, ou falta de, que parecia vincular o direito à casa e a presença no curso, isto vindo de profissionais públicos que buscavam essa legitimidade. Percebi que Sueli tinha umas falas que buscavam valorizar o serviço prestado, "é importante pra você ter meio de convivência no prédio, ter união" e também mencionou o fato de disponibilizarem psicólogo de graça. Perguntei se elas podiam ter atendimento individual e ela disse que não, pra isso teria de pagar. A função do psicólogo era oferecer palestras para esta nova vida no prédio, de forma coletiva, que foi apresentada como uma oportunidade imperdível chamada de "psicólogo gratuito".

CONCLUSÃO

A relação do poder público com a comunidade no ato de atender à demanda local de uma rua nos fornece elementos para analisar o uso feito da lógica da dádiva na manutenção de desigualdades. A proposta de barganha usa uma prática comum para as pessoas da Grota mas dá muito pouco de contrapartida, tendo a autoridade benevolente se afirmado no fim do percurso. O atraso na obra esperada por estas famílias é, sem contar os 30 anos de espera da rua, 5 anos de construção atrasada do prédio. Os casos de clientelismo do mutirão para o manilhamento beneficiou algumas famílias em detrimento de outras, usando para isso o bem público, que poderia ter beneficiado à todos. Como em Souza Lima ainda, fica evidente a relação da prática tutelar com o clientelismo:

> O exercício real e cotidiano de tal poder conduz na direção oposta: numa certa dimensão, o ato de tutelar implica estabelecer vínculos próximos aos do clientelismo e da patronagem, à exceção de que na relação tutelar, menos que uma relação diádica e de matiz extremamente pessoalizado, o Estado como ideia, e por vezes como rede de agências interdependentes, é um mediador fundamental, um tertius necessário ao estabelecimento desse vínculo de submissão/proteção. Se o tutor tem como encargo instruir, ele age simultaneamente de modo a se eternizar na posição de fonte última de autoridade, da transmissão dos conhecimentos e dos modos corretos de vivenciar o pertencimento a uma comunidade mais abrangente. Representando "O Estado" como centro exemplar e imagem de totalização, o tutor opera, no plano local, como um pequeno régulo, já que a malha dessa forma burocrática, voltada à expansão soberana e liberadora dos sertões, deixa-a bastante livre em suas pontas em face dos centros decisórios das políticas nacionais. (LIMA, 2013, p. 785)

Os moradores, em suma, participam deste jogo, numa coerção para prestar serviço público informalmente, aceitam receber materiais públicos para fins privados e ao mesmo tempo se sentem injustiçados pela divisão desigual das benesses e dos serviços. Como prossegue o referido autor "se os vínculos de submissão existem e se reproduzem, desdobrando-se no tempo, a agência própria dos tutelados está sempre presente, mesmo que não considerada (p.785)". Como trata-se de uma forma historicamente estabelecida de concessão de benefícios aos pobres, a dádiva aqui ganha um caráter político de estereotipar a comunidade – como se a reciprocidade tivesse uma relação necessária e causal com a pobreza ou com os pobres. Os mecanismos de poder que aparecem cotidianamente nestas situações podem ser percebidas como política da diferença, aqui usada não para construir equidade mas para manter desigualdades. Isto porque essas diferenças são lidas numa perspectiva hierarquizada, no caso da pobreza, como ignorância, incapacidade, incomplacência, imaturidade. Produz-se a crença de que, assim como os povos indígenas, em Cristina Dias e em Souza Lima, os pobres "são necessitados de ação pedagógica, de correção em seus maus usos e costumes, e de ser conduzidos à civilização (LIMA, 2013, p.786)".

Minha análise sobre a Grota considera, além das entrevistas durante o campo, memórias de minha vida no lugar e isto, feito com certo cuidado, me permite observar as transformações ocorridas. Então, metodologicamente, se assemelha à etnografias que focam as mudanças sociais, especialmente nas sociedades modernas e complexas onde o fluxo de mudança é intenso. Por exemplo, o trabalho do antropólogo britânico Max Glukman "Análise de uma situação na Zululândia Moderna (1987[1958]), onde a partir de uma situação, a inauguração da ponte, ele capta a complexidade das relações e as transformações ao longo de 18 meses de campo, inclusive comparando situações entre si. Meu foco não está nestas transformações e sim em explorar mesmo o modo de vida do lugar a partir da teia da dádiva. Entretanto, durante as análises dos dados, minhas

memórias (especialmente no período de 2001 à 2009) muitas vezes não coincidiam com o modo de vida atual, o que me fez considerar as transformações, explicitando-as e buscando uma explicação possível para elas. É possível apontar possibilidades e produzir algum conhecimento sobre isto.

As principais mudanças, sobretudo na prática de trocas, que eu descrevo ao longo do trabalho, é a intensidade que elas tinham quando eu morava lá e que se perdeu. As mulheres se reuniam "religiosamente" nos finais de semana para trocar as coisas que tinham ganhado de suas patroas ou adquirido em outras trocas fortuitas. Outra característica marcante desta época era a presença de alimentos de cesta básica nas trocas: arroz, feijão, óleo e açúcar.

É neste sentido que aponto algumas transformações, como a distribuição de água, na qual também houve um afrouxamento na vigília, já que menos famílias dependem exclusivamente da mina porém a mina continua permeando as relações de amizades e conflitos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Já que, por questões culturais e porque estamos de nossos lugares confortáveis, naturalizamos pequenas práticas diante das populações destituídas, gostaria de propor ao leitor o seguinte exercício de reflexão: Qual a possibilidade de se estabelecer essa relação entre poder público diante de uma comunidade da classe média em serviços de infraestrutura? Isso nos ajuda a estranhar a legitimação das desigualdades quando a intenção da administração pública é levar melhorias para as periferias. A naturalização de que os pobres têm a função social de oferecer aos outros e a si mesmos esse tipo de serviço braçal.

À primeira vista, todos os elementos dos dados nos levaria a crer que nessa história a circulação de riquezas trazidas pelo poder público se fez presente bem ao modo como a comunidade a realiza, com a singela diferença de trazer para o rol de coisas e pessoas que circulam, o poder público. Porém gostaria que isso nos auxiliasse a partir da dádiva para pensar o que não é dádiva, reconhecendo o caráter tutelar, clientelista e explorador da relação estabelecida entre poder público e comunidade, onde se ausenta alguns elementos e ethos caros ao Dom Ritual. Alguns deles são a simetria, o vínculo e a circulação de poder (a interdependência faz às vezes de operar na cura da desigualdade). Como disse Mauss "não é no cálculo das necessidades individuais que se encontrará a melhor economia" (2013, p.30).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MARTINS, Paulo Henrique. “A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social.” Petrópolis: Vozes (2002).

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. São Paulo, Editora Cosac Naify[1924-25] 2013

LIMA, A.C.S. O exercício de Tutela sobre os povos indígenas. Revista de Antropologia, v.55, n. 2, 2013

GRAEBER, David. Debt: the first 5.000 years. Brooklyn, N.Y. : Melville House, 2011

GRAEBER, David. David Graeber: “a maneira mais simples de desobedecer ao mundo financeiro é recusar pagar as dívidas.”. In: Portal Anarquista, (Entrevista concedida à Agnès Rousseaux em 2012) 2014. Disponível em: https://colectivolibertarioevora.wordpress.com/2014/01/17/david-graeber-a-maneira-mais-simples-de-desobedecer-ao-meio-financeiro-e-recusar-pagar-as-dividas/ Acesso em 09/03/2016.

CHAVES, Christine de Alencar. Festas na política Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Ed. Dumará, 2003

CAILLÉ, Alain. GRAEBER, David. Introdução IN: MARTINS, Paulo H. (Org) A dádiva entre os modernos. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2002. p. 17-31

CAILLÉ, Alain. Antropologia do Dom: o terceiro paradigma. Patrópolis, RJ. Ed. Vozes, 2002

GODBOUT, Jacques. Homo donator versus homo oeconomicus In: In: MARTINS, Paulo H. (Org) A dádiva entre os modernos. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002. p.63 – 98

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 082. Food matters in Anthropology: debates, limits and challenges

SOMOS O QUE COMEMOS? CONSUMO, CULTURA E HÁBITOS ALIMENTARES DE JOVENS ALAGOANOS[1]

Gessika Cecília Carvalho
Instituto Federal de Alagoas

Carlos Alexsandro de Carvalho Souza
Universidade Federal de Sergipe

Resumo

Este trabalho objetiva conhecer quais são e como se formam os hábitos alimentares dos jovens alagoanos, identificando suas percepções sobre alimentação e os fatores que interferem em suas escolhas alimentares. Para tal pesquisa foram aplicados questionários com alunos do Instituto Federal de Alagoas. Percebeu-se que a maior parte dos jovens vê a alimentação a partir da função biológica, no entanto ressaltam outras dimensões do ato de comer, como trazer prazer e felicidade ou acalmar e aliviar o estresse. Os jovens fazem outras coisas enquanto comem, mas costumam fazer as refeições na mesa e com a família. A grande maioria costuma almoçar e jantar todos os dias, mas pouco mais da metade janta ou consome lanches diariamente. Grande parte ressaltou que sua alimentação mudou ao longo do tempo e que o enfrentamento de problemas afeta diretamente na sua alimentação. Notou-se, ainda, que existe preocupação com a procedência do alimento que consome, tanto é que a maioria dos jovens considera sua alimentação como regular.

Palavras-chave: Alimentação. Hábitos alimentares. Jovens. Consumo.

ARE WHE WHAT WE EAT? CONSUMPTION, CULTURE AND EATING HABITS OF YOUNG PEOPLE FROM ALAGOAS

Abstract

This work aims to know what they are and how they form the eating habits of young people from Alagoas, identifying their perceptions about food and the factors that interfere in their food choices. To that research, questionnaires were applied with the Federal Institute of Alagoas. It was noticed that most young people see the food from the biological function, however, they point out other dimensions of the act of eating, as bringing joy and happiness or calming down and relieving stress. They do other things while eating, but usually, make meals on the table and with their family. The vast majority normally have lunch and dine every day, but a little

[1] Este trabalho é fruto de pesquisa realizada através do PIBIC (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica e em Desenvolvimento Tecnológico e Inovação – IFAL/CNPq/FAPEAL) com a participação de alunos do curso técnico em Agroindústria.

more than half have dinner or consume snacks daily. Great part pointed out that their food has changed over time and the confrontation of problems affects directly on their eating. It was noted that there is concern about the origin of the food that is consumed, so much so that most of the young people consider their eating as regular.

Keywords: Eating. Eating habits. Young people. Consumption.

1 INTRODUÇÃO

O ato de se alimentar é habitual a todos os homens, "de tudo o que os seres humanos têm em comum, o mais comum é que precisam comer e beber" (SIMMEL, 2004, p. 160). Embora unifique os sujeitos, para além da dimensão biológica, comer traz consigo aspectos simbólicos, como identidades sociais e culturais; regionalismos; hábitos específicos de grupos, classes e segmentos sociais; condição social; memória familiar, dentre outros.

Nessa perspectiva, para Simmel (2004), a alimentação tem caráter social, pois estar junto (ou em torno) do alimento traz a perspectiva de socialização e comunhão;

> O incomensurável significado sociológico da refeição está contido na possibilidade de pessoas que não partilham interesses específicos se encontrarem para uma refeição em comum – possibilidade que se funda no primitivismo e, portanto, na trivialidade do interesse material. (SIMMEL, 2004, p. 160).

Tal caráter social, para Carneiro (2003), envolve diversos aspectos, como políticos, religiosos, sexuais, afetivos, éticos e estéticos. Logo, na perspectiva que a alimentação humana perpassa a dimensão biológica, mas envolve também os aspectos sociais, culturais, políticos e econômicos, percebe-se assim a existência de diversos sistemas alimentares.

> Na constituição desses sistemas, intervêm fatores de ordem ecológica, histórica, cultural, social e econômica que implicam representações e imaginários sociais envolvendo escolhas e classificações. Assim, estando a alimentação humana impregnada pela cultura, é possível pensar os sistemas alimentares como sistemas simbólicos em que códigos sociais estão presentes atuando no estabelecimento de relações dos homens entre si e com a natureza. (MACIEL, 2005, p. 49).

Por esse viés, a alimentação se transforma em objeto de estudo das mais diversas áreas, como a Antropologia, a Sociologia, a Filosofia e as Ciências Sociais e Econômicas, na compreensão dos papeis que a comida ocupa na organização social, entendendo que a comida relaciona-se com a coesão do grupo familiar, com a sociabilidade, com a escolha e obtenção de alimentos, com a etnicidade, com as relações de gênero, entre outras. Além disso, Elias (1994), nessa mesma perspectiva, ressalta que nesse processo há construção de costumes e que o refinamento dos hábitos e costumes é fator de poder e distinção social.

Sejam as escolhas modernas ou tradicionais, o comportamento relativo à comida liga-se diretamente ao sentido que conferimos a nós mesmos e à nossa identidade social.

Desse modo, práticas alimentares revelam a cultura em que cada um está inserido, visto que comidas são associadas a povos em particular (BRAGA, 2004, p. 39); logo, no que se refere aos hábitos alimentares, estes têm raízes profundas na identidade social dos indivíduos.

Mead e Guthe (1945) citados por Garine (1995, p. 130) definiram os hábitos alimentares como o "estudo dos meios pelos quais os indivíduos ou grupos de indivíduos, respondendo a pressões sociais e culturais, selecionam, consomem e utilizam porções do conjunto de alimentos disponíveis". Assim, as escolhas alimentares podem estar relacionadas a diversos fatores, como sociais, econômicos e culturais. Dessa forma, as práticas alimentares de um indivíduo podem refletir os hábitos do grupo social de que faz parte, e assim tais hábitos podem variar de cultura para cultura. Além disso, a família tem um papel fundamental nesse processo, pois durante a socialização assimilam-se costumes e hábitos que dificilmente são mudados (GARINE, 1995). Citando Shack (1995), Garine confirma que

> [...] a preferência alimentar não é individual. Independentemente da óbvia necessidade de manter a saúde física, considerações relacionadas com a etnicidade, status e prestígio, capacidade econômica, aceitação dentro de grupos sociais ou religiosos particulares, esnobismo alimentar, pressão publicitária e ajustes psicológicos são todos eles aspectos da cultura que desempenham papéis importantes na determinação das preferências alimentares. (GARINE, 1995).

Visto dessa forma, o ato de se alimentar não se restringe à satisfação de necessidades biológicas, mas denota funções sociais e simbólicas. E, no contexto de modernidade em que estamos inseridos, as modificações no estilo de vida influenciam nos hábitos alimentares e mudam também as formas de consumo. Bauman (2008) chama atenção para a ideia de uma sociedade de consumidores, e não propriamente uma sociedade de consumo, porque a ênfase recai no estatuto atribuído aos indivíduos e seus processos de diferenciação social, e não no ato isolado do consumo. Ou seja, para o autor, a sociedade de consumidores revela um processo estrutural de classificação dos indivíduos a partir do valor simbólico de suas práticas de consumo. Assim, "o consumo é algo ativo e constante em nosso cotidiano e nele desempenha um papel central como estruturador de valores que constroem identidades, regulam relações sociais, definem mapas culturais." (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2009, p. 8).

Além disso,

> Consumir, seja para fins de satisfação de "necessidades básicas" e /ou "supérfluas" – duas categorias básicas de entendimento da atividade de consumo nas sociedades ocidentais contemporâneas – é uma atividade presente em toda e qualquer sociedade humana (BARBOSA, 2004, p. 7).

O interesse sociológico pelo consumo como um tema em si mesmo ocorreu a partir da década de 1980, originando-se em duas pressuposições teóricas: 1. "o reconhecimento de que o consumo é central no processo de reprodução social de qualquer sociedade, ou seja: todo e qualquer ato de consumo é essencialmente cultural" (BARBOSA, 2004, p. 13); 2. caracterização da sociedade moderna contemporânea como uma sociedade de consumo; nessa perspectiva

> (...) o consumo está preenchendo, entre nós, uma função acima e além daquela de satisfação de necessidades materiais e de reprodução social comum a todos os demais grupos sociais. Significa admitir, também, que ele adquiriu na sociedade moderna contemporânea uma dimensão e um espaço que nos permitem discutir através dele questões acerca da natureza da realidade (BARBOSA, 2004, p.14).

No que se refere aos hábitos alimentares, Bourdieu (1983) também nos traz uma contribuição importante nessa reflexão. Quanto aos hábitos alimentares de diferentes classes sociais, percebem-se também diferenças no que concerne ao acesso e valorização diferenciados dos alimentos entre os agentes sociais. Essas diferenciações estão de acordo com os *habitus* e com a identidade social do grupo. Nessa perspectiva, o capital econômico permite a compra de determinados alimentos, o capital simbólico posiciona o indivíduo em determinado lugar do grupo e também o faz acessar determinados alimentos, e o capital cultural permite-o apreciar os alimentos de maneira diferenciada.

Bleil (1998, p. 5) apresenta em seus estudos uma pesquisa de Baas, Wakefield e Kolasa (1979) que aponta vinte usos diferentes para a alimentação na sociedade moderna: 1) Satisfazer a fome e nutrir o corpo; 2) Iniciar e manter relações pessoais e de negócios; 3) Demonstrar a natureza e a extensão das relações sociais; 4) Propiciar um foco para as atividades comunitárias; 5) Expressar amor e carinho; 6) Expressar individualidade; 7) Proclamar a distinção de um grupo; 8) Demonstrar pertencer a um grupo; 9) Reagir ao stress psicológico ou emocional; 10) Significar status social; 11) Recompensas ou castigos; 12) Reforçar a autoestima e ganhar reconhecimento; 13) Exercer poder político e econômico; 14) Prevenir, diagnosticar e tratar enfermidades físicas; 15) Prevenir, diagnosticar e tratar enfermidades mentais; 16) Simbolizar experiências emocionais; 17) Manifestar piedade ou devoção; 18) Representar segurança; 19) Expressar sentimentos morais; 20) Significar riqueza. Destes, apenas um se refere à nutrição, o que reforça a perspectiva de que a alimentação – e também o consumo – tem natureza social, perpassando a dimensão biológica, sendo influenciada por diversos fatores e tendo um papel fundamental na construção de identidades. Assim, o problema de pesquisa que se apresentou foi: Quais são e como se formam os hábitos alimentares dos jovens alagoanos e que fatores interferem em suas escolhas alimentares?

Esta pesquisa apoiou-se na necessidade de compreensão e problematização dos hábitos alimentares dos jovens alagoanos, bem como de identificar que fatores influenciam nas suas escolhas alimentares; visto que, conforme Maciel (2005, p. 49), "Se comer é uma necessidade vital, o quê, quando e com quem comer são aspectos

que fazem parte de um sistema que implica atribuição de significados ao ato de se alimentar".

Isso posto, compreende-se que a alimentação tem papel fundamental na organização social dos grupos, pois "quer se trate de atividades de produção, de distribuição, de preparação, de consumo, ela é um objeto crucial do saber socioantropológico". (POULAIN, 2013, p.730). Além disso, quando o ser humano se alimenta, natureza e cultura se integram na construção de identidades sociais e culturais.

2 OBJETIVOS

2.1 Objetivos gerais

Conhecer quais são e como se formam os hábitos alimentares dos jovens alunos alagoanos, identificando suas percepções sobre alimentação e os fatores que interferem em suas escolhas alimentares.

2.2 Objetivos específicos

- Conhecer os hábitos alimentares dos jovens alagoanos;
- Identificar como se formam os hábitos alimentares dos jovens alagoanos;
- Compreender os fatores (sociais, econômicos, culturais) que interferem nas escolhas alimentares;
- Analisar as percepções dos jovens sobre alimentação.

3 METODOLOGIA

Como primeira forma de coleta de dados realizamos uma pesquisa bibliográfica e exploratória sobre o assunto. Em seguida, foram aplicados questionários com alunos do Instituto Federal de Alagoas dos campi Murici e Maragogi. O questionário apresenta-se como uma "técnica de investigação composta por um número mais ou menos elevado de questões apresentadas por escrito às pessoas, tendo por objetivo o conhecimento de opiniões, crenças, sentimentos, interesses, expectativas, situações vivenciadas etc." (GIL, 1999, p. 128).

A escolha por tal opção metodológica se deve à possibilidade de atingir um maior número de pessoas, por permitir uma maior liberdade nas respostas, em razão do anonimato, e ainda por garantir maior segurança aos sujeitos pesquisados devido ao fato de as respostas não serem identificadas (MARCONI; LAKATOS, 2003).

Assim, para fins desse estudo foi aplicado um questionário com perguntas abertas e fechadas para os alunos do curso de Agroecologia do Instituto Federal de Alagoas dos campi Murici (117 alunos) e Maragogi (98 alunos), totalizando 215 alunos. A escolha dos referidos campi se deu a partir da necessidade de uma perspectiva comparativa dos hábitos alimentares, já que os dois municípios se localizam em distintas regiões do estado de Alagoas, Zona da Mata e Litoral respectivamente. Já a seleção do curso de Agroecologia se deu pela necessidade de identificar como os alunos percebem a questão não somente da produção, mas também do consumo, de alimentos e sua relação com o meio ambiente.

Para a análise dos dados foi utilizada a análise de conteúdo, que constitui

> [...] um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando a obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens (BARDIN, 1995, p. 42).

Nessa perspectiva, a análise de conteúdo busca descrever e interpretar sistematicamente o conteúdo existente em documentos e textos, seja de forma qualitativa ou quantitativa, reinterpretando e compreendendo os significados que vão além de uma leitura simples e comum.

4 ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

4.1 Resultados Campus Murici

A maior parte dos respondentes foi do sexo feminino (53,8%). As idades variam entre 14 e 23 anos, com destaque entre 16 e 18 anos (58,8%).

Questionados sobre o que é alimentação, 55,3% disseram que a alimentação satisfaz uma necessidade ou função biológica. 14% acreditam que a alimentação representa cuidado com o corpo e um estilo de vida saudável e 9,6% acreditam que é para fornecer energia. 13,2% não souberam responder a esse questionamento.

Em relação à importância do alimento, 41,2% dos alunos disseram que o alimento é para nutrir o corpo e se manter vivo. Ainda 27,2% disseram que é importante para o desenvolvimento físico e saudável e para 9,6% a única importância é fornecer energia. Um percentual expressivo, de 15,8%, não soube responder a essa questão.

Perguntados se a alimentação tem outra função além da necessidade biológica, 63,2% afirmaram que sim, e dos que afirmaram 48,5% relataram que a outra função é trazer prazer e felicidade. 16,7% disseram que é para se manter saudável e para 13,6% é para ganhar massa muscular, peso e energia.

Os alunos também foram questionados se em casa fazem outras coisas enquanto comem. Assim, 85,8% afirmaram que sim, e apenas 14,2% disseram que não. Dos que afirmaram, 76,2% mexem no celular, 72,3% assistem televisão, 30,7% ficam no computador e 28,7% estudam.

72,1% dos informantes costumam fazer as refeições na mesa, e destes 76,9% fazem as refeições com a família. Além disso, 68,9% fazem as refeições no sofá e 46,7% no quarto.

Quanto aos hábitos alimentares, 60,7% dos alunos pesquisados tomam café da manhã todos os dias. Geralmente nos finais de semana tomam café mais tarde. Os alimentos mais consumidos são pães, bolachas, café e frutas. A escolha desses alimentos se dá porque gostam, porque alguém de casa prepara ou por questão de praticidade. Mas, quanto ao que gostariam de comer, eles relataram frutas e bolos.

No que concerne ao almoço, 88% almoçam todos os dias e os horários de almoço são similares durante a semana e nos finais de semana. Os alimentos mais consumidos são arroz, feijão, carnes e macarrão. A escolha desses alimentos se dá porque alguém de casa prepara e porque gostam. Já quanto ao que gostariam de comer no almoço foram relatadas lasanha e macarronada.

A respeito do jantar, 83,2% relataram que jantam todos os dias e os horários de almoço são similares durante a semana e nos finais de semana. Os alimentos mais consumidos no jantar são cuscuz, tubérculos, carnes e pão. A escolha desses alimentos se dá porque alguém de casa prepara e porque é o que gostam. Já quanto ao que gostariam de comer foram ressaltadas pizza e lasanha.

Dos alunos pesquisados, 62,8% lancham todos os dias. Os alimentos mais consumidos na hora do lanche são biscoitos, bolachas, frutas e salgados. A escolha desses alimentos se dá porque gostam e porque o preparo é mais rápido. Já os alimentos que gostariam de comer nos lanches são frutas, salgados e chocolates.

Dentre os questionamentos estava se os alunos costumam comer fora de casa. Assim, 73,2% responderam que costumam comer fora de casa. Destes, a maior parte -62,7% – come na escola durante a semana.

Boa parte dos alunos afirmou que sua alimentação mudou de quando era criança para agora (68,2%), sendo que uns disseram que antes eram mais saudáveis, e outros afirmaram que atualmente são mais saudáveis.

As comidas preferidas dos alunos pesquisados são lasanha, pizza e macarronada. Estes justificam suas escolhas porque gostam ou consideram essas comidas como boas ou gostosas. A maioria dos alunos (34,5%) come esses alimentos uma vez no mês.

Os alunos também foram questionados se o fato de passarem por problemas familiares ou outros tipos de problemas afetam sua alimentação. Assim, 41,8% responderam afirmativamente. Dentre esses a maior parte ficam sem vontade de comer.

Apenas 27,4% dos alunos afirmaram que tem ou já tiveram alguma doença ou transtorno relacionado à comida. Dentre estes, foram mencionados obesidade (25,9%), bulimia (22,6%), colesterol alto (18,5%) e gastrite (14,8%).

58,2% dos alunos informaram que se preocupam com a procedência do alimento que consomem. Isso se justifica, principalmente, pela preocupação com a saúde e com a higiene.

Por fim, 53,5% dos pesquisados acreditam que tem uma alimentação regular, e isso é explicado porque consideram a alimentação saudável e balanceada, e ainda porque alguma das refeições não é saudável.

4.2 Resultados Campus Maragogi

A maior parte dos respondentes é do sexo masculino (57,1%). As idades ficam entre 15 e 22 anos, com uma concentração maior entre 16 a 18 anos (70,7%).

Quando questionados sobre o que é alimentação, 59,4% disseram que a alimentação é algo que satisfaz uma necessidade ou função biológica, 9,4% acreditam que deve estar interligada ao cuidado com o corpo, a uma vida saudável e de qualidade, e apenas 8,3% acreditam que é para fornecer energia. Convém ressaltar que 20,8% não souberam responder a esse questionamento.

Em relação à importância do alimento, 58,9% dos alunos disseram que o alimento é para nutrir o corpo e para se manter vivo. Ainda 15,8% disseram que é importante para o desenvolvimento físico e saudável e para 9,5% a única importância é fornecer energia. Um percentual expressivo, de 14,7%, não soube responder a essa questão.

Perguntados se a alimentação tem outra função além da necessidade biológica, 63,3% afirmaram que sim, e dos que afirmaram 47,9% relataram que a outra função é trazer prazer e felicidade. 16,7% disseram que é para se manter saudável e para 10,4% é para ter mais energia no dia a dia.

Os alunos também foram questionados se em casa fazem outras coisas enquanto comem. Assim, 91,7% afirmaram que sim, e apenas 8,3% disseram que não. Dos que afirmaram, 78,7% mexem no celular, 70,8% assistem televisão, 33,7% estudam e 32,6% ficam no computador.

74,7% dos informantes costumam fazer as refeições na mesa, e destes 63,6% fazem as refeições com a família. Além disso, 71,9% fazem as refeições no sofá e 28,1% no quarto.

Quanto aos hábitos alimentares, apenas 40,8% dos alunos pesquisados tomam café da manhã todos os dias. Geralmente nos finais de semana tomam café mais tarde. Os alimentos mais consumidos são pães, bolachas e café. A escolha desses alimentos se dá

porque gostam, por questão de praticidade ou porque alguém de casa prepara. Mas, quanto ao que gostariam de comer, eles relataram frutas e bolos.

No que concerne ao almoço, 82,5% almoçam todos os dias e durante a semana almoçam mais tarde que nos finais de semana. Os alimentos mais consumidos são arroz, feijão, carnes e macarrão. A escolha desses alimentos se dá porque gostam, porque é bom ou porque faz bem a saúde. Já quanto ao que gostariam de comer no almoço foram relatadas lasanha e macarronada.

A respeito do jantar, 83,2% relataram que jantam todos os dias e nos finais de semana o jantar é realizado mais tarde, entre 18 e 23 horas. Os alimentos mais consumidos no jantar são tubérculos, cuscuz e pão. A escolha desses alimentos se dá porque gostam, porque é bom, ótimo, gostoso e porque faz bem à saúde/ é saudável. Já quanto ao que gostariam de comer foram ressaltadas lasanha e pizza.

Dos alunos pesquisados, 57,4% lancham todos os dias. Os alimentos mais consumidos na hora do lanche são biscoitos, bolachas, salgados e frutas. A escolha desses alimentos se dá porque gostam, porque é bom, ótimo, gostoso, e saudável. Já os alimentos que gostariam de comer nos lanches são frutas e salgados.

Dentre os questionamentos estava se os alunos costumam comer fora de casa. Assim, 64,1% responderam que costumam comer fora de casa. Destes, a maior parte -75% – come na escola durante a semana.

Boa parte dos alunos afirmou que sua alimentação mudou de quando era criança para agora (65,9%), sendo que uns disseram que antes eram mais saudáveis, e outros afirmaram que atualmente são mais saudáveis.

As comidas preferidas dos alunos pesquisados são lasanha, pizza e macarronada. Estes justificam suas escolhas porque consideram essas comidas como boas ou gostosas. A maioria dos alunos (40,6%) come esses alimentos uma vez no mês.

Os alunos também foram questionados se o fato de passarem por problemas familiares ou outros tipos de problemas afetam sua alimentação. Assim, 42,7% responderam afirmativamente. Dentre esses a maior parte ficam sem vontade de comer, porém outros acabam comendo mais.

Apenas 17,8% dos alunos afirmaram que tem ou já tiveram alguma doença ou transtorno relacionado à comida. Dentre estes, foram mencionados gastrite e obesidade (28,6% cada), colesterol alto (21,4%) e bulimia (14,3%).

54,8% dos alunos informaram que se preocupam com a procedência do alimento que consomem. Isso se justifica, principalmente, pela preocupação com a saúde e por almejarem uma alimentação de melhor qualidade.

Por fim, 56,5% dos pesquisados acreditam que tem uma alimentação regular, e isso é explicado porque consideram que alguma das refeições não é saudável.

4.3 Discussões sobre o Campus Murici e o Campus Maragogi

Objetivando conhecer quais são e como se formam os hábitos alimentares dos jovens alunos alagoanos, identificando suas percepções sobre alimentação e os fatores que interferem em suas escolhas alimentares, esse estudo encontrou muitas similaridades entre os dois grupos pesquisados: os alunos do Instituto Federal de Alagoas de dois campi distintos, Murici e Maragogi. Apesar de residirem e estudarem em regiões diferentes do estado de Alagoas, Zona da Mata e Litoral, os alunos compartilham dos mesmos hábitos e das mesmas preocupações no que concerne à alimentação.

Questionados sobre alimentação, a maior parte dos alunos considera que a alimentação satisfaz a necessidades biológicas, bem como assinalam que a importância do alimento é para o indivíduo se manter vivo, nutrir o corpo e desenvolver-se de forma saudável. Contudo, quando perguntados se consideram que a alimentação tem outro papel além da nutrição do corpo, a maior parte dos alunos apontou que a comida traz prazer e felicidade, confirmando os apontamentos de Bleil (1998, p. 5), que traz em seus estudos uma pesquisa de Baas, Wakefield e Kolasa (1979) apontando usos diferentes para a alimentação na sociedade moderna, sendo que apenas um deles se refere à nutrição, confirmando a perspectiva de que a alimentação tem natureza social, sendo influenciada por diversos fatores e tendo um papel fundamental na construção de identidades.

Os hábitos alimentares desses jovens envolvem fazer outras coisas enquanto comem, principalmente usar o telefone celular e ver TV; embora a maioria expressiva tenha ressaltado que faz as refeições na mesa e em família. Esse cenário pode demonstrar a fragmentação do vínculo familiar, pois o momento da alimentação, para Simmel (2004), tem caráter social já que estar em torno do alimento traz a perspectiva de socialização e comunhão, bem como pode propiciar a coesão familiar. Além disso, a família detém um papel importantíssimo na socialização e assimilação de costumes e hábitos.

Quanto à alimentação diária, os pesquisados almoçam e jantam mais do que tomam café da manhã e lancham, bem como os horários das refeições são diferenciados entre a semana e o final de semana. Isso demonstra que os hábitos alimentares variam bastante, até porque percebemos também que a maioria dos alunos costuma comer fora de casa, principalmente na escola, e estes destacaram mudanças nos hábitos e escolhas alimentares de quando crianças para agora.

Embora mencionem alimentos que consideram saudáveis na sua rotina alimentar, essa escolha ocorre, principalmente, porque alguém de casa prepara os alimentos; inclusive, quando questionados sobre o que gostariam de comer, foram mencionados alimentos de alto valor calórico e que não são saudáveis.

Os alunos apontaram que, ao passar por problemas (familiares ou de outros tipos), sua alimentação é afetada, principalmente ficando sem vontade de comer. Ainda

percebemos na pesquisa a preocupação dos alunos com a procedência do alimento que consomem, principalmente pela preocupação com a saúde e com as questões de higiene.

Por fim, chama atenção que a maior parte dos alunos pesquisados considera sua alimentação como regular, mas, quando questionados porque assim a consideram, a justificativa para isso é porque percebem que alguma das refeições que fazem não é saudável e um número significativo não soube explicar.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse estudo permitiu conhecer, refletir, compreender e problematizar a cultura alimentar e as práticas alimentares de jovens estudantes do Instituto Federal de Alagoas, trazendo elementos para análise do ato de comer e da alimentação ultrapassando a função biológica, e revelando aspectos sociais, culturais, regionalismos, condição social, dentre outros.

No contexto em que estamos inseridos, as modificações no estilo de vida influenciam nos hábitos alimentares e mudam também as formas de consumo. Assim, apesar de residirem em regiões distintas do estado de Alagoas, os hábitos dos jovens são muito similares: consideram a alimentação como algo que satisfaz a necessidades biológicas, mas que também deve trazer prazer e felicidade; fazem outras coisas enquanto comem, mesmo que tendo um momento com a família e na mesa para a alimentação; almoçam e jantam mais do que tomam café da manhã e lancham; costumam comer fora de casa; a escolha dos alimentos se deve à preparação por alguém da casa; têm preferência por alimentos mais calóricos e menos saudáveis; preocupam-se com a procedência do alimento que consomem; bem como consideram sua alimentação como regular. Tudo isso pode ser compreendido no contexto de hábitos específicos de grupos e de identidade regional e geracional

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA, L. *Sociedade de consumo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo.* Lisboa: Edições 70, 1995.

BAUMAN, Z. *Globalização:* as consequências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BAUMAN, Z. *Vida para consumo*: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BLEIL, S. I. O padrão alimentar ocidental: considerações sobre a mudança de hábitos no Brasil. *Revista Cadernos de Debate*, v. VI, p. 1-25, 1998.

BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico*. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, Renato (org.) *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

BRAGA, V. Cultura Alimentar: contribuições da antropologia da alimentação. *Saúde em Revista,* Piracicaba, 2004.

CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. (Orgs.). *Antropologia e Nutrição*: um diálogo possível. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005.

CARNEIRO, H. *Comida e sociedade*: uma história da alimentação. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2003.

CASCUDO, C. *História da Alimentação Brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.

DAMATTA, R. Sobre o simbolismo da comida. *Correio da Unesco*, 15(7):21-23, 1987.

DESJEUX, D. *O consumo*: abordagens em ciências sociais. Maceió: Edufal, 2011.

DOUGLAS, M.; Isherwood, B. *O mundo dos bens*: por uma antropologia do consumo. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador:* uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

FRANCO, Ariovaldo. *De caçador a gourmet*: uma história da gastronomia. Brasília, Thesaurus Editora, 1995.

FREYRE, G. *Açúcar:* uma sociologia do doce com receitas de bolos e doces do Nordeste brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GARINE, I. Los aspectos socioculturales de la nutrición. In: CONTRERAS, J. *Alimentacíon y cultura:* necessidades, gustos y costumbres. Barcelona: Universidade de Barcelona, 1995.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1991.

GIL, A. C. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura:* um conceito antropológico. 15 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2002.

LAVILLE, C.; Dione, J. *A construção do saber*: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas. Porto Alegre: Artmed; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

MACIEL, M. E. Identidade Cultural e Alimentação. In: CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. (Orgs.). *Antropologia e Nutrição*: um diálogo possível. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005.

MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. *Fundamentos de Metodologia Científica*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

POULAIN, J P. *Sociologias da alimentação*. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

SIMMEL, G. Sociologia da refeição. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 33, jan/jun.2004. p. 159-166.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 034. Art of living: Anthropological perspectives on tastes, desires and pleasures

TRANSFORMAÇÕES GERACIONAIS NAS PRÁTICAS ALIMENTARES DE FAMÍLIAS EM ASSENTAMENTOS DE ALAGOAS[1]

Gessika Cecília Carvalho
Instituto Federal de Alagoas

Carlos Alexsandro de Carvalho Souza
Universidade Federal de Sergipe

Resumo

Na atualidade, um dos temas mais estudados é a mudança nos padrões de consumo alimentares e seus efeitos para a população e para a sociedade. Nessa perspectiva, o presente trabalho objetiva compreender as mudanças ocorridas no consumo de alimentos entre membros de diferentes gerações das famílias em assentamentos de Alagoas, buscando apreender os fatores que interferem nas práticas alimentares e como se dá o processo de formação dos hábitos alimentares, considerando as mudanças no contexto econômico e de desenvolvimento local. Para tal, foi utilizada como metodologia a realização de entrevistas semiestruturadas com famílias assentadas. Observou-se que os informantes apontam a alimentação sempre relacionada aos aspectos biológicos, apesar da menção à questão da renda familiar e da ajuda aos que não têm acesso à comida. As refeições são feitas com todos os familiares no mesmo cômodo e não fazem outras coisas enquanto comem. Foram ressaltadas mudanças significativas na alimentação de quando eram crianças para a atualidade, principalmente no que concerne ao acesso aos produtos e às questões de saúde. O preparo e a escolha dos alimentos sempre ficam a cargo das mulheres, que aprenderam com suas mães e repassam apenas às filhas. As famílias plantam alimentos variados para seu consumo e o excedente também é comercializado. Também foi percebido que há troca de sementes e mudas entre os assentados.

Palavras-chave: Consumo. Hábitos alimentares. Famílias. Assentamentos.

GENERATIONAL TRANSFORMATIONS IN THE FOOD PRACTICES OF FAMILIES IN SEATINGS OF ALAGOAS

Abstract

Today, one of the most studied themes is the change in food consumption patterns and their effects on the population and for the society. In this perspective, the present work aims to

[1] Este trabalho é fruto de pesquisa realizada através do PIBIC (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica e em Desenvolvimento Tecnológico e Inovação – IFAL/CNPq/FAPEAL) com a participação de alunos dos cursos técnicos em Agroecologia e em Agroindústria.

understand the changes in food consumption among members of different generations of families in the settlements of Alagoas, seeking to seize the factors that affect food practices and how the process of formation of the eating habits, considering the changes in the economic environment and local development. To that, the methodology was semi-structured interviews with settled families. It was observed that the informers always point to eating related to biological aspects, despite the mention of the issue of family income and help those who do not have access to food. Meals are made with all family members in the same room and they do other things while eating. Significant changes in diet were observed when they were children, especially regarding access to products and health issues. The preparation and choice of food are always the responsibility of women, who have learned from their mothers and pass on only to their daughters. Families plant a variety of foods for consumption and the surplus is also marketed. It was also noticed that there is an exchange of seeds and seedlings among the settlers.

Keywords: Consumption. Eating habits. Families. Settlements.

1 INTRODUÇÃO

O ato de se alimentar é habitual a todos os homens, "de tudo o que os seres humanos têm em comum, o mais comum é que precisam comer e beber" (SIMMEL, 2004, p. 160). Embora unifique os sujeitos, para além da dimensão biológica, comer traz consigo aspectos simbólicos, como identidades sociais e culturais; regionalismos; hábitos específicos de grupos, classes e segmentos sociais; condição social; memória familiar, dentre outros.

Nessa perspectiva, para Simmel (2004), a alimentação tem caráter social, pois estar junto (ou em torno) do alimento traz a perspectiva de socialização e comunhão;

> O incomensurável significado sociológico da refeição está contido na possibilidade de pessoas que não partilham interesses específicos se encontrarem para uma refeição em comum – possibilidade que se funda no primitivismo e, portanto, na trivialidade do interesse material. (SIMMEL, 2004, p. 160).

Tal caráter social, para Carneiro (2003), envolve diversos aspectos, como políticos, religiosos, sexuais, afetivos, éticos e estéticos. Logo, na perspectiva que a alimentação humana perpassa a dimensão biológica, mas envolve também os aspectos sociais, culturais, políticos e econômicos, percebe-se assim a existência de diversos sistemas alimentares.

> Na constituição desses sistemas, intervêm fatores de ordem ecológica, histórica, cultural, social e econômica que implicam representações e imaginários sociais envolvendo escolhas e classificações. Assim, estando a alimentação humana impregnada pela cultura, é possível pensar os sistemas alimentares como sistemas simbólicos em que códigos sociais estão presentes atuando no estabelecimento de relações dos homens entre si e com a natureza. (MACIEL, 2005, p. 49).

Por esse viés, a alimentação se transforma em objeto de estudo das mais diversas áreas, como a Antropologia, a Sociologia, a Filosofia e as Ciências Sociais e Econômicas, na compreensão dos papeis que a comida ocupa na organização social, entendendo que a comida relaciona-se com a coesão do grupo familiar, com a sociabilidade, com a escolha e

obtenção de alimentos, com a etnicidade, com as relações de gênero, entre outras. Além disso, Elias (1994), nessa mesma perspectiva, ressalta que nesse processo há construção de costumes e que o refinamento dos hábitos e costumes é fator de poder e distinção social.

Sejam as escolhas modernas ou tradicionais, o comportamento relativo à comida liga-se diretamente ao sentido que conferimos a nós mesmos e à nossa identidade social. Desse modo, práticas alimentares revelam a cultura em que cada um está inserido, visto que comidas são associadas a povos em particular (BRAGA, 2004, p. 39); logo, no que se refere aos hábitos alimentares, estes têm raízes profundas na identidade social dos indivíduos.

Mead e Guthe (1945) citados por Garine (1995, p. 130) definiram os hábitos alimentares como o "estudo dos meios pelos quais os indivíduos ou grupos de indivíduos, respondendo a pressões sociais e culturais, selecionam, consomem e utilizam porções do conjunto de alimentos disponíveis". Assim, as escolhas alimentares podem estar relacionadas a diversos fatores, como sociais, econômicos e culturais. Dessa forma, as práticas alimentares de um indivíduo podem refletir os hábitos do grupo social de que faz parte, e assim tais hábitos podem variar de cultura para cultura. Além disso, a família tem um papel fundamental nesse processo, pois durante a socialização assimilam-se costumes e hábitos que dificilmente são mudados (GARINE, 1995). Citando Shack (1995), Garine confirma que

> [...] a preferência alimentar não é individual. Independentemente da óbvia necessidade de manter a saúde física, considerações relacionadas com a etnicidade, status e prestígio, capacidade econômica, aceitação dentro de grupos sociais ou religiosos particulares, esnobismo alimentar, pressão publicitária e ajustes psicológicos são todos eles aspectos da cultura que desempenham papéis importantes na determinação das preferências alimentares. (GARINE, 1995).

Visto dessa forma, o ato de se alimentar não se restringe à satisfação de necessidades biológicas, mas denota funções sociais e simbólicas. E, no contexto de modernidade em que estamos inseridos, as modificações no estilo de vida influenciam nos hábitos alimentares e mudam também as formas de consumo. Bauman (2008) chama atenção para a ideia de uma sociedade de consumidores, e não propriamente uma sociedade de consumo, porque a ênfase recai no estatuto atribuído aos indivíduos e seus processos de diferenciação social, e não no ato isolado do consumo. Ou seja, para o autor, a sociedade de consumidores revela um processo estrutural de classificação dos indivíduos a partir do valor simbólico de suas práticas de consumo. Assim, "o consumo é algo ativo e constante em nosso cotidiano e nele desempenha um papel central como estruturador de valores que constroem identidades, regulam relações sociais, definem mapas culturais." (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2009, p. 8).

Além disso,

> Consumir, seja para fins de satisfação de "necessidades básicas" e /ou "supérfluas" – duas categorias básicas de entendimento da atividade de consumo nas sociedades ocidentais contemporâneas – é uma atividade presente em toda e qualquer sociedade humana (BARBOSA, 2004, p. 7).

O interesse sociológico pelo consumo como um tema em si mesmo ocorreu a partir da década de 1980, originando-se em duas pressuposições teóricas: 1. "o reconhecimento de que o consumo é central no processo de reprodução social de qualquer sociedade, ou seja: todo e qualquer ato de consumo é essencialmente cultural" (BARBOSA, 2004, p. 13); 2. caracterização da sociedade moderna contemporânea como uma sociedade de consumo; e nessa perspectiva

> (...) o consumo está preenchendo, entre nós, uma função acima e além daquela de satisfação de necessidades materiais e de reprodução social comum a todos os demais grupos sociais. Significa admitir, também, que ele adquiriu na sociedade moderna contemporânea uma dimensão e um espaço que nos permitem discutir através dele questões acerca da natureza da realidade (BARBOSA, 2004, p.14).

No que se refere aos hábitos alimentares, Bourdieu (1983) também nos traz uma contribuição importante nessa reflexão. Quanto aos hábitos alimentares de diferentes classes sociais, percebem-se também diferenças no que concerne ao acesso e valorização diferenciados dos alimentos entre os agentes sociais. Essas diferenciações estão de acordo com os *habitus* e com a identidade social do grupo. Nessa perspectiva, o capital econômico permite a compra de determinados alimentos, o capital simbólico posiciona o indivíduo em determinado lugar do grupo e também o faz acessar determinados alimentos, e o capital cultural permite-o apreciar os alimentos de maneira diferenciada.

Bleil (1998, p. 5) apresenta em seus estudos uma pesquisa de Baas, Wakefield e Kolasa (1979) que aponta vinte usos diferentes para a alimentação na sociedade moderna: 1) Satisfazer a fome e nutrir o corpo; 2) Iniciar e manter relações pessoais e de negócios; 3) Demonstrar a natureza e a extensão das relações sociais; 4) Propiciar um foco para as atividades comunitárias; 5) Expressar amor e carinho; 6) Expressar individualidade; 7) Proclamar a distinção de um grupo; 8) Demonstrar pertencer a um grupo; 9) Reagir ao stress psicológico ou emocional; 10) Significar status social; 11) Recompensas ou castigos; 12) Reforçar a autoestima e ganhar reconhecimento; 13) Exercer poder político e econômico; 14) Prevenir, diagnosticar e tratar enfermidades físicas; 15) Prevenir, diagnosticar e tratar enfermidades mentais; 16) Simbolizar experiências emocionais; 17) Manifestar piedade ou devoção; 18) Representar segurança; 19) Expressar sentimentos morais; 20) Significar riqueza. Destes, apenas um se refere à nutrição, o que reforça

a perspectiva de que a alimentação – e também o consumo – tem natureza social, perpassando a dimensão biológica, sendo influenciada por diversos fatores e tendo um papel fundamental na construção de identidades. Assim, o problema de pesquisa que se apresentou foi: Quais são as mudanças ocorridas no consumo de alimentos entre membros de diferentes gerações das famílias em assentamentos e que fatores interferem em suas escolhas e práticas alimentares?

Esta pesquisa apoiou-se na premissa de que é importante conhecer, compreender e problematizar a cultura alimentar, os hábitos e as práticas alimentares, os fatores que influenciam as escolhas alimentares e as formas de produção de alimentos na agricultura familiar; visto que, conforme Maciel (2005, p. 49), "Se comer é uma necessidade vital, o quê, quando e com quem comer são aspectos que fazem parte de um sistema que implica atribuição de significados ao ato de se alimentar".

Além disso, quando o ser humano se alimenta, natureza e cultura se integram na construção de identidades sociais e culturais. Isso posto, compreende-se que a alimentação tem papel fundamental na organização social dos grupos, pois "quer se trate de atividades de produção, de distribuição, de preparação, de consumo, ela é um objeto crucial do saber socioantropológico". (POULAIN, 2013, p.730).

Acrescenta-se a isso que este estudo é de fundamental importância porque o alimento é um dos grandes intermediários da relação que se estabelece entre o homem e a natureza, indo além do produzir para o comer e acentuando as relações que se colocam com a natureza no processo de produção de alimentos.

2 OBJETIVOS

2.1 Objetivo geral

Compreender as mudanças ocorridas no consumo de alimentos entre membros de diferentes gerações das famílias em assentamentos de Alagoas, buscando apreender os fatores que interferem nas práticas alimentares e como se dá o processo de formação dos hábitos alimentares, considerando as mudanças no contexto econômico e de desenvolvimento local.

2.2 Objetivos específicos

- Conhecer os hábitos e práticas alimentares das famílias em assentamentos de Alagoas;
- Compreender os fatores (sociais, econômicos, culturais) que interferem nas práticas alimentares das famílias;

- Analisar como se dá o processo de formação dos hábitos alimentares dos membros das famílias;
- Identificar os alimentos produzidos e consumidos pelas famílias, que são representativos da cultura alimentar da comunidade.

3 METODOLOGIA

Esta pesquisa é de cunho qualitativo, buscando-se informações sobre experiências, representações, opiniões e significados. Assim, como primeira forma de coleta de dados realizamos uma pesquisa bibliográfica e exploratória sobre o assunto. Em seguida, foram realizadas entrevistas com famílias em assentamentos de Alagoas. A entrevista é "uma forma de interação social. Mais especificamente, é uma forma de diálogo assimétrico, em que uma das partes busca coletar dados e a outra se apresenta como fonte de informação" (GIL, 1999, p. 117). Marconi e Lakatos (2003) mencionam que alguns autores apontam a entrevista "como o instrumento por excelência da investigação social" (MARCONI; LAKATOS, 2003, p. 196). Para fins desse estudo, foi utilizada a entrevista semi-estruturada, que consiste em uma "série de perguntas abertas, feitas verbalmente em uma ordem prevista, mas na qual o entrevistador pode acrescentar perguntas de esclarecimento" (LAVILLE; DIONE, 1999, p. 188).

As entrevistas foram realizadas com dez famílias do assentamento Cavaco, situado em União dos Palmares – AL. A escolha do assentamento se deu com base na proximidade do campus Murici, por ser um dos mais antigos do estado e pelo número de famílias com idades diferenciadas, o que permite analisar com maior fidedignidade as mudanças ocorridas no consumo de alimentos entre membros de diferentes gerações das famílias.

Para a análise dos dados foi utilizada a análise de conteúdo, que constitui

> [...] um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando a obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens (BARDIN, 1995, p. 42).

Nessa perspectiva, a análise de conteúdo busca descrever e interpretar sistematicamente o conteúdo existente em documentos e textos, seja de forma qualitativa ou quantitativa, reinterpretando e compreendendo os significados que vão além de uma leitura simples e comum.

4 RESULTADOS E DISCUSSÃO

No total foram realizadas dez entrevistas e a idade dos informantes varia de 44 a 74 anos de idade, sendo cinco mulheres e cinco homens. Eles têm entre seus componentes familiares que residem na casa de 2 a 8 pessoas, que são seus cônjuges, filhos e netos, com faixa etária dos primeiros meses de vida até aproximadamente os 70 anos de idade. Oito dos entrevistados residem no assentamento praticamente desde que nasceram e os dois outros há menos tempo.

Perguntados sobre o que é alimentação, as respostas sempre estavam relacionadas aos aspectos biológicos, como sobrevivência, manutenção da saúde física e mental, além de saciar a fome (necessidade biológica), como nos relatos do Informante 9: "*Alimentação é a base de tudo, o desenvolvimento humano depende muito da alimentação, então se nos alimentarmos de forma correta na verdade vamos ser um ser humano de uma boa qualidade de vida*" e do Informante 3: "*Alimentar é você comer, não quer dizer que muita comida é boa alimentação, o que vai importar não é a quantidade, mas a qualidade*".

Quando questionados sobre a importância do ato de se alimentar e se a alimentação tem outra função além das funções biológicas, foram ressaltados aspectos como os ligados à religião: "*É obra da natureza, são coisas que Deus manda, que nos dá saúde, nos dá o alimento*" (Informante 6); à solidariedade: "*Ajudar de vez em quando aquele que não tem*" (Informante 4); bem como relacionada à renda da família (ajudar nos custos da família). Dessa forma, o ato de comer envolve aspectos simbólicos como regionalismos, identidade e identificação, memória familiar, dentre outros aspectos sociais e culturais.

Os informantes também foram indagados se existe preocupação com a procedência dos alimentos consumidos diariamente. Assim, todos afirmaram que sim, como podemos perceber nas falas do Informante 1: "*(...) preocupa sim, mesmo vindo da cidade e a gente morando no sítio*"; do Informante 2: "*Eu gosto sempre de saber o que se está comprando, se é aquelas pessoas que estão vendendo natural, que vem do sítio*", do Informante 3: "*Na maioria das vezes sim, até produzimos muitas coisas no lote que serve pro consumo*" e ainda do Informante 9: "*Sim, porque hoje já existe a preocupação em relação ao agrotóxico, pois aí vem o desenvolvimento de várias doenças*".

Todos os informantes afirmaram que seus familiares fazem as refeições juntos e não realizam outras atividades enquanto comem. Essas refeições são feitas na cozinha ou na sala da casa. São comuns as conversas entre familiares nesses momentos, bem como serem feitas orações, como afirma o Informante 2: "*A hora da refeição pra mim é sagrado; cada refeição que eu faço pra mim é sagrado*". Podemos remeter esses hábitos na hora da refeição (de diálogo entre familiares e de ter um lugar específico para a alimentação) a Simmel (2004), para quem a alimentação tem caráter social já que estar em torno do alimento traz

a perspectiva de socialização e comunhão, bem como pode propiciar a coesão familiar. Além disso, a família detém um papel importantíssimo na socialização e assimilação de costumes e hábitos.

Quando perguntados sobre as refeições que são feitas diariamente, todos responderam que fazem as três básicas: café da manhã, almoço e jantar. Os informantes também disseram que, quando eram crianças, as refeições não eram as mesmas, seja por motivos financeiros ou de saúde. Isso fica exposto na fala do Informante 9: "*a grande diferença é que alguns tempos atrás as pessoas só se alimentavam na maioria das vezes com a própria agricultura que cultivava, o feijão, a farinha, o inhame, a batata doce, a macaxeira, e hoje existe outros alimentos para compor na mesa do agricultor*".

Nessa perspectiva, os entrevistados foram perguntados sobre os alimentos que consomem diariamente no café da manhã. Assim, na maioria foram mencionados tubérculos, cuscuz, bolachas, pães, frutas e café. Foi destacado que há muitas mudanças na alimentação de quando eram crianças para agora, como por exemplo, que antes tomavam bastante leite, pois as famílias possuíam uma vaca leiteira para alimentá-las, o café era "pisado" no pilão e comiam bolachas sem recheio. Além disso, foi ressaltado que a alimentação era mais saudável: "*(...) porque antes eram do roçado e hoje é tudo comprado*" (Informante 6).

Quanto ao almoço, os principais alimentos consumidos são feijão, arroz, macarrão, carne, farinha e salada. Já no jantar, foram mencionados bolachas, sopas, tubérculos, pães, cuscuz e ovos. Nos lanches, os alimentos consumidos pelos informantes são sucos, bolachas, café, frutas, pães, bolos.

Nesse viés, percebemos transformações nos hábitos alimentares dos informantes, considerando as facilidades de acesso a alimentos industrializados e menos saudáveis, no entanto mantendo questões culturais e regionalismos. Assim, as práticas alimentares revelam a cultura em que cada um está inserido (BRAGA, 2004, p. 39) e as escolhas alimentares estão relacionadas a diversos fatores, como sociais, econômicos e culturais.

É preciso destacar que a figura feminina ("a chefa", "a dona da casa", "a chefe da cozinha") sempre está associada à escolha e à preparação dos alimentos e produtos consumidos pela família: "*O que ela fizer tá bem feito porque ela sabe o que é que eu gosto*" (Informante 4); "*Sou eu, a chefe, porque tá no meu controle, sou eu que cuido*" (Informante 9). Assim, são as mulheres que preparam e escolhem os alimentos, e estas aprenderam com as mães ou com outras mulheres da família e repassam para as descendentes. Isso remete a questões importantíssimas no que concerne a gênero e geração, que nesse contexto não mudaram, em que as mulheres devem se responsabilizar e ser responsabilizadas pelos afazeres domésticos. Logo, as falas dos informantes, dentro da perspectiva apontada por Bleil (1998, p. 5), que traz em seus estudos uma pesquisa de Baas, Wakefield e Kolasa

(1979) apontando usos diferentes para a alimentação na sociedade moderna, esse cenário demonstra a natureza e a extensão das relações sociais; é uma forma de expressão e amor carinho; e ainda simboliza experiências emocionais.

As famílias pesquisadas informaram que não costumam comer fora de casa e nem tinham esse costume quando crianças. Um hábito relatado pelos informantes é que nos dias de festas e em ocasiões especiais a alimentação é diferenciada, com o consumo de bebidas alcoólicas, churrascos, refrigerantes e bolos.

Segundo os informantes, as famílias assentadas realizam o plantio de alimentos como: macaxeira, batata, inhame, banana, feijão, milho e laranjas de vários tipos (inclusive demonstram preocupação em não utilizar agrotóxicos, pois pode trazer doenças). Todos os informantes e suas famílias consomem o que plantam e a maior parte deles afirmou que comercializa o excedente. Além disso, ressaltaram que aprenderam a plantar com os pais ou sozinhos, e que repassam o conhecimento para filhos, sobrinhos e vizinhos.

Dessa forma, através da alimentação natureza e cultura se integram na construção de identidades sociais e culturais; a alimentação tendo papel fundamental na organização social dos grupos, seja em atividades de produção, de distribuição, de preparação ou de consumo. O alimento, assim, é um dos grandes intermediários da relação que se estabelece entre o homem e a natureza, indo além do produzir para o comer e acentuando as relações que se colocam com a natureza no processo de produção de alimentos.

Alguns dos informantes também fazem processamento de alimentos, como doces, polpas caseiras, bem como armazenamento de grãos. No entanto, fazem apenas para seu próprio consumo e/ou compartilham com seus vizinhos. Além disso, algumas famílias trocam sementes e mudas, como por exemplo, sementes de milho, feijão, fava, inhame e macaxeira; demonstrando, assim, pertencimento a um grupo, unificando os sujeitos em hábitos específicos do grupo e trazendo partilha e comunhão; e ainda conferindo sentido e significado a si mesmo e à identidade social.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse estudo permitiu conhecer, refletir, compreender e problematizar a cultura alimentar e as práticas alimentares de famílias do Assentamento Cavaco, em Alagoas, trazendo elementos para análise do ato de comer e da alimentação ultrapassando a função biológica, e revelando aspectos sociais, culturais, econômicos, religiosos, políticos, afetivos e ecológicos.

Observou-se que os informantes apontam a alimentação sempre relacionada aos aspectos biológicos, apesar da menção à questão da renda familiar e da ajuda aos que não

têm acesso à comida. As refeições são feitas com todos os familiares no mesmo cômodo e não fazem outras coisas enquanto comem. Foram ressaltadas mudanças significativas na alimentação de quando eram crianças para a atualidade, principalmente no que concerne ao acesso aos produtos e às questões de saúde. O preparo e a escolha dos alimentos sempre ficam a cargo das mulheres, que aprenderam com suas mães e repassam apenas às filhas, e isso revela questões ainda pertinentes no que se refere a gênero e geração. As famílias plantam alimentos variados para seu consumo e o excedente também é comercializado. Também foi percebido que há troca de sementes e mudas entre os assentados. Tudo isso caracteriza identidade regional, pertencimento a um grupo, unificando os sujeitos em hábitos específicos do grupo e trazendo partilha e comunhão; e ainda conferindo sentido e significado a si mesmo e à identidade social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA, L. *Sociedade de consumo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo.* Lisboa: Edições 70, 1995.

BAUMAN, Z. *Globalização:* as consequências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BAUMAN, Z. *Vida para consumo*: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BLEIL, S. I. O padrão alimentar ocidental: considerações sobre a mudança de hábitos no Brasil. *Revista Cadernos de Debate*, v. VI, p. 1-25, 1998.

BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico*. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, Renato (org.) *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

BRAGA, V. Cultura Alimentar: contribuições da antropologia da alimentação. *Saúde em Revista,* Piracicaba, 2004.

CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. (Orgs.). *Antropologia e Nutrição*: um diálogo possível. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005.

CARNEIRO, H. *Comida e sociedade*: uma história da alimentação. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2003.

CASCUDO, C. *História da Alimentação Brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.

DAMATTA, R. Sobre o simbolismo da comida. *Correio da Unesco*, 15(7):21-23, 1987.

DESJEUX, D. *O consumo*: abordagens em ciências sociais. Maceió: Edufal, 2011.

DOUGLAS, M.; Isherwood, B. *O mundo dos bens*: por uma antropologia do consumo. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador:* uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

FRANCO, Ariovaldo. *De caçador a gourmet*: uma história da gastronomia. Brasília, Thesaurus Editora, 1995.

FREYRE, G. *Açúcar:* uma sociologia do doce com receitas de bolos e doces do Nordeste brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GARINE, I. Los aspectos socioculturales de la nutrición. In: CONTRERAS, J. *Alimentacíon y cultura:* necessidades, gustos y costumbres. Barcelona: Universidade de Barcelona, 1995.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1991.

GIL, A. C. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura:* um conceito antropológico. 15 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2002.

LAVILLE, C.; Dione, J. *A construção do saber*: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas. Porto Alegre: Artmed; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

MACIEL, M. E. Identidade Cultural e Alimentação. In: CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. (Orgs.). *Antropologia e Nutrição*: um diálogo possível. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005.

MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. *Fundamentos de Metodologia Científica*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

POULAIN, J P. *Sociologias da alimentação*. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

SIMMEL, G. Sociologia da refeição. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 33, jan/jun.2004. p. 159-166.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 146. Public Space, Conflicts and Morals

SOBRE AS CALÇADAS: A PRÁTICA DO SKATE NAS NOVAS CENTRALIDADES PAULISTANAS[1]

Giancarlo Marques Carraro Machado[2]
Universidade Estadual de Montes Claros

Resumo

A prática do skate de rua em São Paulo não se circunscreve apenas a imponentes espaços públicos que toleram uma confluência de práticas citadinas, a regiões onde ocupações populares são patentes, a equipamentos urbanos obsoletos e degradados e tampouco a contextos periféricos marcados por certas limitações urbanísticas. Ela ocorre na medida em que os *picos* – termo nativo que designa equipamentos urbanos (bancos, escadas, corrimãos etc.) onde são realizadas as manobras dos praticantes – são descobertos, utilizados e apropriados. Portanto, como os *rolês* para tais fins são intermitentes, a coexistência de disputas, negociações, subversões e intervenções se faz presente de maneira regular em incontáveis espaços da cidade, inclusive em áreas enobrecidas onde a presença, circulação e manobras dos skatistas são consideradas como incabíveis e, por vezes, repugnantes. É o que acontece, por exemplo, nas paisagens de poder do quadrante sudoeste paulistano, sobretudo nas principais avenidas que compõem as novas centralidades da cidade. Ao levar em conta tal contexto, a pesquisa se propõe a analisar os impactos da prática do skate nos limites da Avenida Faria Lima, a qual se situa numa área nobre de São Paulo, por meio da ocupação e transformação de um determinado espaço, nomeado pelos skatistas de "Beco do Valadão", em um pico que comporta manobras, sociabilidades e conflitos. A partir de uma abordagem etnográfica será revelado como jovens citadinos questionam premissas que permeiam lugares próprios marcados por esperadas univocidades e estabilidades por meio de suas artimanhas, percepções, maneiras e experiências e contribuem, assim, para a redefinição do espaço enquanto um lugar praticado com a apregoação de novas leituras e valores simbólicos.

Palavras-chave: Skate. Citadinidade. Cidade. Espaços urbanos. Antropologia Urbana.

[1] Este paper é derivado da tese de doutorado "A cidade dos picos: a prática do skate e os desafios da citadinidade", defendida em 2017 no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP) sob a orientação do Prof. Dr. José Guilherme Magnani. A pesquisa contou com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, processo 2012/23331-0).

[2] Doutor e mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social da Universidade Estadual de Montes Claros–MG (PPGDS/Unimontes) e do Departamento de Ciências Sociais da mesma instituição. É pesquisador do Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo (NAU/USP).

THE PRACTICE OF SKATEBOARDING IN THE NEW CENTRALITIES OF SÃO PAULO

Abstract

This paper explores the multiple configurations, distinct agencies, negotiations and contradictions which compose the fabric and fabrication of cities and urban lives. I particularly focus on the tactical negotiations developed by street skateboarders to overcome the restrictive urban policies in São Paulo city. I recognize tactics and strategies as powerful conceptual tools to analyses how the practice of street skateboarding involves struggles, resistances, transgressions, conflicts and negotiations, and different positions against the structures of power and control produced by urban government policies over the public areas. In other words, I examine how street skateboarders tactically resist certain urban planning and question some "strategic embellishments" of a metropolis managed by and for consumption interests. Thus, I contribute to urban anthropology studies by revealing how skateboarders – through their own perceptions, manners and experiences – creatively challenge the premises which permeate "proper places" marked by expected univocalities and stabilities. My study argues that those young dwellers produce new approaches and symbolic values which contribute crucially to the redefinition of public space as a "place practiced". The São Paulo of skateboarding, therefore, presents itself not as something finished and defined, but in permanent construction due to its relational and situational character.

Keywords: Skateboarding. Urbanity. City. Urban spaces. Urban Anthropology.

INTRODUÇÃO: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE AS NOVAS CENTRALIDADES PAULISTANAS

A prática do skate de rua não se circunscreve apenas a imponentes espaços públicos que toleram uma confluência de experiências citadinas, a regiões onde ocupações populares são patentes ou ainda a equipamentos urbanos obsoletos e degradados e tampouco a contextos periféricos marcados por certas limitações urbanísticas. Ela ocorre na medida em que os *picos* – termo nativo que designa equipamentos urbanos (bancos, escadas, corrimãos etc.) onde são realizadas as manobras dos praticantes – são descobertos, utilizados e apropriados (seja de modo efêmero ou mais duradouro)[3].

Como os *rolês* para tais fins são intermitentes[4], a coexistência de disputas, negociações, subversões e intervenções se faz presente de maneira regular em incontáveis espaços da cidade, inclusive em áreas enobrecidas onde a presença, circulação e manobras dos skatistas são consideradas como incabíveis e, por vezes, repugnantes.[5] É o que acontece, por exemplo, no quadrante sudoeste de São Paulo, sobretudo nas três principais avenidas

[3] Para uma discussão detida sobre a categoria pico, ver Machado (2014; 2017).
[4] Rolê é um termo nativo que designa formas de circulação pelos espaços urbanos amparadas por uma perspectiva citadina. Para mais detalhes, ver Machado (2014; 2017).
[5] Diversas outras pesquisas também já analisaram, em diferentes metrópoles do mundo, as repressões atribuídas à prática do skate quando realizada em áreas centrais. Para outras análises, ver Humphreys (1997), Borden (2001) e Nolan (2003).

que compõem as novas centralidades da cidade: Avenida Paulista, Avenida Faria Lima e Avenida Berrini.[6]

As avenidas em questão são gerenciadas a partir dos anseios que emergem da associação e disputa entre grupos corporativos, instituições privadas e poderes públicos.[7] Além de se constituírem como importantes centros financeiros, elas também são marcadas por muitas atrações, empreendimentos empresariais e ofertas de serviços. Ao longo de suas extensões e redondezas é possível encontrar museus, bares, cinemas, restaurantes, shoppings, clubes, estações de metrô, além de majestosas edificações verticais que abrigam sedes de bancos, empresas multinacionais e demasiados escritórios e salas comerciais. Os seus planejamentos foram assinalados por estratégias neoliberais com vistas a atender as demandas das centralidades das quais elas fazem parte. Em razão disso as avenidas tiveram as suas condições arquitetônicas e urbanísticas remodeladas a fim de assegurar segurança, limpeza e ordenamento espacial em seus limites. Essas prioridades ficam evidente em recentes políticas urbanas, como nas propostas de suas propagadas revitalizações.

Ao partir dos pressupostos de Zukin (2000) é possível considerar que as avenidas Paulista, Faria Lima e Berrini se transformaram, com efeito, em "paisagens de poder", ou seja, em paisagens marcadas por uma estética sintomática de certas pretensões políticas e econômicas.[8] Por esse ângulo, conforme assinalado por Rolnik e Frúgoli Jr. (2001), a implementação dessas novas territorialidades provocou deslocamentos de setores populares bem como um gradativo desaparecimento de certos espaços públicos articulados a um forte modelo de exclusão territorial. A fim de priorizar práticas de consumo, valorização de imóveis e circulação de capitais, as avenidas foram constituídas por diversos "enclaves fortificados" (Caldeira, 2000) detentores de uma série de dispositivos de controle que demarcam fronteiras físicas e simbólicas e que provocam impactos nos usos e apropriações citadinas de seus espaços. Desse modo tais "enclaves fortificados", expressos na forma de conjuntos de escritórios, shopping centers, escolas etc.,

> [...] partilham algumas características básicas. São propriedades privadas para uso coletivo e enfatizam o valor do que é privado e restrito ao mesmo tempo que desvalorizam o que é público e aberto na cidade. São fisicamente demarcados e isolados por muros, grades, espaços vazios e detalhes arquitetônicos. São

[6] É importante ressaltar que, de acordo com Frúgoli Jr. (2000, p .41), "a expansão da centralidade de São Paulo (assim como sua dinâmica metropolitana mais ampla) seria fruto de um processo excludente de concentração de investimentos públicos, de concentração de renda e de poder".

[7] Para considerações mais detalhadas sobre os processos que levaram tais avenidas a se constituírem como centralidades paulistanas, ver Frúgoli Jr. (2000). Um dos interesses de tal autor é reconstituir e analisar como a centralidade foi "redefinida, articulada e negociada pelos grupos sociais dominantes no período mais recente da vida urbana de São Paulo, comparando, numa perspectiva sincrônica, o contexto de três espaços significativos [...] cuja territorialidade se define a partir da conjunção particular de instituições e atores sociais" (Frúgoli Jr., 2000, p. 43).

[8] E ainda, segundo Zukin (2000, p. 106), a paisagem – como as das avenidas Paulista, Faria Lima e Berrini – "é uma poderosa expressão das restrições estruturais de uma cidade. Com frequência, o que observamos como paisagem – aquilo que é construído, escondido e que resiste – é uma paisagem de poder".

> voltados para o interior e não em direção à rua, cuja vida pública rejeitam explicitamente. São controlados por guardas armados e sistemas de seguranças, que impõem as regras de inclusão e exclusão. São flexíveis: devido aos seus tamanhos, às novas tecnologias de comunicação, organização do trabalho e aos sistemas de segurança, eles são espaços autônomos, independentes do seu entorno, que podem ser situados praticamente em qualquer lugar. (CALDEIRA, 2000, p. 258-259)

As paisagens das avenidas Paulista, Faria Lima e Berrini, as quais são gerenciadas como meras mercadorias, tentam mascarar desigualdades, segregações, violências e assimetrias de poder, condições que limitam o direito à cidade a determinados setores da população. Os "parceiros da exclusão", denominação proposta por Fix (2001) para designar as articulações entre capital e Estado que orientam certas políticas urbanas, vêm agindo nestes locais de modo a obliterar – e até mesmo reprimir – características fundamentais da vida citadina.[9] Dessa forma são criados diversos mecanismos para normatizar e ordenar as ocupações que se processam nas avenidas a fim de manter nelas uma coerência visual e espacial e um ambiente acolhedor sobretudo para profissionais do setor terciário, consumidores, turistas e grupos sociais mais privilegiados.[10] Por conseguinte são estabelecidos usos, funções, marcadores sociais e moralidades tidas como mais aceitáveis, ao passo que as que não se encaixam nas estratégicas pretensões são tratadas como desviantes, indisciplinadas e marginais e que por isso devem ser combatidas por estarem "fora do lugar"[11].

Os combates contra os "foras do lugar" cotidianamente acontecem nas "paisagens de poder" das centralidades paulistanas, no entanto, as suas ocorrências não reverberam que as estratégias empregadas em prol de comportamentos disciplinados e de uma civilidade consumista estejam sendo bem-sucedidas. Por mais que haja toda sorte de dispositivos

[9] Segundo Frúgoli Jr. (2000, p. 25) as novas centralidades paulistanas são cenários onde "articulam-se intervenções urbanas de caráter mais pontual, muito marcadas pela aliança entre interesses do capital e do poder público, num contexto de crise tanto da perspectiva modernista – que era a de tentar criar, com todas as contradições, soluções sociais de caráter abrangente – como do próprio poder público – basicamente sua incapacidade gradativa de investimentos sociais. Isso resulta em processos marcados por práticas excludentes, já que, entre outras coisas, tais intervenções estão sobretudo norteadas pelo mercado, tendo como público preferencial as classes médias e altas".

[10] Ao comparar a presença de trabalhadores e skatistas em "paisagens de poder", Howell (2001, p. 2) considera que "Um trabalhador de escritório contribui com seu trabalho e assegura o funcionamento da cidade; um trabalhador de escritório é produtivo. Um skatista, por outro lado, entra no caminho das pessoas e causa desgaste nos bancos; um skatista é destrutivo. Dado que o centro da cidade está planejado para o uso comercial, está claro por que o design do espaço deve considerar um trabalhador de escritório enquanto um membro do público e um skatista na condição de alguém incômodo" (Tradução minha). Portanto, a presença do trabalhador nesses espaços é vista como produtiva, ao passo que o skatista, bem como suas ações, é visto como destrutivo, sendo, por isto, passível de ser banido.

[11] É possível ponderar que os rótulos de "no" e "fora do" do lugar podem ser muito simplistas, visto que a transgressão é sutil e pode operar simultaneamente em múltiplas escalas. Alguns sentidos do skate, bem como espaços praticados, são tidos como mais legítimos que outros, assim, um skatista pode estar tanto "no lugar" como "fora do lugar" ao mesmo tempo. Isso revela os problemas e inconsistências na regulação do espaço público. A criação de uma perspectiva do que é certo e errado evoca a imposição de uma paisagem normativa, uma restrição das interpretações dos lugares.

de controle espalhados pelas avenidas Paulista, Faria Lima e Berrini, eles ainda assim não são suficientes para conter a presença daquelas pessoas que, sob certas óticas, são consideradas "indesejáveis". Moradores e artistas de rua, crianças pedintes, jovens arruaceiros, vendedores ambulantes, hippies, pichadores, usuários de drogas, assaltantes etc.: por meio de um olhar "de perto e de dentro" (Magnani, 2002) é possível constatar a assiduidade destes e de muitos outros citadinos que embaralham certos ordenamentos espaciais e moralidades públicas. Por meio do "vernacular" (Zukin, 2000, p. 106), eles resistem às restrições estruturais e as premissas esperadas pelos agentes e instituições responsáveis pelos gerenciamentos das avenidas e, mesmo desprovidos de poder, criam uma tensão que incomoda certas imposições que lhes são destinadas.

A prática do skate de rua também se faz presente com veemência nestes espaços enobrecidos de São Paulo. Embora as "paisagens de poder" estratifiquem atividades e dinâmicas relacionais, os skatistas se preocupam em ocupá-las em razão de suas centralidades na cidade, das experiências e desafios que elas propiciam e também por conta das tessituras de seus equipamentos urbanos.

Ao levar em conta tais contextos, este paper se propõe a analisar os impactos da prática do skate nos limites da Avenida Faria Lima, a qual se situa numa área nobre de São Paulo, por meio da ocupação e transformação de um determinado espaço, nomeado pelos skatistas de "Beco do Valadão", em um *pico* que comporta manobras, sociabilidades e conflitos. A partir de uma abordagem etnográfica será revelado como jovens citadinos questionam premissas que permeiam *lugares próprios* (Certeau, 2009) marcados por esperadas univocidades e estabilidades por meio de suas artimanhas, percepções, maneiras e experiências e contribuem, assim, para a redefinição do espaço enquanto um *lugar praticado* (Idem, 2009) com a apregoação de novas leituras e valores simbólicos.

BECO DO VALADÃO: REFÚGIO CITADINO NUMA PAISAGEM DE PODER

Além da utilização dos vários *picos* que surgiram após a reformulação das calçadas da Avenida Faria Lima, os skatistas ainda se apropriaram de uma rua que lhe é paralela e transformaram todo o seu espaço com uma série de intervenções. O local em questão é a Rua Matias Valadão, a qual era demasiada curta, sem saída, e que por isto contava apenas com um ponto de táxi em seu interior. Em decorrência desses aspectos, com a revitalização da avenida, o seu asfalto foi coberto por concreto armado, logo, ela passou a estar no mesmo nível das calçadas, condição que a colocou enquanto uma extensão das mesmas.

Livre de carros, com sombras e chão liso. Não custou para que diversos citadinos descobrissem a "nova" Rua Matias Valadão para deixarem nela as suas respectivas marcas.

As paredes dos muros que a cercam receberam grafites e pichações. Motoboys que atuam na Avenida Faria Lima eventualmente utilizam parte de seu espaço como estacionamento para motos. Já os skatistas fizeram do seu piso uma espécie de folha em branco que permite a inscrição de múltiplas técnicas corporais. Por se situar entre dois grandes prédios empresariais, a rua ganhou ainda a alcunha de *Beco do Valadão*, forma como é chamada pelos interlocutores da pesquisa.

Para torná-lo mais atrativo, alguns praticantes resolveram colocar em seu interior alguns materiais encontrados ao longo da Avenida Faria Lima. Lixeiras, placas de trânsito, pedaços de madeira, blocos de concreto, banco de carro, cofre, enfim, tudo aquilo que era descartado, tido para muitos como "lixo" ou "entulho", ganhava novas finalidades a partir da prática do skate. No entanto, algo que incomodava os skatistas era o fato de que a permanência desses obstáculos no beco nunca era definitiva. Da noite para o dia todos os seus investimentos e improvisações eram desmanchados por funcionários da prefeitura, policiais, guardas ou trabalhadores dos prédios do entorno. Era preciso, pois, resistir a fim de resguardar o espaço como um *pico* de skate.

Uma alternativa encontrada pelos frequentadores do *Beco do Valadão* foi a construção de obstáculos de concreto. Esta condição material os fixaria no chão e certamente dificultaria as suas retiradas por parte daqueles que tentavam coibir a prática do skate no local. O primeiro passo para tanto foi a instalação de um pequeno palco de cimento com cantoneira de ferro afixada em sua borda. O obstáculo permaneceu fixo no espaço, e os skatistas puderam utilizá-lo sem demais problemas. Ao perceberem a possibilidade, os frequentadores decidiram incrementar a construção de outros *picos*. Com o passar do tempo foram feitas, então, novas construções: uma leve inclinação que interliga o chão e a parede (chamada pelos skatistas de *wallride*), um palco largo para manobras de equilíbrios (chamado de *manual*) e ainda um palco curto, porém maior em altura se comparado aos demais, com a superfície de mármore propícia para a realização de manobras de deslize.

A construção dos obstáculos no *Beco do Valadão* foi feita de maneira autônoma e sem a autorização do poder público. Por não contar com o apoio de terceiros, os próprios skatistas que frequentam a Avenida Faria Lima elaboraram táticas com vistas a angariar dinheiro para a compra dos materiais usados nas obras. A principal delas foi o rateio – ou *caixinha*, na concepção dos interlocutores – dos valores estimados entre os principais frequentadores do local. Para efetivar a construção e a reforma dos obstáculos, eles também criaram um grupo de mensagens no aplicativo WhatsApp. A partir de tal mecanismo os skatistas combinavam *rolês*, agendavam a sua manutenção e compartilhavam demais informações pertinentes a tudo aquilo que acontecia no beco. Segundo informa Caíque Rodrigues, praticante amador oriundo da cidade de Taboão da Serra, cuja presença é assídua no local:

> Muitos moleques não estão trabalhando, ou a mãe não solta [o dinheiro], ou realmente não tem. Às vezes vêm de longe e só têm o dinheiro da passagem. Quanto à mão na massa, temos um grupo no WhatsApp, daí cola todo mundo com os materiais e mão na massa. E todo mundo faz. E a limpeza, fazemos direto. Aqui na Faria Lima temos muitos problemas com isto. Muitos dos próprios skatistas que *colam* lá, tem muita garrafa d'água, para muitos deles falta conscientização. E o lixo vai juntando, chega uma situação em que fica crítico. Aí junta garrafa d'água, papel de comida, saquinho de salgadinho, mais um monte de lixo que eu não sei de onde brota. Quando tem evento no Largo [da Batata] tem comida pra caramba, tem resto de comida, às vezes tem excremento de mendigo, tem cara do skate sem noção que urina ali no canto. Direto a gente compra vassoura, rodo, pá e dura cinco dias. E some. Alguém rouba. Já tivemos problemas de roubarem corrimão. Deixamos um acorrentado no poste, e sumiu. Um outro sumiu, mas depois apareceu. Mas a mobilização dos moleques é tudo via WhatsApp, e vamos indo assim. E está indo. (Caíque Rodrigues, skatista amador e publicitário, entrevista em 2015)

Os skatistas agenciam a apropriação do *Beco do Valadão* por meio de uma série de atitudes, entretanto, elas não são suficientes para conter outros interesses visados para o local. O estabelecimento de *food trucks* é um deles. A venda de comidas de rua tornou-se uma febre em São Paulo. Inúmeros carros adaptados passaram a circular pela cidade para oferecer guloseimas e bebidas dos mais variados tipos, sendo muitas delas divulgadas sob o rótulo de *gourmet*. O crescimento de tal empreendimento influenciou a aprovação de um projeto de lei municipal que regulamenta não apenas as suas atividades, mas também a ocupação das ruas e demais espaços públicos pelos carros.[12] Nesse sentido, por agora se configurar como uma extensão das calçadas da Avenida Faria Lima, onde impera um intenso fluxo de pessoas, já era previsível que a Rua Matias Valadão passasse a ser disputada por empresários ligados ao ramo, os quais vêm conseguindo, por vias legais, a autorização para estacionar *food trucks* e comercializar seus respectivos produtos no local.

Muitos skatistas ficaram incomodados com a ocupação de *food trucks* que passou a ocorrer diariamente no mesmo espaço em que eles se reuniam. Em suas perspectivas, os carros estacionados e o afluxo de pessoas no local atrapalhariam a prática nos *picos*. Os responsáveis pelos empreendimentos, em contrapartida, se amparavam na autorização formal obtida para utilizar o espaço, logo, prezavam apenas em oferecer boas condições aos seus clientes. Essas diferentes lógicas de apropriação revelaram, destarte, certos conflitos. O interlocutor Caíque Rodrigues relatou a seguinte situação:

> Um tempo atrás tivemos problemas com um dos donos dos *food trucks*. Ele vinha com uma van que tinha um engate, e ele estacionava nos fundos [do beco]. Aí [um *pico*] amanheceu com a pontinha do mármore quebrada. Daí fomos lá, conversamos com o cara, ele expôs a insatisfação com os skatistas. Ele disse que

[12] Em 26 de dezembro de 2013, o prefeito Fernando Haddad (PT) sancionou a Lei nº 15.947/2013, que dispõe sobre as regras para comercialização de alimentos em vias e áreas públicas e dá outras providências. Mais informações em: http://www.capital.sp.gov.br/portal/noticia/2218#ad-image-0.

> também tinha direito sobre o espaço, e que os caras não respeitavam, quando tinha cliente continuavam andando [de skate]. (Caíque Rodrigues, skatista amador e publicitário, entrevista em 2015)

A insatisfação era recíproca entre alguns skatistas e donos de *food trucks*. Os primeiros se posicionaram como protagonistas das transformações do *Beco do Valadão*, responsáveis por "dar vida" a uma área pouco utilizada da calçada, e que por isso também tinham o direito de se apropriarem quando e como bem entendessem do local. Contudo, a fim de evitar que os conflitos se potencializassem e prejudicassem a prática do skate, os skatistas se colocaram favoráveis ao estabelecimento de um consenso para a utilização do espaço:

> Mas a gente explicou para ele [dono de um *food truck*] que a gente queria apaziguar a história, que fosse um lugar compartilhado, que pudesse ter tanto o *food truck* lá vendendo, quanto os skatistas lá andando. A gente falou que faria umas placas de conscientização. Aí o cara ajudou a pagar a reforma do *pico*. (Caíque Rodrigues, skatista amador e publicitário, entrevista em 2015)

A partir de tais mediações os usos do *Beco do Valadão* passaram a ser menos conflituosos. Os skatistas fizeram algumas placas com orientações que pregavam a convivência harmoniosa com os demais usuários do local. Além disso, estabeleceram que o horário ideal para a prática fosse após as 18 horas, ou seja, quando as atividades dos *food trucks* já estivessem finalizadas. Com efeito, em vez de disputar o espaço, chegou-se ao consenso de que ele seria compartilhado.

A revista Vice fez uma matéria intitulada "Um point de skatistas na Faria Lima foi tomado pelos *food trucks*" com a pretensão de abordar diferentes posicionamentos relacionados às situações ocorridas no beco.[13] Segundo a reportagem escrita pela jornalista Anna Mascarenhas, a indisposição entre skatistas e donos de *food trucks* parece ter sido fruto de uma estratégia criada por agentes ligados a prédios comerciais vizinhos à Rua Matias Valadão, os quais fizeram uma mobilização para que o local recebesse a instalação de um *food park*, iniciativa que contribuiria para gentrificar a área e, consequentemente, repelir a prática do skate. O supervisor administrativo do Edifício Conselheiro Paranaguá, imóvel vizinho ao espaço em questão, em depoimento à jornalista evidenciou que a proposta do *food park* "foi maravilhosa, principalmente por 'retirar o barulho e a bagunça' dos skatistas do local". Ele acrescentou que "a Faria Lima é um cartão postal da cidade, não pode abrigar esse tipo de coisa" e que os frequentadores fazem diversas atividades na Rua Matias Valadão, como uso de drogas, sexo e até defecar. Por fim, quando questionado pela jornalista se ele já havia tentado um diálogo com os skatistas, o supervisor administrativo

[13] Mascarenhas, Anna. "Um point de skatistas na Faria Lima foi tomado pelos food trucks". Disponível em: http://www.vice.com/pt_br/read/um-point-de-skatistas-na-faria-lima-foi-tomado-pelos-food-trucks?utm_source=thumpfacebr. Acesso em 30/12/2015.

confessou que eles "são radicais... são jovens muito revoltados, não há diálogo", e que foram tentadas alternativas para barrar a prática do skate, como a solicitação para instalação de uma base da Polícia Militar ou da Guarda Civil Metropolitana.

Ao longo do trabalho de campo conversei com skatistas e alguns deles levantaram a suspeita de que certas pessoas ligadas aos prédios também tentaram sabotar os *picos* construídos no *Beco Valadão*. Esta constatação se deve a um fato que os deixou indignados. O mármore que compõe um dos principais obstáculos do local foi quebrado ao meio, no entanto, tal infortúnio não se deu pelo impacto das manobras realizadas, mas em razão de uma ação intencional provocada por alguém que dispunha de ferramentas específicas, como furadeira, pregos e martelo:

> Desta vez agora, o mármore amanheceu quebrado ao meio. Só que você junta as peças, você nota que tem um furinho. Como se alguém viesse com uma furadeira ou um prego... Então vimos que fomos sabotados. Eles viram o obstáculo que faria com que os skatistas parassem de andar. Eu acho que foram os caras dos prédios. Com o *food truck* a gente teve este problema, mas a gente foi lá, conversou com o cara, e ele disse ter problema apenas com os skatistas que não respeitavam. Aí não tivemos mais problemas com os caras do *food truck*. Problema é com os prédios ao lado. Eles reclamam que em horário comercial não dá para trabalhar. Eu sinceramente acho que o barulho atrapalha, mas, você está na Faria Lima! O barulho que tem aqui de carro, de ônibus, de buzina, de engarrafamento, é ensurdecedor. (Caíque Rodrigues, skatista amador e publicitário, entrevista em 2015)

A tentativa de arrebentar propositalmente o mármore foi em vão. Mesmo com o obstáculo danificado, os skatistas continuaram andando de skate no *Beco do Valadão*, esse refúgio citadino em meio a uma "paisagem de poder" detentora de uns dos metros quadrados mais caros de São Paulo. Lá eles se reúnem, se mantêm visíveis numa área enobrecida e expõem as desigualdades e discriminações a que estão sujeitos. E ainda trocam experiências, estabelecem formas de sociabilidade, fazem até churrascos e se dirigem para outros *picos* das redondezas – como os localizados no Largo da Batata ou na extensão da Avenida Faria Lima – que integram um "circuito" (Magnani, 2012) reconhecido no universo do skate como sendo característico da Zona Oeste paulistana.[14] Pode-se afirmar que a mobilização consiste, então, no que Certeau (2009, p.41) chamou de "maneiras de fazer", isto é, procedimentos cotidianos que são assumidos pela criatividade dispersa, tática e bricoladora de citadinos mesmo diante a determinados imperativos urbanos e seus respectivos dispositivos de controle.

[14] No entanto, o "circuito" não se restringe à Zona Oeste, visto que se estende para outras partes da cidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: QUANDO O SKATE CONSTRÓI A CIDADE

O skate "destrói", mas, de igual modo, também "constrói" a cidade. E ao moldarem e serem moldados por ela, os skatistas assinalam as marcas de suas experiências corporais em equipamentos urbanos dos mais variados tipos, formas e tamanhos. Pouco importa as suas condições materiais, os locais onde estão dispostos e tampouco os dispositivos que regulam os seus usos. Os contratempos se convertem em obstáculos que devem ser superados astutamente, nem que para isso eventualmente tenham que fugir da polícia, enfrentar seguranças, negociar com donos de food trucks, desrespeitar síndicos de prédios e até colocar a mão na massa a fim de construir novos picos ou corrigir as imperfeições daqueles que padecem pela falta de manutenção.

Os skatistas embaralham a almejada convivência ordenada e põe em suspensão certos "embelezamentos estratégicos" de uma cidade gerenciada como mercadoria e voltada para práticas de cidadania que são englobadas sobretudo por lógicas de consumo. Enfim, muitas vezes eles recusam a cidade tal como ela é. Concordo com o pressuposto de Manuel Delgado (2008) que afirma que o espaço público é o âmbito do jogo, da alteridade generalizada, onde os praticantes da sociabilidade urbana parecem experimentar certo prazer em fazer cada vez mais complexas as regras do contrato social ocasional e constantemente renovado a que se comprometem, como se as negociações intermináveis demorassem ao máximo a sua resolução, mantendo-se o maior tempo possível em estado de jogo. Essa generalização do jogo é, para tal autor, o que constitui a urbanidade, a qual, desse ponto de vista, produz e é produzida pelo street skate e por tantas outras práticas, discursos e representações.

A prática do skate estabelece, segundo Borden (2001), uma crítica performativa à forma como a cidade está consolidada. Isto revela que "nos últimos anos, vem se desenhando novas fronteiras sociais e territoriais, legais e políticas, seguindo os traços das mudanças engendradas pelos circuitos globalizados da economia urbana, bem como pelas redefinições dos modos de governo da cidade e seus espaços" (Telles, 2015, p.16).

Os skatistas não se deixam sucumbir pelas frivolidades do urbano tampouco ao gerenciamento da cidade enquanto mercadoria. Eles clamam pelo direito à cidade, pelo direito de se apropriarem de todas as suas partes, inclusive de terem acesso às suas centralidades em vez de se verem dispersos ou confinados em seus respectivos bairros e quebradas. Nas fissuras entre a casa, a rua (DaMatta, 1979) e o pedaço (Magnani, 2012), os skatistas garantem, ainda que de maneira efêmera, as suas vontades ao se digladiarem por aquilo que muitos outros citadinos nem sempre se interessam. É pelos picos, portanto, que a cidade é desestabilizada e reinventada. Ela torna-se um livro aberto e inconcluso para os skatistas a partir do qual eles podem não apenas produzir interpretações, mas também deixar suas próprias marcas sobre aquilo que já está escrito.

REFERÊNCIAS

BORDEN, Iain. *Skateboarding, space and the city: architecture and the body*. Berg, Oxford, 2001.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo, EDUSP, 2000.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, Editora Vozes, 2009, 16° ed.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

DELGADO, Manuel. *El animal público*. Barcelona, Anagrama, 2008, 5. ed.

FIX, Mariana. *Parceiros da exclusão: duas histórias de construção de uma "Nova Cidade" em São Paulo: Faria Lima e Água Espraiada*. São Paulo: Boitempo, 2001.

FRÚGOLI JR, Heitor. *Centralidade em São Paulo: trajetórias, conflitos e negociações na metrópole*. São Paulo, Cortez / Edusp, 2000.

HOWELL, Ocean. "The poetics of security: skateboarding, urban design, and the new public space". *Urban Action*, 2001, pp.64-86.

HUMPHREYS, Duncan. "Shredheads go mainstream? Snowboarding and alternative youth". *International Review for the Sociology of Sport*, v. 32, n. 2, pp. 147-160, 1997.

MACHADO, Giancarlo Marques Carraro. *De "carrinho" pela cidade: a prática do skate em São Paulo*. São Paulo: Editora Intermeios/FAPESP, 2014.

_____. *A cidade dos picos: a prática do skate e os desafios da citadinidade*. Tese (doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

MAGNANI, José Guilherme C. "De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 49, pp. 11-29, 2002.

_____. *Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisas em Antropologia Urbana*. São Paulo, Terceiro Nome, 2012.

MASCARENHAS, Anna. "Um point de skatistas na Faria Lima foi tomado pelos food trucks". *Revista Vice*. Disponível em: http://www.vice.com/pt_br/read/um-point-de-skatistas-na-faria-lima-foi-tomado-pelos-food-trucks?utm_source=thumpfacebr. Acesso em 30/12/2015.

NOLAN, Nicholas. "The ins and outs of Skateboarding and transgression in public space in Newcastle". *Australian Geographers*, v. 34, n. 3, pp. 311-327, 2003.

PREFEITURA DE SÃO PAULO. "Revitalização da Avenida Faria Lima tem acessibilidade e padronização de calçada". *Portal Prefeitura de São Paulo*. Disponível em: http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/calcadas/index.php?p=37451. Acesso em 09/12/2015.

_____. "Prefeito assina decreto que define regras para comida nas ruas da cidade". Secretaria Executiva de Comunicação da Prefeitura de São Paulo. Disponível em: http://www.capital.sp.gov.br/portal/noticia/2218#ad-image-0. Acesso em 09/12/2015.

ROLNIK, Raquel; FRÚGOLI JR., Heitor. "Reestruturação urbana da metrópole paulistana: a Zona Leste como território de rupturas e permanências". *Cadernos Metrópole*, São Paulo, n. 6, pp. 55-83, 2001.

TELLES, Vera da Silva. “Cidade: produção de espaços, formas de controle e conflitos”. *Revista de Ciências Sociais (UFC)*, v. 46, n. 1, pp. 16-42, 2015.

ZUKIN, Sharon. “Paisagens urbanas pós-modernas: mapeando cultura e poder”. In: ARANTES, Antonio A. (org.). *O espaço da diferença*. Campinas, Papirus, 2000, p. 80-103.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

MAKING THE ANTHROPOLOGY STRANGE: LEARNING WITH AMERINDIAN

Gicele Sucupira
Universidade Federal de Rondônia

Abstract

I present the challenges and concerns that emerged in the classes of Introduction to Anthropological Studies for indigenous students of the Intercultural Education Course of the Federal University of Rondônia. In the classroom, more than 8 amerindian groups from Amazon, in intensive classes. Discussions like alterity and ethnocentrism seemed to be commonplace. In anthropology, they seemed to be excellent practitioners. The relationship with some anthropologist was not distant Criticisms of these were diverse. Learning how the other says "other" or other words led us to endless questions. Impossible to do not question the "others" of the texts commonly used as an introduction to this academic discipline in Brazil. For those to whom spoke the texts of anthropology "we" and "they "in the texts were not those in the classroom, where everything makes things shrank and goes to latent anthropological exercise. In every phrase the estrangement of myself and the anthropology I had hitherto taught was inevitable. The questionings seemed to reflect their own questions.

Keywords: Amerindian, Learning, University.

O texto é um exercício prelimar de reflexão sobre as aulas de antropologia para estudantes representantes de povos ameríndios do Curso de Educação Intercultural em Rondônia.

O CURSO DE EDUCAÇÃO INTERCULTURAL EM RONDÔNIA

Em Rondônia há mais de 60 etnias que falam mais de 23 linguais e mais de 27 terras indígenas, algumas em processo de demarcação. O curso de Educação Básica Intercultural foi criado em 2009 na Universidade Federal de Rondônia. Sediado no Campus de Ji-Paraná, tem como o fim a formação de professoras(es) indígenas para atuação nas escolas das aldeias. Frequentaram e frequentam o curso em torno de 280 de mais de 30 etnias que vivem no estado de Rondônia e Noroeste do Mato Grosso: Aikaná, Amondawa, Arara

Karo, Arikapú, Cabixi, Cinta Larga, Cujubim, Gavião Ikolen, Djeoromitxi, Karipuna, Karitiana, Kaxarari, Kanoê, Makurap, Mamaindê, Migueleno, Negarotê, Oro At, Oro Mon, Oro Nao, Oro Eu, Cao Orowaoje Oro Waram, Oro Win, Purubora, Tupari, Sabane, Sakirabiat, Suruí Paiter, Uru eu Au Au e Zoró.

Esquecidos ou parcamente conhecidos pela etnologia da região e do Brasil, os povos indígenas que vivem em Rondônia têm sido "ameaçados de desaparecimento pelo violento processo colonizador na região, que ainda se faz sentir em múltiplos eventos e variados contextos." (VANDER VELDEN,2010: 132). As produções sobre estes ainda privilegiam as discussões sobre questões linguísticas de poucas etnias (VELDEN, 2010). Os raros trabalhos etnológicos se debruçam sobre os povos Wari (VILLAÇA, 2006), Karitiana (VANDER VELDEN, 2010a; ARAÚJO, 2015, CARLHO, 2015), Suruí Paiter (Mindlin, 1985), Gavião/ Ikolen (MINDLIN, 1985, FELZKE, 2017), Cinta-larga (JUNQUEIRA,1984/85), Zoró (1985, (BRUNELLI, 1986, 1987; DAL POZ, 1991, 2004), Uruéu-au-au (LEONEL, 1996, SIMONIAN, 1991), Wayuru (PINTO, 2009), Djeoromitxi (PINTO, 2014) e Arara (SANTOS, 2015) e Puruborá (MENEZES, 2016).

A DISCIPLINA DE INTRODUÇÃO À ANTROPOLOGIA

A Introdução aos Estudos Antropológicos é a primeira e única disciplina oferecida como componente obrigatório para o segundo período do Curso. Há, no entanto, outras disciplinas que se utilizam de inúmeros conceitos amplamente discutidos na antropologia e, portanto, podem acolher uma perspectiva antropológica.

No segundo período as turmas costumam ter entre 20 a 35 estudantes de diferentes idades e etnias. Em sala de aula foi possível ter estudantes que falavam mais de 10 línguas distintas e não se compreenderiam se não soubessem o português. Por conta dessa diversidade as aulas são em português, ao contrário de outros cursos interculturais como o da Mata Atlântica oferecido pela Universidade Federal de Santa Catarina.

A disciplina mantem a mesma ementa do projeto de criação do curso e tem a pretensão inexequível para suas 60 horas aulas de abordar os seguintes conteúdos:

> Conceitos de sociedade, cultura, etnia, classe social, comunidade. Conceito de organização social e econômica. Parentesco e organização sócio-econômica. Organizações sócio-econômicas de sociedades tribais. Exemplos de organizações sociais indígenas no Brasil: os Tupi, os Jê e os "outros".Dimensões históricas das organizações sócio-econômicas indígenas. Impactos, transformações e articulações das economias indígenas em suas relações com a ordem econômica da sociedade inclusiva. O que é "capitalismo"? Sociedades e economias camponesas. O que é campesinato indígena? Alguns exemplos e dimensões: a família, a "comunidade", a etnia e o território indígenas. As organizações sociais e econômicas indígenas em sua relação com o Estado: legado e presença do instituto da tutela. A busca e os

> sentidos da "autodeterminação" indígena. A Constituição de 1988 e a emergência do associativismo indígena. Território, sustentabilidade e políticas públicas. A emergência política do conceito de "sociedades tradicionais" e o seu impacto nas políticas públicas e projetos governamentais para povos indígenas. Estudo das culturas em algumas de suas manifestações: música, artes plásticas, educação física, teatro e rituais. Estudo de formas específicas de expressão artística, abordadas tanto através de uma contextualização em suas dimensões culturais, quanto em seus aspectos formais e técnicas. (Projeto Curricular Curso de Educação Intercultural, 2009)

Na bibliografia básica e complementar estão alguns textos comumente utilizados nas disciplinas de introdução à antropologia como A interpretação das culturas de Clifford Geertz, Relativizando: uma introdução à antropologia social de Roberto DaMatta, Antropologia Cultural de Franz Boas, além de outros textos como: Antropologia: uma introdução de Marina Marcone, Antropologia indígena: uma introdução de Carmen Junqueira, As estruturas elementares do parentesco de Claude Levi Strauss, Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola organizado por Aracy Lopes da Silva e por fim, o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas do MEC presente em todas as ementas do curso.

Antes de iniciar as aulas, no pouco tempo para o planejamento, juntei o máximo de materias possíveis: textos, vídeos, jogos e outras estratégias. Optei por não utilizar os textos sugeridos e não centralizar as aulas nos textos, contrariando a prática comum das aulas nos cursos de antropologia e ciências sociais ao mesmo tempo em que buscava "indigeniza-las", por meio da oralidade, experimentação...ou seja, por meio do que havia aprendido das pedagogias indígenas. É importante lembrar que os textos de introdução à antropologia ainda estão marcados pela visão coloniaslista e da superioridade branca, os pesquisadores de campo são quase brancos, geralmente do sexo masculino, e invariavelmente de uma cultura ocidental que criam a dicotomia eu e eles, nem sempre seguida pelos estudantes.

Durante o planejamento inúmeros questionamentos passaram a ocupar o meu pensamento: Se a antropologia aprendeu com os povos amerindies o que a antropologia poderia ensinar a eles? Por que, para que, o que os povos ameríndios podem aprender com a antropologia? Quais eram as suas demandas a respeito da antropologia? O que queriam aprender? Será que de fato queriam aprender antropologia?

Enfim, conclui que os questionamentos deveriam ser direcionadas aos estudantes e a minha primeira experiência seria o mais flexível que fosse possível para as aulas que ocupavam quatro horas diariamente por três semanas. No entanto, para começar as aulas antes de conhecer a antropologia, precisavamos nos conhecer.

A ALTERIDADE COMO RECURSO: BORRANDO AS FRONTEIRAS

Na tentativa de conectar esse momento inicial com a antropologia, adaptei uma atividade que já realizei no primeiros dia da muitas que ministrei: Como conhecer? Como conhecer alguém?Quais são os modos de conhecer? Chegamos juntos a várias possibilidades: ceirar, tocar, degustar, observar...conviver, conversar perguntar. Os estudantes então fizeram perguntas, se aceita por todos, era respondida por mim e por todos. A maioria das perguntas foram comuns como: idade, situação conjugal, filhos, procedencia...Outras perguntas foram feitas especificamente para mim: se eu gostava de trabalhar com indígenas, há quanto tempo trabalhava como indígenas…Havia, portanto, uma curiosidade intensa a meu respeito. Curiosidade que poderia ser relevante para ser explorada e transformada em possibilidade de aprendizado, afinal, eu era a diferente ali. Talvez não tão diferente como Anne-Meike Fechter (2013), uma alemã ensinando antropologia em uma universidade da Inglaterra.

O modo como os estudantes veem a professora em sala de aula pode ser pensado de modo semelhantes a modo que a pesquisadora é vista em campo, a questão etária, etnica e outras diferenças nfluenciam na maneira de conduzir a pesquisa e na maneira que pode ser conduzida a aula, se utilizada como recurso. A partir dessa comparação e outra a autora sugere que a sala de aula seja encara como um campo de pesquisa antropologica em que é possível traçar diversos paralelos. Eu, no entanto, não era a única diferente, não havia uma fronteira marcada entre mim e eles. Como já saliente, havia diferentes etnias. Era uma sala multietnica. A sala de aula, portanto, se tornou um espaço de encontro com o outro (FECHTER, 2013). A alteridade, nesse sentido, funcionou como recurso importante para o aprendizado da antropologia, principlamente, pelo fato da professora e estudantes ser outro, fato que nos fazia oscilar entre ignorancia e conhecimento, poderiamos alternadamente assumir o papel de informantes e pesquisadores de campo (FECHTER, 2013, p. 1).

Anne-Meike (2013) atenta para o fato de que ao utilizar como estratégia a alteridade como recurso é preciso ter o cuidado de não acentuar as fronteiras entre um eu e outro, tampouco tornar a alteridade exotica. A alteridade deve funcionar como ponto de partida, como fiz, principalmente, utilizando perguntas.

Aquelas perguntas que ocupavam meu pensamento durante o planejamento, foram desdobradas em inúmeras outras e direcionadas aos estudantes, que também fizeram outras. Num primeiro momento, os estudantes escreveram a resposta no papel e depois fizemos uma compilação no quadro. A primeira pergunta foi básica: Já ouviu falar em Antropologia? O que acha que significava? Que outras palavras ou frases pareciam estar relacionadas a palavra Antropologia? As respostas foram variadas:

> são pesquisas feitas descobrindo o nosso passado para dar essa solução no presente(A. Arikapú)
>
> é a ciência que estuda o passado de um povo ou a origem que ele tem. (P. Kanoe)
>
> é um estudo aprofundado de um povo que possui seus costumes e suas convivências e o antropólogo estuda a cultura de um povo. T Jabuti
>
> é o que estuda os antepassados e as terras S. Oro Nao
>
> é a ciência que tem como objetivo o estudo sobre o homem e a humanidade de maneira totalizando, ou seja, abrangendo todas as suas dimensões M . Oro Waram Xijein
>
> eu acho que estuda os nossos antepassados para verificar melhor a língua fala e etc T. Migueleno
>
> estuda profundamente um povo, suas histórias, seus costumes mais remotos. F. Sabanê

Para complementar essas perguntas, também questionei: O que achavam que antropólogos faziam? Quais atividades? Conheciam antropologes? As respostas abaixa ilustram as principais ideias:

> faz estudo de reconhecimento de lugares que foram [ocupados por um longo] período por algumas espécies seja humano ou animais. (G. Wajuru Massaká)
>
> faz estudos através de pesquisas usando tecnologias de ultima geração que os torna mais fácil acesso (V.Aruá)
>
> busca desvendar, valorizar, enfim estudar aprofundamente o ser humano de modo geral. (J. Puruborá)
>
> estuda um tipo de povo como eles chegaram ali, algo que deixaram antes (A. Puruborá)
>
> é aquele que estuda etnias de maneira em geral (A. Arikapú)

Além disso pedi para que fechassem os olhos e imaginassem antropologes. Nenhum imaginou um indígena. Questionei esse fato. Muitos sequer sabiam da existência de antropologes indígenas e queriam muito saber quem eram: fizeram outras inúmeras perguntas sobre. Hoje ler e falar de antropologes indígenas é um tópico indispensável nas aulas.

Assim como Nancy Barnes (2010), iniciava minhas aulas com diferentes perguntas com o fim de trazer para sala de aula as experiências dos estudantes, a partir das perguntas, que já não eram apenas minhas, porque aprendemos juntos a perguntar, foram elaborados, por exemplo, quadros compartativos sobre temas de interesse comum.

Partindo do pressuposto de que a antropologia se volta ao estudo da diferença, iniciamos com um quadro dos termos exatos ou correlatos dos seres diferentes (estrangeiros, brancos, não indígenas, espíritos….) na língua e a tentativa de tradução para o português, ou seja, sobre as distintas formas de nomear os "outros": quem são os outros. Aprendemos juntos que há distintas formas de diferenciar os seres e nem sempre é por meio da noção humanidade e animalidade, já que muitos povos não distinguem, por exemplo, filhotes de um animal e filhotes de gente. No entanto, a história da antropologia e a própria noção de humanidade foi apresentada de modo a situar melhor a antropologia.

Essa discussão teve como ponto de partido perguntas como: o que você entende por humano? Animal? ; e vídeos que Minhocas, sobre o ponto de vista desta e Cultura e a Casca da Banana (2010), que apresenta o dialogo entre um homem e um macaco, com o propósito de tencionar a toda momento as diferenças que os separam entre humano e animal. O video tem a participação de Eduardo Viveiros de Castro, que trata sobre perspectivismo amerindio, além das noções sobre humanidade, animalidade e meio ambiente de inúmeras pessoas na rua e acadêmicos de distintas áreas.

Outras perguntas sobre etnia? raça? que é ser indígena? Iniciaram as conversas que se trasformaram em debates tensos. Minha presença era mediar, qestionar introduzindo novas perguntas e aprender com, sem silenciar e nem temer essas tensões foi possível transforma-las em momento de intenso aprendizado. A principal tensão ocorreu entre indígenas que viviam na cidade e alguns que vivem na aldeia... Por um lado, alguns defendiam que "o verdadeiro indígena é aquele que se autodetermina e é reconhecido pela comunidade independente de onde mora" ou que "muitos povos indígenas perderam as suas terras e foram parar nas cidades, não por querer, mas por necessidade" enquanto outros salientam que é aquele que tem "traços indígenas", pai e mãe indígena. Ao longo das aulas, muitos mudaram de ideia, não por ter lido um texto ou visto um vídeo, mas por ter reelabora nas conversas em sala de aula quando os colegas que moravam na cidade, por exemplo, relataram histórias de violência, perseguição e discriminação.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES: SOMOS TODES PROFESSORES E SOMOS TODES ANTROPOLOGES

Na contramão da crítica feita por Nancy Barnes (2010), tentei levar a sério a aulas de antropologia e encara-la com o mesmo compromisso e pensamento crítico que se encara a pesquisa e a escrita, me desafiei a acessar o máximo de informações sobre o que pensavam os estudantes e quem são os estudantes e conectá-las às aulas que planejava. Utilizando essas informações principalmente como recurso de aprendizado conjunto.

Aproveitei das inúmeras vantagens de uma diversa, que passou a ser o nosso campo, no sentido de trazer a todo momento o aprendizado sobre a diferença, porque a todo momento nossos pontos de vista estavam sendo confrontados e nos imergindo em uma intensa experiencia subjetiva como também viveu Charles Williams (1998).

Odair Gilradin (2017) concebe a experiência da disciplina de Fundamentos Antropológicos para os professores indígenas Krahô, Apinajé, Xerente, Karajá, Javaé e Xambioá como uma "rotação de perspectiva", uma vez que esses eram sujeitos da pesquisa antropológica e forneciam informações etnológicas que os antropólogos buscavam. Entendo, no entanto, que Gilradin parte de um tipo de relação de pesquisa que atualmente

está sendo revista, problematizada ao mesmo tempo em que são oferecidas diferentes propostas de se faze-la de forma mais simetrica e colaborativa (REPETO, 2002). Ao mesmo tempo, o próprio ensino da antropologia, assim como a relação ensino-aprendizagem também está sendo repensada.

Eu diria, portanto, que as aulas de antropologia com estudantes indígenas promovem uma *ampliação* de perspectiva, na medida em que a oscilação entre a perspectiva de estudante, professora, pesquisadora, pesquisada podem auxiliar no reconhecimento da própria diversidade, no estranhamento da antropologia e possibilitar o acesso a diferentes conhecimentos em que todes são professores e antropologes (VIVEIROS, 2002).

Ao contrário de valorizar o conteúdo etnográfico dos textos, o conhecimento a partir dos estudantes ocuparam o centro do aprendizado principalmente, com o intuito seguir o modo de conhecer amerindio que é subjetivar e atribuir intencionalidade (VIVEIROS, 2002), como também evitar o problema apontado por uma indígena Kanoe nos primeirios dias de aula: "o problema dos antropólogos é que muitas vezes exageram ao respeito dos povos indígenas e isso faz com que o interesse de aprender antropologia diminua. Os mesmos dizem que sabem mais do que o indígena, isso é um fato que não é real e querem saber mais que nos os povos indígenas" .

REFERÊNCIAS

BARNES, Nancy. The fabric of a student's life and thought: Practicing cultural anthropology in the classroom. *Anthropology & Education Quarterly*, v. 23, n. 2, p. 145-159, 1992.BUNN, Stephanie. From Enskillment to Houses of Learning. *Anthropology in Action*, v. 17, n. 2-3, p. 44-59, 2010.

FECHTER, Anne-Meike. . Cultures in the classroom: Teaching anthropology as a "foreigner" in the UK. *Anthropology Matters Journal*, 2003.

REPETO, Maxim. Roteiro de uma etnografa colaborativa: as organizações indígenas e a construção de uma educação diferenciada em Roraima, Brasil. 296f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2002

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo.Mana, Rio de Janeiro , v. 8, n. 1, p. 113-148, Apr. 2002 .

WILLIAMS,Charles S.. Teaching Anthropology: Cross-Cultural Processes for Negotiating Meaning. Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development, Vol. 18, No. 1, Teaching Anthropology: From the Curricular System to the World System (SPRING, 1989), pp. 85-93. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/40553149?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

DIYBIO: ABOUT THE WAYS TO BECOME AN ANTHROPOLOGICAL CYBORG[1] OR ON THE WAYS TO PLAY AN ANTHROPOLOGICAL CYBORG BLUES

Gil Vicente Nagai Lourenção[2]
Universidade Estadual de Campinas

Abstract

This paper seeks to bring the recent data from my postdoctoral research, which seeks to investigate the practices known as DIYbio or Do it yourself Biology. The theme is the theory, practice, and conceptions of science in relation to DIYbio, from where I have been developing an investigation about the problem that is placed in this practice that seems to raise the question about the place considered as necessary to realize 'science' and its applications in the human body. The acronym refers to laboratories, quasi-laboratories, and facilities without state financial resources and without effective funding links, assembled by independent researchers of the current funding networks. This movement began in mid-2000 in many places such as the US, Europe, Japan, Brazil and the main idea is that such researchers seek to create ways to use and share technologies within the concepts and practices already used by hackers and bio-hackers; for example, open-access information, cyber countermeasures, prostheses and robotic implants, use of synthetic substances, DNA analysis, among other actions. This research is being done through ethnographic fieldwork in laboratories and quasi-laboratories, university facilities, events, literature review and through the monitoring of DIY and DIYBio processes in Brazil and Japan. About the participation in this panel, my work can bring data and ways of thinking the intersections between science and activism, helping to reflect on the new perspectives on science, its epistemology, and its practices.

Keywords: Anthropology, Body, Japanese Culture, Cyberculture, DIYbio

INTRODUÇÃO

Este texto busca dar a conhecer os resultados recentes a respeito da pesquisa em andamento acerca das práticas de ciência da DIY, especialmente aquelas conhecidas como

[1] Resumo de pesquisa visando artigo, apresentada no 5o Workshop do Grupo de Estudos Interdisciplinares em Ciência e Tecnologia, Unicamp, Maio-Junho de 2018. Agradeço à FAPESP pelo financiamento desta pesquisa e ao DPCT-Unicamp pelas excelentes condições de possibilidade, além do IUAES pelo evento e oportunidade.

[2] Pós doutorando pela Fapesp GEICT-DPCT-UNICAMP, gilvicente@ige.unicamp.br

DIYbio, ou *do it yourself Biology*. O tema da pesquisa é a teoria e prática da ciência Ciborgue [Lourenção, 2017] em relação ao objeto *DIYbio*, a partir de onde venho desenvolvendo uma investigação acerca do problema que está colocado nesta prática científica que parece questionar o lugar relativamente considerado como necessário para se realizar *ciência* e sua aplicação cibernética no corpo humano. A sigla refere-se a laboratórios e instalações muitas vezes sem recursos financeiros estatais e sem ligações eficazes de financiamento universitário ou governamental, montados por investigadores aparente e relativamente independentes das redes correntes de financiamento e das estruturas burocráticas estatais. Esse movimento começou em meados de 2000 em muitos lugares como nos EUA, Europa, Japão, Brasil e o núcleo principal é o de que, aparentemente sem burocracias e controles, tais pesquisadores buscam criar maneiras de usar e compartilhar tecnologias dentro dos conceitos e práticas já utilizadas por *hackers e bio-hackers*; por exemplo, informações de acesso irrestrito, contramedidas cibernéticas, próteses e implantes robóticos, uso de substâncias sintéticas, análises de DNA, entre outras ações. Esta investigação está sendo feita através de um trabalho de campo antropológico em oficinas e quase laboratórios, eventos, revisão de literatura e por meio do monitoramento de processos *DIY, DIYbio* no Brasil e no Japão.

Deve-se ter em mente que o projeto e a etnografia percorre coisas aparentemente distintas como *crafts*, projetos, coisas, produções, máquinas, robôs, ciborgues, exoesqueletos e práticas *DIY*, *DIYBio* e *bio-hackers* e o ponto com o qual estamos buscando informações e dados está em como e de que modo se oferecem suas conexões e interfaces com humanos, e propriamente as micro-constelações de objetos e do fazer meio se fazendo [Monteiro: 2012, Novaes: 2003, Haraway&Kunzru&Tadeu: 2000, Rosemblurth, Bigelow e Wiener: 1943; Wiener: 1948; Gray, Mentor e Figueroa, 1995; Kunzru, 2009; Kim: 2013; Haraway: 2014, 2009; Nicolelis: 2012; Sankai: 2016] sem a necessidade de que essas conexões e interfaces estejam dentro de instalações universitárias ou de empresas, ainda que muitas vezes estejam. A respeito do termo *ciência Ciborgue*, venho deslocando o centro da discussão para uma outra forma de construção da ciência que aparece neste trabalho e que procurarei dentro do possível definir com mais cuidado nos textos posteriores. Por hora pode-se entende-la como uma ciência na prática e em alguns casos como uma ciência cidadã que inclusive pode lidar com experimentações no próprio corpo do pesquisador; seus protocolos são mais abertos e discutidos ou em grupos pequenos, ou em fóruns de internet, e a noção de tentativa e erro é corrente.

Recentemente, pesquisadores independentes vêm mostrando que coisas aparentemente de domínio de grandes empresas, universidades e institutos de pesquisa podem ser realizadas em lugares tais como garagens e quase instalações laboratoriais. Sequenciamento e engenharia de DNA, desenvolvimento e instalação em humanos de

próteses diversas, implantes de chips para controle de sistemas de acesso e gerenciamento de residências, todas essas coisas estão acontecendo dentro dos quadros dados pelas práticas que venho acompanhando. Naturalmente que relações existem, tais como formação de quadros de pesquisadores por universidades, criação e envolvimento coletivo em projetos a principio sem interesse comercial imediato, co-desenvolvimento de patentes e compra de pesquisas e PD de companhias, entre outras. Mas o ponto central não é a utilização econômico-estatal que será feita dessas práticas posteriormente, e sua vinculação à lógica do capital, mas ao contrário, seu caráter micro-revolucionário que pode se tornar um objeto de estudo, e é esse o ponto que venho explorando neste momento.

Em poucas palavras, as práticas *DIY* e especialmente as *DIYBio* marcam um novo momento em meados dos anos 2000 de se fazer politica por meio do fazer científico, tomando-se as próprias rédeas das práticas científicas, por assim dizer. Esse movimento não tem um centro determinado, e depende muito de um treinamento acadêmico tanto no sentido das práticas por si, quanto no sentido politico de reorientação da ciência em um ponto de vista mais aberto. Sobre um histórico do movimento, pode-se observar o Journal of Peer Production, na edição de Julho de 2012[3], e o trabalho com viés acadêmico de Delfanti [2017], onde o movimento pode ser compreendido enquanto uma procura de confecção de uma ciência cidadã e participativa. Em certo sentido há uma dada relação possível de se traçar entre o desenvolvimento da informática e da informação na segunda metade do século XX, e o desenvolvimento dessa pratica de ciência aberta, originada em fins dos anos noventa e ao longo da década de 2000. Delfanti [2017] argumenta que a primeira tanto possibilitou o surgimento desses coletivos hacker e biohacker, quanto se apresenta como um modelo de orientação para o seu desenvolvimento.

Este texto se constitui em uma proposta de artigo e se propõe a fazer um pequeno balanço rápido relativo à DIYbio, pincelando alguns fatos sociais concernentes à pesquisa de campo, lugares e instalações e as soluções desenvolvidas para uma investigação antropológico-bio-cibernética.

CONTEXTO INTELECTUAL

Esta pesquisa procura se centrar no problema de construção da ciência Ciborgue e na sua micropolítica presente nas práticas conhecidas como DIY, Do it Yourself e *DIYbio*, ou *do it yourself Biology*. Tomo como inicio da discussão a temática derivada de uma vertente da antropologia da ciência que se tornou possível por meio dos estudos acerca de reabilitação de lesionados medulares e de utilizadores de próteses mecânicas e

[3] http://peerproduction.net/issues/issue-2/ [Acesso em Janeiro, 2018]

robóticas, de onde uma teoria acerca de organismos cibernéticos se construiu [Monteiro: 2012, Rosemblurth, Bigelow e Wiener: 1943; Wiener: 1948; Gray, Mentor e Figueroa, 1995; Kunzru, 2009; Kim: 2013; Haraway: 2000a, 2000b; Nicolelis: 2012; Sankai: 2016]. Apesar de inicial, essa discussão ajudou a situar o tema da pesquisa por meio da produção dos objetos cuja relação maquina – humano poderia ser observada.

De acordo com a Haraway [2009, p.40-45], três quebras de fronteira cruciais ocorreram e que possibilitaram pensar a realidade cibernética e ciborgue de um ponto de vista prático-científico, e mais uma acrescentada à revelia, que me permito apontar neste momento. Em primeiro lugar, a fronteira entre o humano e o animal está rompida. Dados os estudos de linguagem, o uso de instrumentos por animais, a relevância e observação do comportamento social, e do mapeamento de eventos mentais naquilo que anteriormente chamávamos de animais [em oposição aos humanos]. Nada disso estabelece mais de forma convincente a separação entre o humano e o animal. Neste interim o *Ciborgue* aparece como mito ou como *um-vir-a-ser* precisamente onde a fronteira entre a cultura e natureza, o humano e o animal é transgredida, uma vez que eles assinalam um estreito acoplamento entre eles e para além deles. A ideia do Ciborgue oscila entre dois extremos; em certo sentido, é a própria ideia de se traçar mais um divisor, reinserindo a separação entre natureza, cultura e sobre-natureza, ou então é nela que poderemos ver o fim do divisor, reinserindo o Ciborgue enquanto um ente hiper-relacionado à natureza/cultura.

A segunda é aquela quebra entre o animal-humano [organismo] e a máquina. As antigas máquinas eram fáceis de serem apartadas dos humanos. Hoje essa certeza não é mais tão certa assim. As máquinas do século XXI tornaram ambígua a diferença entre natural e o artificial. Entre a mente e o corpo. Nossas máquinas, de acordo com Haraway, são "perturbadoramente vivas e nós assustadoramente inertes" [Idem, p.42]. Embora se perca totalidades, tais como as orgânicas, metafisicas, sociais etc., saber o que os ciborgues estão se tornando é uma questão radical e respondê-la, em parte é saber o que esperar dessas coisas.

Em terceiro, a distinção dada pela fronteira entre o físico e o não-físico é imprecisa. A própria emergência recente da *DIYbio*, dos estudos de mecânica quântica, dos chips, dos plugues e precisamente a ubiquidade e a invisibilidade do ciborgue que faz com que essas pequenas máquinas sejam absolutamente importantes. E necessárias do ponto de vista de uma ciência que busca entender o seu funcionamento e suas implicações.

Por fim, o mito político no qual a Haraway se posiciona necessita de reflexão. Ela admite que a perspectiva ciborgue é revolucionária, no entanto, ela deveria ser político-partidária, mesmo sem dizer abertamente. Ela postula no seu *manifesto ciborgue* [2009] a respeito da necessidade de exploração do 'trabalho político em torno de um feminismo engajado e cibernético'. Bem, sem entrar no mérito de um feminismo engajado e cibernético, penso que nessa perspectiva, a *DIYbio* é fundamental.

No geral tanto a pesquisa quanto este artigo dialogam com um conjunto heterogêneo de referências, entre elas algumas leituras acerca de Política Científica, Ciência e Estado, [Strokes, 2005], [Etzkowitz, Zhou: 2017], Inovação Tecnológica, Estudos Sociais da Ciência e Tecnologia [Marcus: 1995; 2011], Antropologias da Ciência [Monteiro, 2012; Latour: 2004, 2011, 2013; Pickering: 1992; Traweek: 1992], Shuhei Kimura [2016, 2014, 2012], [Jun Otsuki, 2017]. Lida com a noção de *Ciborgue* [Haraway, 2009; 2014], [Gray, Mentor e Figueroa, 1995], [Monteiro: 2012b] com a *cibernética* [Rosemblurth, Bigelow e Wiener: 1943], [Wiener: 1948], [Shannon: 1948] [Kunzru: 2009]; [Wiener: 1984] [Monteiro: 2012, p.90-91], [Kim: 2013]; com *Hackers, Bio Hackers* [Delfanti, 2013, 2017]; com a noção de *informação*, a de humanos melhorados, construções e análises da eugenia e da medicina moderna ocidental [Janine Ribeiro, 2003], [Monteiro: 2012] interesses militares, estatais e do capital, *contramedidas revolucionárias*, *cultura e natureza*, relação *humano-maquina*, fusão trans-específica homem máquina com relação a humanização e subjetivação mutuas; também lida com ideias de fluxos e intensidades, tal como sugerido por uma dada ontologia atual [Kelly, Descola, Latour: 2014]. Igualmente dialoga com a *Diybio* [Delgado, 2013]; [Journal of Peer Production, Julho de 2012], [Delfanti, 2013, 2017], [DITOs: May, 2017[4]], Kera [2017], e com a noção de corpo [Greiner, 2017a, 2017b; Mol, A. 2005].

DIYBIO

Estamos a estudar um objeto que está sendo chamado de *DIYbio*, ou *'do-it-yourself-biology'*. Apenas relembrando, a sigla refere-se a laboratórios, quase laborários, instalações Makers, fab-labs, clubes hacker e bio-hackers entre outras, montados por investigadores aparentemente independentes das redes correntes de financiamento e que fundem áreas tradicionalmente separadas nas Ciências. Esse movimento começou em meados de 2000 em muitos lugares os EUA, Europa e Japão, e a idéia principal é a de que, sem burocracias e controles, tais pesquisadores buscam criar maneiras de usar e compartilhar tecnologias dentro dos conceitos e práticas já utilizadas por *hackers*.

O que exatamente é a *DIYbio,* e se é possível dizer exatamente do que se trata, é algo que provavelmente será respondido ao longo da investigação, mas pode-se afirmar com relativa segurança que sua definição não é tão trivial quanto parece. Por hora[5], pode-se afirmar que o conjunto de práticas da *DIYbio* poderia ser dividida em quatro quadrantes, a saber: Ativismo, Arte, Hobby e Ciência, de onde um conjunto de elementos seriam

[4] DITOs consortium, (2017). 'Do It Yourself Biotechnology' (DIYBio) for open, inclusive, responsible Biotechnology. DITOs policy brief 2. [Acesso em Outubro, 2017]

[5] https://www.waag.org/en/news/what-exactly-diy-bio, http://www.cogem.net/index.cfm/nl/publicaties/publicatiesignalerende-aanbiedingsbrief-bij-onderzoeksrapport-do-it-yourself-biology-een-verkenning-van-ontwikkelingen-in-nederland [acesso em setembro, 2016]

compartilhados entre as reentrâncias dos quadrantes, como *Hobby* – atividades amadoras, amantes de tecnologia, comunicação em redes sociais etc; *Ativismo* – open-source, open hardware, Biohacking, bioética e bio-politica, pensando-se em ativar essas vertentes por um modo ativista e politico, por meio da Web; *Arte* – Bio arte, Bio-Design, Arte livre, Arte corporal; e a *Ciência* – pesquisas, *papers*, relatórios, comunicação científica, acesso aberto etc. A *DIYbio* tratar-se-ia justamente das práticas e das relações entre essas coisas ou a partir delas, e de sua prática e compartilhamento de tecnologias sem restrições financeiras, incluindo-se nisso um auto gerenciamento de custos enquanto micro, pequenas empresas ou ainda associações sem fins lucrativos.

Mais recentemente a DIYBio começa a se tornar objeto de interesse de fazedores de politicas publicas e científicas na Comissão da União Europeia [DITOs: May, 2017[6]], em torno de uma agenda politica para a Sigla RRI – Responsible Research and Innovation e Open Science no sentido de ver a DIYBio enquanto um movimento que poderá inclusive transformar o modo de funcionamento da Ciência dentro das Universidades. Este relatório expõe modos e alguns projetos de interesse e diz o que esperar e formas de colaboração entre pesquisadores e cientistas DIY.

MÉTODOS

A resposta à questão proposta pela pesquisa a respeito de qual a natureza e como se oferece no ponto de vista da prática a operação da *DIYBio* requereu um trabalho de campo antropológico multi-situado [Marcus: 1995; 2011] em quase-laboratórios, eventos, revisão de literatura e um trabalho de monitoramento de processos. Venho desenvolvendo o trabalho de campo etnográfico [Lourenção: 2016] e de mapeamento [Monteiro, 2012; Latour: 2011, 2013; Pickering: 1992; Traweek: 1992], com entrevistas e conversas mais abertas com técnicos, profissionais, professores e pessoas envolvidas na criação e manipulação de ferramentas e tecnologia, nos espaços de discussão da *DIYBio* no Brasil e no Japão. A respeito da metodologia e da palavra mapeamento, tenho a intenção de fazer uma comparação cruzada entre quatro grupos de coletivos e dados: instalações universitárias no Brasil e no Japão, e instalações *DIY, DIYBio* igualmente no Brasil e no Japão. Dessa multi-comparação, será possível relacionar os dados a respeito dos seguintes pontos de interesse: Atividades, pesquisa e desenvolvimento; Questões relativas à personalidade entrevistada; Caracterização de sua prática científica; Visões de ciência, da prática e de seu desenvolvimento incluindo como definir tais termos e sua própria produção; *DIY, DIYBio, Makers* – questões e busca de pessoas que tenham atividades

[6] DITOs consortium, (2017). 'Do It Yourself Biotechnology' (DIYBio) for open, inclusive, responsible Biotechnology. DITOs policy brief 2. [Acesso em Outubro, 2017]

em ambos os espaços – acadêmico e extra-acadêmico. E, por fim, Concepções, práticas e definições de corpo expressas por elas, incluindo o corpo humano em relação com essa tecnociência. Sobre o mapeamento, entendo a relação possível entre esses espaços, cientistas e produções, e sobre isso intento descrever os caminhos dados pelos próprios fazedores e cientistas.

Alguns lugares DIYBio visitados, no Brasil e no Japão

Por hora fiz um levantamento de lugares e laboratórios no Brasil e no Japão para agendamento das visitas para a pesquisa de campo, e conclui um pré-campo entre os meses de Setembro de 2017 e dezembro de 2017, e a pesquisa em processo desde fevereiro de 2018 e a um primeiro momento posso perceber que esses laboratórios, quase laboratórios e instalações estão em continua relação com proponentes DIY, Hackers e DIYBio de outros países, em um modo de rede estável com troca de informações e continua interação cibernética, com a diferença de que os problemas nos quais os pesquisadores se debruçam tem origens e soluções distintas.

A respeito dos lugares contatados e em interação de pesquisa, relacionamos uma série de oficinas e laboratórios nas cidades de São Paulo, Campinas e São Carlos onde estou em contato. No Japão, por conta de um congresso ocorrido em setembro de 2017, pude visitar uma série de oficinas, laboratórios e instalações de empresas e universitárias, fazendo contatos para a pesquisa prescrita para o ano de 2018, tanto no Oeste – Região de Osaka e arredores, quanto no Leste [Tokyo e arredores]. É preciso dizer que existem duas linhas de pesquisa no projeto, uma diretamente relacionada à DIY, e DIYBio, e outra que busca por proponentes DIY dentro de instalações Universitárias, o que leva a uma pesquisa dupla para a procura e relação desses espaços. Por hora, pode-se afirmar que existem algumas variáveis presentes, entre elas:

1. Parcerias público- privadas em alguns casos, em empresas e start-ups que conseguiram sobreviver ao tempo de maturação dos projetos.
2. Relação entre saúde publica e atendimento a população, no caso de financiamento privado para empresas e start-ups [Caso do Professor Sankai – Universidade de Tsukuba].
3. Fundos pessoais de investimentos aplicados nestes lugares – modelo start-up, financiamento coletivo e individual. [Associações sem fins lucrativos, especialmente em São Paulo, no inicio dos empreendimentos]
4. Caráter presente de garagem [mito e realidade]; a noção de garagem é um mito fundador para empresas do vale do Silício, e que não corresponde a realidade nem nos EUA nem no Brasil. No Japão, ao menos no ponto em que estou da

pesquisa. E de acordo com uma informante de campo, Sra. Carol, a realidade brasileira dos Makers e DIY necessita de uma leitura diversa a respeito das especificidades locais.

5. Entre os lugares, soma-se um grande numero de espaços Fab Labs, oficinas, DIY e outros, o que dificulta enormemente uma definição valida para a totalidade. Por essa razão, prefiro usar o termo DIY em substituição ao termo DIYBio, para indicar essa ampliação do escopo de dados da pesquisa.

BRASIL
CLUBES DE BIOLOGIA SINTÉTICA

Venho mantendo contato com três Clubes de biologia sintética – organizados em torno da competição proposta pelo MIT, chamada de IGEM[7] – International Genetically Engineered Machine Competition. A ideia central em torno da produção desses clubes é a de montar organismos mecânicos a partir de partes moveis biológicas, ou de acordo com o MIT na descrição do IGEM,

> 'iGEM runs three main programs: the **iGEM Competition** – an international team competition made up of predominantly undergraduate students interested in the field of synthetic biology; the **Labs Program** – a program for academic labs to use the same resources as the competition teams; and the **Registry of Standard Biological Parts** – a growing collection of genetic parts use for building biological devices and systems.'

Dentro dos clubes, são diversas as produções e engajamentos, desde projetos com foco mais comunitário, a projetos de infra-estrutura, como o projeto de criação de uma centrifuga DIY. Dentre eles, um projeto bastante interessante é o do Clube de biologia sintética da UNESP de Araraquara, que desenvolveu um processo de engenharia genética de uma bactéria com o intuito de fabricar insulina, por meio de uma espécie de iogurte tomado diariamente pelos diabéticos[8].

Fab-labs

Visitei cerca de duas dezenas de Fab-Labs no Estado de SP, e esses espaços possuem certa padronização dada em linhas gerais igualmente pelo MIT, e uma grande gama de projetos podem ser desenvolvidos com ou sem supervisão. Os laboratórios são equipados com impressoras 3D, cortadoras a laser, plotter de recorte, fresadoras CNC,

[7] http://igem.org/Main_Page
[8] https://www.facebook.com/igem.unespbrazil/

computadores com software de desenho digital CAD, equipamentos de eletrônica e robótica, e ferramentas de marcenaria e mecânica. Os Fab-Labs contam com equipes realizando cursos e orientando o desenvolvimento de projetos.

Clubes Hacker

Igualmente visitei uma série de clubes hacker no estado de SP, e esses clubes mantem similaridades com os fab-labs [de onde originaram] ao mesmo tempo em que guardam o ideal de discussão e produção livre de projetos. De acordo com Bia Martins[9], nos hackerspaces é possível encontrar diferentes tipos de projeto, como desenvolvimento de robôs, maratonas de programação, palestras, minicursos e propostas de trocas de experiências. As atividades desses espaços são bancadas pelas mensalidades dos integrantes das associações de hackers ou, quando é o caso, pela universidade a que estão ligadas. Para os frequentadores dos hackerspaces, "hacker" mantém seu vínculo com o significado original, nascido nos anos 1950 nos Estados Unidos, e relacionado à experimentação tecnológica. Não tem, portanto, nenhuma associação com "criminoso digital", como pode indicar o senso comum. Os hackerspaces não têm compromisso com resultados que sigam para os escritórios de patentes e as prateleiras dos mercados. Novas tecnologias podem até surgir nesses espaços, mas quem frequenta um hackerspace está muito mais interessado no processo do que no fim. O que não impede que, eventualmente, os associados de um hackerspace se unam em favor de projetos com resultados mais práticos e imediatos.

Evento B-sides

Participei de um evento em maio deste ano, a Conferência Security BSides São Paulo (BSidesSP) que se constitui como uma mini-conferência gratuita sobre segurança da informação e cultura hacker. Neste evento, tive uma longa conversa com um dos organizadores, que chamarei de Ronin por afinidade do discurso, e quando ele foi me exemplificar a ideia em torno da condição do hacker, ele pautou sua fala sobre a ideia do Ronin. O Ronin, de acordo com os japoneses, é um guerreiro sem senhor. Nesta oportunidade explicou-me ele que os kanjis do Ronin são divididos em duas partes, onda – Ro e Nin – pessoa. Uma pessoa que segue ao sabor das ondas, de acordo com suas ideias.

JAPÃO – DADOS

No Japão, visitei uma grande série de espaços, constando oficinas, laboratórios e instalações de empresas e universitárias, fazendo contatos para a pesquisa prescrita para

[9] http://revistapesquisa.fapesp.br/2018/05/23/espaco-livre-para-criar/

o ano de 2018, tanto no Oeste – Região de Osaka e arredores, quanto no Leste [Tokyo e arredores, incluindo Tsukuba]. Falarei apenas rapidamente sobre um dos projetos que permitirão uma linha de comparação neste texto.

Desde 2011 é notório o grande esforço japonês para se conseguir chegar a um termo em relação ao grande terremoto de Tohoku, que ocasionou o desastre nuclear de Fukushima-Daiichi[10] e um conjunto multifacetado de profissionais, pesquisadores, membros do governo, da sociedade civil e de universidades tentam incansavelmente resolver ou mitigar os problemas decorrentes da radiação, ainda sem sucesso. A respeito de trabalhos de antropólogos na região e sobre a questão nuclear, ver especialmente os trabalhos de Shuhei Kimura [2016, 2014, 2012].

Naturalmente, longe de oferecer uma solução para imenso problema, iniciativas como a da *DIYBio* [Kera: 2017] podem ser uma via de auxilio uma vez que conjugam esforços de pesquisadores aparentemente independentes, no monitoramento, na criação de ferramentas e no compartilhamento aberto – *open acess* – de tecnologias. Sobre isso, de acordo com Kera, idem, p. 9:

> Tokyo Hackerspace response to the Fukushima nuclear disaster presents a unique convergence of the two models of Hackerspace communities which we are witnessing in the region. The Safecats project which was initiated shortly after the disaster and the activities around so called open source humanitarian hardware connected the enterpreneurial spirit of the US model with the humanitarian and community oriented model which is also present in Japan. Participatory sensing of radiation in Fukushima via DIY tools was both a design response to the challenges of gathering correct data and understanding the spread and effects of radiation but also political means for social action and even personal fetish objects for dealing with uncertainty and trauma. The DIY and open hardware aspect of building low-tech tools added to the personal, social, and public sensing activities an aspect of healing and catharsis related not only to the collective trauma but also to a situation of extreme uncertainty. These post-apocalyptic collectives around citizen science projects related to the Fukushima disaster define politics as a form of design and in terms of practices that negotiate the relations between various scales through probes and prototypes rather than by repeating discussions on policy and scientific facts. Rather than defining the future collectives in terms of risk, discipline, normalization, biopolitics or cosmopolitics, citizen science projects using DIY tools are pragmatic and plural collectives with various, often conflicting goals and aspirations.

Dessa forma, a prática da *DIYBio,* além da necessidade de ser descrita localmente uma vez que cada problema é único e demanda uma resposta local, pode também trazer questões bastante interessantes para o debate sobre ativismo politico, ciência na prática, relação homem-maquina, e construções do corpo, discussão que pretendo fazer nos próximos artigos.

[10] https://www.theguardian.com/environment/2017/feb/03/fukushima-daiichi-radiation-levels-highest-since-2011-meltdown [2017]

CONCLUSÕES

Existem poucas pesquisas realizadas a respeito do tema desta investigação e nenhuma ainda sob o enfoque e com os objetivos encontrados nesta, ou seja, de traçar uma linha entre diferentes produções a respeito do humano enquanto tensionado entre a biologia e a robótica. Neste sentido o maior desafio é em torno da efetivação do trabalho de campo, cuja linearidade está dada pela procura de contatos e pelo próprio encaminhamento da pesquisa. Dessa forma a pesquisa etnográfica está se fazendo pelo mapeamento etnográfico e pela visita aos locais indicados pelos próprios pesquisadores da *DIY,* e *DIYbio* que em um primeiro momento, de acordo com as informações coletadas na pesquisa de campo realizada de agosto de 2017 a março de 2018 trabalham também em laboratórios localizados em universidades, além de um trabalho de investigação que está em processo. Em segundo, por hora o resultado que se apresenta é o de uma certa relação entre humano, máquina, equipamentos e manipulação contra hierárquica. O humano – e suas partes – é um ente tão manipulável quanto o é uma máquina e/ou um organismo biológico qualquer. Neste pequeno ponto penso que todo um novo entendimento acerca dos organismos e suas relações é possível.

Em terceiro, sobre o caráter revolucionário dessas práticas. Isso é discutível, visto que retirando algumas iniciativas de ensino e práticas de ciência em pequenos grupos, essa forma de ciência é feita quase que pelas mesmas pessoas, ou seja, cientistas universitários. Há um caráter intrínseco revolucionário, mas que isso possa de fato ser levado a frente é preciso tempo e novos parceiros, no caso brasileiro. Por outro lado, os limites do que consideramos humano estão tensionados. Há um caráter revolucionário na forma de tratar o humano em relação a essas práticas, haja visto que se partirmos da engenharia genética até a cibernética dessas práticas, há um tensionamento significativo. Mas que isso possa ser visto e se tornar um atual, é questão em aberto. Em quarto lugar, sobre o tempo. Os projetos, crafts, etc são desenvolvidos numa chave temporal. O tempo é a grande variável de desenvolvimento e maturação tanto dos projetos, quando das alianças.

Em quinto lugar, quando comparados os projetos e formas de ação da DIY brasileira e japonesa, encontramos uma Configuração tipo ampulheta. E essa é minha hipótese de comparação. Ou seja, sobre esse encaminhamento, no Estado de São Paulo visitei cerca de duas dezenas de espaços universitários, espaços maker, laboratórios e quase laboratórios, conversando com técnicos, pessoas interessadas, vendo suas práticas e conversas, equipamentos, produtos e produções, e dentro das lógicas operadas por eles, pode-se dizer que há uma sócio-logica tensionada entre individuo-sociedade, projetos individuais e coletivos, e quando comparadas ao pré-campo que realizei no Japão, a configuração mais coerente seria essa chave invertida.

Por fim, penso que a ideia de *Ronin* levantada por um informante da pesquisa é bastante precisa. Aquele que se deixa levar pelas ondas. Difícil caracterizar mais precisamente as práticas DIY que estou a pesquisar.

REFERENCIAS

DELFANTI, Alessandro, 2013: *Biohackers: The Politics of Open Science'*, Pluto.

DELFANTI, Alessandro, 2017: «Distributed biotechnology», in Tyfield, D., Lave, R., Randalls, S., and Thorpe, C. (eds.): *The Routledge Handbook of the Political Economy of Science*. Routledge, 2017

DELGADO, Ana 2013: DIYbio: Making things and making futures. http://dx.doi.org/10.1016/j.futures.2013.02.004

ETZKOWITZ, HENRY and ZHOU, CHUNYAN. Hélice Tríplice: inovação e empreendedorismo universidade-indústria-governo. *Estud. av.* [online]. 2017, vol.31, n.90 [cited 2018-01-16], pp.23-48. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142017000200023&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0103-4014. http://dx.doi.org/10.1590/s0103-40142017.3190003.

GRAY, CHRIS; HABLES, FIGUEROA-SARRIERA, HEIDI, L; MENTOR, STEVE 1995: The Cyborg Handbook. London, Routledge.

GREINER, Christine, 2017: Fabulações do Corpo Japonês e seus microativismos, N-1 Edições, São Paulo.

GREINER, Christine, 2015: Leituras do Corpo no Japão. N-1 Edições, São Paulo.

HARAWAY, Donna. 2016. *Staying with the Trouble*: Making Kin in the Chthulucene. Durham and London: Duke University Press

HARAWAY, DONNA J., 2000a: Manifesto Ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do Século XX *in* Da silva, Tomas Tadeu: Antropologia do Ciborgue. Autêntica.

HARAWAY&KUNZRU&TADEU [ORG] 2000b. Antropologia do ciborgue. Belo Horizonte: Autêntica,

JUN OTSUKI, Grant: 2017. Anthropos beyond the Human, in http://blog.castac.org/2017/03/anthropos-beyond-human/ , acesso em 04 de abril de 2017.

KERA, D., 2017. http://peerproduction.net/issues/issue-2/peer-reviewed-papers/diybio-in-asia/

KERA, D., 2010. The Museum as a 21st Century Bestiary: Biotechnology, Nanotechnology and Art Between Protocols and Manifests. In Anastasia Filippoupoliti (ed) Science Exhibitions: Curation & Design. Edinburgh: MuseumsEtc, pp. 196-221.

KELLY, John. "Introduction: The ontological turn in French philosophical anthropology". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 259–269, 2014

KIM, Joon Ho, 2013: O estigma da deficiência física e o paradigma da reconstrução cibernética do corpo. Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas, FFLCH USP, Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulohttp://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-10022014-111556/pt-br.php

KIMURA, Shuhei: 2016: When a Seawall Is Visible: Infrastructure and Obstruction in Post-tsunami Reconstruction in Japan, Science as Culture, 25:1, 23-43,

DOI:10.1080/09505431.2015.1081501

KIMURA, Shuhei: 2014, "Technologies to make future," in Symposium: Risk, Agent X, Science and Technology. Tsukuba city, 2014. https://www.tsukuba.ac.jp/wp-content/uploads/c96cfa0872b1379f7d184cf6fc78f772.pdf

KIMURA, Shuhei: 2012: Lessons from the Great East Japan Earthquake: The Public Use of Anthropological Knowledge, Asian Anthropology, 11:1, 65-74, DOI:10.1080/1683478X.2012.10600856

KUNZRU, Hari 2000: Genealogia do Ciborgue *in* Da silva, Tomas Tadeu: Antropologia do Ciborgue. Autêntica.

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai 2016**:** *O Espírito Japonês: esboço para uma arqueologia etnográfica do Ki.* Ph.D. Thesis in Social Anthropology, Federal University of São Carlos, Graduate Program In Social Anthropology.

LATOUR, Bruno. 2014 "Another way to compose the common world". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 301–307,

LATOUR, Bruno 2011: Ciência em Ação. Unesp, Sp.

LATOUR, Bruno 2013: An Inquiry Into Modes of Existence: an anthropology of the moderns. Harvard University Press.

LATOUR, Bruno 2004. A Dialog on Actor Network Theory with a (Somewhat) Socratic Professor *in* The Social Study of Information and Communication Study, edited by C. AVGEROU, C. CIBORRA, AND F.F. LAND, Oxford University Press, pp.62-76.

LATOUR, Bruno: A relativistic account of Einsten´s relativity. Social studies of Science, London, v.18. p 3-44 http://www.bruno-latour.fr/article

LATOUR, Bruno 1994: Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. Editora 34,

MARCUS, George. 1995: "Ethnography in/of the world system: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology* 24:95-117,.

MARCUS, George. 2011: "Multi-sited Ethnography: Five or Six Things I know About it Now. In Coleman, S. e Hellerman, P. (orgs.) *Multi-Sited Ethnography: Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods*. New York: Routledge, pp. 16-35.

Martin, Denise, Spink, Mary Jane, & Pereira, Pedro Paulo Gomes. (2018). Corpos múltiplos, ontologias políticas e a lógica do cuidado: uma entrevista com Annemarie Mol. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, *22*(64), 295-305. https://dx.doi.org/10.1590/1807-57622017.0171

MONTEIRO, Marko Synésio Alves, 2012: Os dilemas do humano: reinventando o corpo numa era [bio]tecnológica. São Paulo, Annablume.

MOL, Anemarie. 2002: The Body Multiple – ontology in medical practice. Duke University Press.

PICKERING, Andrew 1992: Science as Practice and Culture, University of Chicago Press.

ROBERTSON, Jennifer Ellen 2017: Robo sapiens japanicus. Robots, Gender, Family and the japanese nation. University of California Press.

ROBERTSON, Jennifer Ellen 2001: Japan's first cyborg? Miss nippon, Eugenics and war time Technologies of beauty, body and blood In Body & Society© 2001 SAGE Publications (London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. 7(1): 1-34

ROBERTSON, Jennifer Ellen, 1998: Takarazuka: Sexual Politics and Popular Culture in Modern Japan, University of California press.

STOKES, Donald E. 2005: O quadrante de Pasteur: a ciência básica e a inovação tecnológica. Tradução de José Emilio Maiorino. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

SHANNON, C. E. 1948: A mathematical Theory of Communication. The Bell System Technical Jornal, vol. 27, pp. 379-423. October, 1948.

TRAWEEK, Sharon 1992: Border Crossings: narrative strategies in Science studies and among physicists in Tsukuba Science City, Japan *in* PICKERING, Andrew [ed] 1992: Science as Practice and Culture, University of Chicago Press.

WIENER, Norbert 1984: Cibernética e sociedade. O uso humano de seres humanos. São Paulo, Cultrix.

WIENER, Norbert 1948: Cybernetics: or the control and communication in the animal and the machine. Cambridge: The Technology Press.

WINNER, Langdon. 1977: Autonomous technology: technics out of control as a theme in political thought. Cambridge, MA: MIT Press.

WINNER, Langdon. 1986: The whale and the reactor. Chicago: University of Chicago Press.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 148. Reflections on the patrimonialization of the intangible: theoretical and conceptual approaches

DIZER O "PATRIMÔNIO CULTURAL": VARIAÇÕES E DERIVAÇÕES DO CONCEITO NA PRODUÇÃO CIENTÍFICA BRASILEIRA DISPONÍVEL NO PORTAL SCIELO NO PERÍODO DE 1988 A 2014[1]

Giovanna Benassi[2]
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Resumo

A expressão "patrimônio cultural" é empregada em diversos âmbitos do cotidiano e com diferentes sentidos que podem ou não se aproximar. A amplitude terminológica/predicativa, a multiplicidade de sentidos, o frequente e crescente uso em diversos meios são os fatores que fundamentaram a ideia de se propor uma investigação acerca do comportamento distributivo das publicações sobre o tema, bem como, a investigação de possíveis variações e derivações do conceito nestas publicações. A presente pesquisa objetivou, assim, identificar e descrever essas variações/derivações do conceito a partir de sua recorrência na produção científica brasileira disponível no banco de dados *Scientific Electronic Library OnLine* (SciELO) no período de 1988 a 2014. A análise das publicações, mediante o emprego de técnicas e procedimentos próprios da bibliometria e da revisão sistemática, permitiu que fossem identificados 57 qualificações e 468 entradas diferentes de palavras-chaves no universo de 154 artigos que abordam o tema "patrimônio cultural". Essas qualificações foram denominadas, neste trabalho, de "tipos patrimoniais" e, além dos diferentes delineamentos e configurações, estão inseridos e co-relacionados em diversos contextos e usos.

Palavras-chave: "patrimônio cultural"; "patrimônio imaterial"; "bens culturais"; "língua em uso".

SAYING THE "CULTURAL HERITAGE": VARIATIONS AND DERIVATIONS OF THE CONCEPT IN THE BRAZILIAN SCIENTIFIC PRODUCTION AVAILABLE IN THE SCIELO PORTAL FROM 1988 TO 2014

Abstract

The expression "cultural heritage" is used in various areas of daily life and with different meanings that may or may not approach. The terminology/predicative amplitude, the multiplicity of meanings, the frequent and increasing use in various media are the factors that underpinned the idea of proposing an investigation about the distributive behavior of the publications on the

[1] A presente apresentação resulta numa síntese do meu trabalho de conclusão de curso da graduação Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Santa Cruz (Ilhéus-BA, Brasil) em 2016.

[2] Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAn-UFMG). E-mail para contato: giovannabenassi.gb@gmail.com

subject, as well as the investigation of possible variations and derivations of the concept in these publications. The present research aimed to identify and describe these variations/derivations of the concept from its recurrence in the Brazilian scientific production available in the Scientific Electronic Library OnLine database from 1988 to 2014. The analysis of the publications, through the use of techniques and procedures of bibliometrics and of the systematic review allowed the identification of 57 qualifications and 468 different entries of keywords in the universe of 154 articles that deal with the theme "cultural heritage". These qualifications were referred to in this study as "patrimonial types" and, in addition to the different designs and configurations, are inserted and co-related in different contexts and uses.

Keywords: "cultural heritage"; "intangible heritage"; "cultural goods"; "language in use".

O termo "patrimônio" é empregado em diversos âmbitos do cotidiano e com diferentes sentidos que podem ou não se aproximar. Passível de utilização tanto em uma conversa informal quanto em um debate acadêmico ou político, bem como sob o enfoque jurídico, contábil, arquitetônico, antropológico etc. e mesmo de maneira multifacetada – combinando tais enfoques –, pode-se dizer que "patrimônio" é uma palavra polissêmica e, quiçá, uma categoria de pensamento (Gonçalves, J.R.S., 2005).

Esse termo é oriundo do vocábulo patrimonium que significa, em linhas gerais, aquilo que pertencia ao pater famílias (pai de família) e que por ele poderia ser testamentado e, por conseguinte, herdado (Funari, P.P.; Pelegrini, S.C.A., 2006, p. 10-11; Magnani, J.G.C., 1986, p. 2). Atrelado ao vocábulo "cultura", a expressão é comumente interpretada como "herança cultural" ou "herança coletiva". E, por causa da constante confusão entre "cultura" e "nação", também se estende a interpretação a uma "herança nacional".

Não obstante a aparente univocidade etimológica, no tocante aos seus usos e mesmo à sua origem, o vocábulo aponta sentidos múltiplos e diferenças que variam entre a sutileza e a acentuada evidência. Perante esse quadro de possibilidades se escolheu estudar o patrimônio atualmente entendido como "cultural". E, mais especificamente, o conceito de "patrimônio cultural".

No Brasil, o conceito de "patrimônio cultural" foi introduzido legalmente através do artigo 216 da Constituição Federal de 1988. Nesse artigo, "patrimônio cultural" é compreendido como "bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira" (Brasil, 1988 apud IPHAN, 2018, on-line). Outro marco legal a ser destacado neste período é o Decreto n. 3551 de 4 de agosto de 2000 que instituiu o registro de bens culturais de natureza imaterial pertinentes ao patrimônio cultural brasileiro e criou o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI). Essa adoção terminológica ampliou o significado e substituiu legalmente a nomenclatura "patrimônio histórico e artístico nacional" instituída pelo Decreto-lei n. 25 de 30 de novembro de 1937, que também instaurou a ação do tombamento. Por "patrimônio", em 1937, entendia-se:

> [...] o conjunto de bens móveis e imóveis existentes no País e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico" (BRASIL, 1937 *apud* IPHAN, 2018, on-line).

A "ampliação" ou "alargamento" conceitual não são observados apenas no Brasil, estão vinculados a uma série de alterações em diversas sociedades e são assinalados por diversos autores (Choay, F., 2006, p. 11-29; Choay, F., 2011, p.11-56; Chuva, M., 2012, p. 72-77; De Paoli, P.S., 2012, p. 181-183; Funari, P.P.; Pelegrini, S.C.A., 2006, p. 10-28). Assim, dentre outras possibilidades interpretativas, refletir sobre as variações e derivações do conceito de "patrimônio cultural" significa pensar sobre as relações, e quiçá consequências, que tais ampliação e alargamento estabelecem e desenvolvem na maneira de "dizer o patrimônio".

A multiplicidade de sentidos, amplitude terminológica/predicativa, o frequente e crescente uso em diversos meios são os fatores que fundamentaram a ideia de se propor uma investigação acerca do comportamento distributivo das publicações sobre o tema, bem como, a investigação de possíveis variações e derivações do conceito em publicações que discutam o assunto. Ambas motivadas pela percepção da necessidade de uma maior pormenorização da temática.

Nesse sentido, a presente pesquisa objetivou identificar e descrever essas variações/derivações do conceito a partir de sua recorrência na produção científica brasileira disponível no banco de dados *Scientific Electronic Library OnLine* (SciELO) no período de 1988 a 2014. Mais especificamente pretendeu-se identificar e descrever o comportamento distributivo das publicações (quantos e quais são os trabalhos publicados que abordam o tema em relação à totalidade de publicações sobre quaisquer temas e em relação às publicações que apenas mencionam o termo "patrimônio"); quantos e quais artigos mencionam as legislações selecionadas; e descrever as variações e derivações do conceito (mediante: a observação da frequência de "tipos patrimoniais" nos resumos das publicações, bem como a observação da frequência de determinados termos nas palavras-chave).

A análise das publicações se deu mediante o emprego de técnicas e procedimentos próprios da bibliometria e da revisão sistemática. Os resultados foram divididos em dois eixos principais: a métrica da produção ("comportamento distributivo") e a identificação das qualificações do conceito. Em relação ao primeiro aspecto – que aqui não será aprofundado –, foram obtidos os seguintes dados: no universo de 181.872 publicações do período, apenas 154 artigos abordam o tema (o equivalente a 0,085%). Além disso, das 154 publicações, apenas 39 mencionam alguma legislação selecionada (Constituição de 1988, Decreto 3.551/2000). O segundo aspecto será visto a seguir.

VARIAÇÕES E DERIVAÇÕES DO CONCEITO DE "PATRIMÔNIO CULTURAL"

Outra maneira de se investigar a variação e derivação do conceito de "patrimônio cultural" e que a presente pesquisa destaca, é através da identificação do que chamei de "tipos patrimoniais". Nas publicações que abordam o tema, o vocábulo "patrimônio" pode ser (ou não) acompanhado por adjetivações. Essa presença e, por vezes ausência, de predicativos os enquadram em um tipo de patrimônio ou "tipo patrimonial". Os tipos foram, então, contabilizados a partir dessa incidência (presença/ausência) e repetição das adjetivações associadas ao termo "patrimônio" que puderam ser encontradas nos resumos das publicações.

Nos 154 artigos que abordam o tema foram observadas 57 qualificações (variações/derivações) do conceito. Destas qualificações as que mais se repetem são: "patrimônio" (sem adjetivações) (37), "patrimônio natural" (32), "patrimônio cultural" (25), "patrimônio histórico e artístico nacional" (13), "patrimônio histórico" (11), "patrimônio histórico e cultural" (9), "patrimônio imaterial" (7), "patrimônio arqueológico" (5), "educação patrimonial", "patrimônio da humanidade", "patrimônio nacional" (4). Os demais tipos variam entre 1 e 3 unidades.

A maior incidência do primeiro e terceiro tipos patrimoniais ("patrimônio", sem adjetivações e "patrimônio cultural", respectivamente) é consoante com as observações feitas por Françoise Choay (2006, 2011) acerca das transformações prático-semânticas sofridas pelo conceito nas sociedades que ela denominou de "ocidentais". Para ela (2006, 2011), a atual e frequentemente veiculada ideia de "patrimônio cultural" não é universal, como pretendem algumas organizações internacionais, mas sim um constructo histórico proveniente de sucessivas alterações semântico-práticas de sociedades que denominou de "ocidentais". Para a autora (Choay, F., 2011, p. 11-15), o atual cenário é caracterizado por uma confusão semântica que possui a redução terminológica e a ampliação de significados como faces coexistentes: as reduções dos conceitos de "monumento", "monumento histórico" e "patrimônio histórico" para "patrimônio cultural" foram acompanhados por um aumento de significados por ele abarcados. Mais recentemente ainda se assiste a outra redução: a do conceito de "patrimônio cultural" para simplesmente "patrimônio", ambos incluindo uma série de adjetivações (material/imaterial, móvel/imóvel, natural/construído etc.) e categorias de coisas (objetos, lugares, fazeres e, até mesmo, seres).

No mesmo sentido de investigar as variações e derivações do conceito de "patrimônio cultural" foram registrados os termos das palavras-chave dos artigos e as suas respectivas frequências. Os registros totalizaram 468 entradas diferentes. Os termos mais mencionados (isto é, com mais de 1 ocorrência) são: "patrimônio cultural" (24), "patrimônio" (15), "memória" (12), "museologia", "museu" e "patrimônio imaterial" (7), "patrimônio histórico" e "turismo" (6), "Brasil", "conservação", "cultura material",

"restauração" e "São Paulo" (5), "arqueologia", "cidade", "políticas culturais", "políticas públicas" (4). Os demais variam entre 3 e 1 ocorrência.

A maior presença da expressão "patrimônio cultural" e termo "patrimônio" (sem adjetivações), sequencialmente, nas palavras-chave dos artigos só reforça a ideia acima apresentada sobre a confusão semântica de redução-ampliação do conceito.

Os possíveis e frequentes entrelaçamentos epistemológicos que o termo "memória" estabelece com o conceito-tema do trabalho justificam o seu destaque. Ao se tratar de patrimônio, em suas diversas manifestações, é comum evocar uma memória coletiva ou compartilhada (isso de acordo com interpretações tradicionais) para justificar a importância de proteger, preservar, resguardar e, em última instância, "patrimonializar"[3] determinados bens culturais. A patrimonialização seria responsável por evitar a dissipação e a perda de uma memória que foi eleita como representativa de um grupo dado.

A autora Jô Gondar (2005) questiona tais interpretações do conceito de "memória social" e aponta quais, para ela, seriam as suas principais características. Levando em consideração a memória social como construção social, entende-se por perspectivas tradicionais as teorias desenvolvidas por autores a partir do século XIX e que se dividem basicamente em duas vertentes: os que privilegiam a dimensão processual dessa construção e os que preconizam os seus resultados. No primeiro caso se encontrariam Friedrich Nietzsche (1844-1900), Sigmund Freud (1856-1939) e Henri Bergson (1859-1941) e, no segundo, Maurice Halbwachs (1877-1945) e Pierre Nora (1931-).

Não sendo possível e pertinente discutir tais teorias, o presente trabalho deter-se-á a apresentar as características do conceito discernidas pela autora (Gondar, J., 2005). Para ela, tais atributos podem ser demonstrados a partir de quatro proposições: a memória social é um conceito transdisciplinar; a memória social é um conceito ético-político; a memória social é resultante de um processo; e a memória social não se limita a uma representação.

A "memória social" pode ser considerada transdisciplinar, segundo Gondar (2005), por questionar as linhas divisórias de teorias e disciplinas, solicitando uma reflexão transversal entre tais domínios. Diferentemente do que ocorre com a multidisciplinaridade (que apenas acolhe elementos de outras áreas, mas as mantem isoladas) e com a

[3] Márcia Chuva (2012, p. 73-74) define e caracteriza o processo de patrimonialização como a ação de: "[...] selecionar um bem cultural (objetos e práticas) por meio da atribuição de valor de referência cultural para um grupo de identidade. Um bem patrimonializado tem como atributo a capacidade de amalgamar grupos de identidade. Uma nova trajetória se impõe aos bens instituídos como patrimônio que, a partir desse momento, estão submetidos a uma nova ordem jurídico-legal, bem como a condições de existência diferenciadas, marcadas por essa singularidade. Da mesma forma, esse novo lugar confere status ao bem e abre possibilidades de acesso a editais públicos para desenvolvimento de projetos, com recursos e meios de divulgação, entre outras várias possibilidades. Isso é aplicável a bens de natureza material ou imaterial, posto que os processos de patrimonialização necessariamente instituem diferenças ao incluir alguns bens na categoria de patrimônio cultural, conferindo-lhes prestígio e reconhecimento e deixando de fora outros tantos desse mesmo lugar."

interdisciplinaridade (que se restringe apenas ao diálogo entre elas, também as mantendo de alguma maneira separadas).

Por ser resultado de sucessivas seleções, pode ser entendido como um tema com implicações ético-políticas. As diferentes significações do conceito de memória social não são equânimes entre si, são perspectivas parciais e resultantes de escolhas, por isso, envolvem implicações éticas e políticas. O ato ou ação de recordar não é simplesmente trazer à tona eventos passados, mas sim se lembrar de algo que, em algum momento, foi escolhido para permanecer. A lembranças/documentos são montagens que quando analisadas revelam não apenas as sociedades que as produziram, mas também as sociedades em que continuaram a viver e as sociedades que resolveram retomá-las e estudá-las. Revelam, em suma, a perspectiva e a vontade mediante a qual dialogamos, escolhemos e interrogamos tal memória. Por esse mesmo motivo é que ela é considerada um processo, uma construção. Já que não é capaz de reconstituir o passado, apenas reconstruí-lo com base nos diálogos, escolhas e perguntas que fazemos a ele.

Gondar (2005) também afirma que a memória social não pode ser considerada simplesmente como uma representação. A redução da memória à sua representação social, interpretação comum à Émile Durkheim (1858-1917), Halbwachs e seus seguidores, desconsidera que ela (a representação) é apenas uma referência estática do que está em constante movimento. Nem todas as memórias são representáveis, mas todas estão inseridas em um contexto afetivo. Em linhas gerais, as representações são criações ou invenções que nos afetaram e que, em algum momento, se tornaram hábitos. Estes, por sua vez, se configuram em valores considerados "comuns" e fomentaram a "coesão social", em termos durkheimianos, ou a formação de "quadros sociais", em termos halbwachianos.

O vínculo existente entre as temáticas ("memória" e "patrimônio cultural") permite que sejam estendidas as proposições acima à análise aqui pretendida. Ao observar os resultados e as discussões ora apresentadas, é possível afirmar que, no mesmo sentido de "memória social", o conceito de "patrimônio cultural" é transdisciplinar, possui implicações ético-politicas, é uma construção processual e não é passível de ser reduzido a uma representação.

Primeiro, antes de se chegar aos artigos que abordam o tema propriamente dito, foram encontradas diversas publicações de diversos campos do conhecimento que empregam o termo "patrimônio" (sem adjetivações) em sentidos também diversos. Mesmo com uma delimitação temática inicial (sem fazer análises mais demoradas) percebeu-se grande variedade de campos que abordam o conceito de "patrimônio cultural". Posteriormente, após delimitação mais apurada, muito por conta da identificação dos "tipos patrimoniais" e análise da frequência de termos das palavras-chave, pôde ser demonstrada uma multiplicidade de maneiras de dizer o conceito que, certamente, não são isoladas em uma

única área, campo ou disciplina do conhecimento. Tampouco tais maneiras requerem análise de apenas um domínio, elas evocam, ao contrário, o atravessamento entre diversas áreas. Assim, do mesmo modo que o conceito de "memória", "patrimônio cultural" se constitui em tema transdisciplinar.

O conceito estudado também pode ser caracterizado por suas implicações ético-políticas por refletir uma série de escolhas e seleções realizáveis e realizadas em diversos âmbitos. Quando, por exemplo, se considera o presente trabalho é possível perceber que as delimitações conceituais adotadas e criadas, os caminhos percorridos, a maneira de interpretar os dados e de construir o objeto, são resultados de escolhas e de perspectivas dentre tantas outras. Neste sentido, as teorias e teóricos aqui utilizados e as publicações selecionadas que abordam o tema também possuem certa visão, que será sempre parcial. Mesmo quando se considera o "patrimônio cultural" enquanto práticas e constructos não-teóricos empregados no dia-a-dia e partícipes do imaginário popular é pertinente salientar que se tratam de coisas e, atualmente, fazeres que foram eleitos em algum momento e por algum grupo para permanecer.

Importante destacar é que tais práticas e constructos quando eleitos como patrimônios culturais, isto é, quando patrimonializados podem gerar uma série de conflitos e disputas. Primeiro, porque a "sacralização" ou "sacralidade" (Canani, A.S.K., 2005, p. 168), de determinados bens culturais implica na não sacralização de tantos outros. Como é o caso da tardia patrimonialização de bens imateriais geralmente vinculados às culturas mais populares. Segundo, porque essa titulação implica, como aponta Chuva (2012, p.73-74), em certo *status* e benefícios de caráter financeiro (de recursos oriundos de instituições públicas, quanto do turismo) para os grupos portadores. Terceiro, ainda na linha de Chuva (2012, p.73-74), porque entre os grupos portadores, uns podem receber mais benefícios que outros.

O entendimento do patrimônio cultural (conceito e prática) como resultado de escolhas permite também entendê-lo como uma construção que se deu processualmente. Assim como as lembranças/documentos, os patrimônios culturais (ou os monumentos/documentos de Le Goff[4]) são construções que refletem as escolhas das sociedades em que foram produzidas, das sociedades que optaram por mantê-las e das sociedades que optaram por estuda-las.

Como construção e processo, os patrimônios culturais, do mesmo modo que a memória social, também não devem ser reduzidos a representações sociais de determinados grupos. Para Gondar (2005, p. 23) as representações são as frações estáticas de processos

[4] Para Le Goff (2013, p. 485): "[...] o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos que se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores."

que estão em constante movimento. A outra parte desse processo e que permanece para além da representação é o contexto afetivo no qual a memória social e, por extensão o patrimônio cultural, está inserido. Isso só é possível ao se considerar como representação social ou coletiva algo além de uma ideia comum e imperativa a todos os indivíduos que compõem determinado grupo ou sociedade. Para Gondar (2005, p. 25-26)

> [...] todas as representações são inventadas e somos nós que a inventamos, valendo-nos de uma novidade que nos afeta e de nossa aposta em caminhos possíveis. Essa invenção se propaga, se repete, transforma-se em hábito. E a partir desses hábitos, os homens se tornam semelhantes, instituindo – finalmente – um *glutinum mundi*. É preciso, contudo, não esquecer que esses hábitos e essa semelhança tem como ponto de partida uma invenção singular, propiciada por um contexto relacional e afetivo.

Assim, não é possível afirmar o patrimônio cultural como *necessariamente* e *naturalmente* representativo de determinado grupo, nação, humanidade, mundo etc. Tampouco é possível afirmar que essa concepção, adotada quase que espontaneamente pelo imaginário social, é tarefa isenta de repetidas construções e conflitos. Apesar de essa temática ser de grande importância para o campo de estudo em questão, será deixada como indicação para outras pesquisas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do exposto, entende-se que presente trabalho teve como ideia norteadora a tentativa de um melhor entendimento do conceito de "patrimônio cultural". Para tanto, foram traçados o universo (produções científicas brasileiras disponíveis no portal SciELO no período de 1988 a 2014) e a unidade de análise (o conceito de "patrimônio cultural"). O período foi escolhido tendo em vista a inserção legal dos conceitos de "patrimônio cultural" e "patrimônio imaterial" a partir da Constituição de 1988 e do Decreto n. 3.551 de 2000 e, o portal SciELO, por ser representativo no meio acadêmico e possuir dimensão pertinente ao tempo disponível.

Ao traçar o universo e a unidade de análise foi também possível delimitar o problema da pesquisa e os objetivos pretendidos. O problema, quando se adota a forma de pergunta, se configura em: "quais as possíveis variações e derivações do conceito de patrimônio cultural na produção científica brasileira disponível no portal SciELO no período de 1988 a 2014?". Derivando-se do problema, o principal objetivo delineado foi identificar e descrever as variações e derivações do conceito na produção científica brasileira no período escolhido e, especificamente, identificar e descrever do comportamento distributivo das publicações, a incidência das legislações selecionadas e a descrição das variações e

derivações do conceito mediante a frequência de "tipos patrimoniais" e de determinados termos nas palavras-chave das publicações.

Através do emprego de técnicas e procedimentos de tipos variados de pesquisas (como a bibliográfica, documental, bibliométrica e de revisão sistemática), para levantamento, tratamento e análise dos dados, foram identificas algumas variações e derivações do conceito. Essas, por sua vez, se constituem, em última instância, nos "tipos patrimoniais" mencionados. Importante salientar que essa identificação dos "tipos" é limitada justamente às técnicas e procedimentos utilizados, portanto, não há como e nem se almejou saber quanto da variação/derivação existente foi alcançada.

As características dos tipos patrimoniais puderem ser constatadas a partir da observação da métrica da produção, da relação que esta estabelece com o período delimitado e da análise dos resultados em associação com a literatura adotada. Respectivamente, foi identificado que apenas 154 do total de publicações do período (181.872) abordam o tema, o equivalente a 0,085%; e que, das 154 publicações, apenas 39 mencionam alguma legislação selecionada (Constituição de 1988 e Decreto 3.551/2000). Em relação à observação associada à literatura, discorreram-se precipuamente como os tipos mais frequentes (exceto "patrimônio natural") vem se inserindo no contexto das sociedades denominadas "ocidentais" (cf. Choay, F., 2006, 2011).

Também em associação com a literatura empregada, a interpretação dos "tipos patrimoniais" encontrados permite, por seu turno, elucidar alguns atributos do conceito e práticas de "patrimônio cultural". Dentre tais características estão: a concepção de que tal conceito e práticas são constructos sociais resultantes de mudanças semântico-práticas (Choay, F., 2006, 2011), de que, por isso, são protagonistas de uma confusão semântica de redução terminológica e ampliação de sentidos (Choay, F., 2006, 2011). Além disso, de que são comuns a diversos campos do conhecimento (transdisciplinar), são resultados de escolhas parciais e, portanto, envoltos de implicações ético-políticas e, de que, além de serem representações sociais, também estão inseridos em um contexto afetivo (aplicando as proposições acerca memória desenvolvidas por Gondar, J., 2005).

Finalmente, após a leitura do presente trabalho pode-se solicitar mentalmente uma definição de "patrimônio cultural". Todavia, além de não ser a proposta feita aqui, dificilmente se teria a precisão ou univocidade requerida. A presente pesquisa permitiu, ao contrário, que ao consultarmos as publicações desenvolvidas no campo, nos limites do universo escolhido, notarmos que existem diversas maneiras de dizer o "patrimônio cultural" (diversos modos de entender, teorizar, praticar).

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ constituicaocompilado.htm>. Acesso em: jun. 2018.

BRASIL. Decreto-Lei n. 3.551 de 04 de agosto de 200. In: _____. *Legislação sobre patrimônio cultural*. 2ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2013. pp. 234-236

CANANI, A. S. K. Herança, sacralidade e poder: sobre as diferentes categorias do patrimônio histórico e cultural no Brasil. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 163–175, jan./jun., 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pd f/ha/v11n23/a09v1123.pdf>. Acesso em: jun. 2018.

CHOAY, F. *As questões do património:* antologia para um combate. Lisboa: Edições 70. 2011. 235p.

_____. *A alegoria do patrimônio*. 4ed. São Paulo: Estação Liberdade: UNESP, 2006. 288p.

CHUVA, M. Preservação do patrimônio cultural no Brasil: uma perspectiva histórica, ética e política. In: CHUVA, M. E NOGUEIRA, A. G. R. (orgs.). *Patrimônio cultural:* políticas e perspectivas de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2012. pp. 67-78

DE PAOLI, P. S. Patrimônio material, patrimônio imaterial: dois momentos da construção da noção de patrimônio histórico no Brasil. In: CHUVA, M. E NOGUEIRA, A. G. R. (orgs.). *Patrimônio cultural:* políticas e perspectivas de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2012. pp. 181 – 190

FUNARI, P. P.; PELEGRINI, S. C. A. *Patrimônio histórico e cultural*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

GONÇALVES, J. R. S. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan./jun., 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832005000100002> . Acesso em: jun. 2018.

GONDAR, J. Quatro proposições sobre memória social. In: GONDAR, J.; DODEBEI, V. (orgs.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra Capa Universitária, 2005. p. 11-26

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Site: <http://portal.iphan.gov.br/>. Acesso em: jun. de 2018.

LE GOFF, J. Documento/monumento. In:_____. *História e memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013. p. 485-499

MAGNANI, J. G. C. Pensar grande o patrimônio cultural. *Lua Nova*, São Paulo, v. 3, n. 2, não paginado, Dez., 1986. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php? script=sci_arttext&pid=S0102644519860003000011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: jun. 2018.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

A DIALOGUE WITH NATURE: A TRANSNATIONAL CASE STUDY OF CANDOMBLÉ BETWEEN BRAZIL AND ITALY

Giovanna Capponi
University of Roehampton

Abstract

This paper explores Candomblé rituals under the perspective of human-environment relations, taking into account not only the human component of Candomblé (followers and practitioners) but also the animals, plants and artifacts that are necessary for the making of Candomblé terreiros (Goldman, M, 2009). While this process of interaction between different realms is codified by strict rules and prescriptions, it also adapts according to the environment where the Candomblé community is located. Drawing from the fieldwork data collected in a Candomblé terreiro that has been active in Arborio, Northern Italy, for almost two decades, this paper aims at presenting the challenges and adaptations of the religious practice in different natural landscapes. The Ilê Axé Alaketu Aira, belonging to the family of the Axé Oxumaré of Salvador and having close ties with Candomblé communities in São Paulo, regards the Brazilian terreiros as its role models. Engaging in a comparative analysis between the Italian terreiro and its references in Brazil, this work takes into consideration characteristical practices like food offerings but also new perspectives about climate change and conservation. In the evolving paradigm of Afro-Brazilian religions, the spread of the cult of the orixás outside Brazilian national borders compels us to re-think the ways in which Candomblé practitioners relate to new environments in different ecological and social contexts.

Keywords: Candomblé, human-environment interaction, market, cultural ecology, transnationalization

INTRODUCTION

As Candomblé is often described as a "religion of nature", in this piece of research I have been interested in exploring how a particular idea of "nature" is constructed in different environmental settings. In order to do so, I took into analysis the ecological and social adaptations of a Candomblé house (also termed *terreiro*) founded in Arborio (Vercelli), in the Piedmont region of Northern Italy.

Since the beginning of my research, my goal has been to understand the different kinds of interspecies interactions involved in Candomblé practices, with a specific focus

on sacrificial rituals and offerings. Only part of my fieldwork has been carried out in Brazil (particularly in the area of São Paulo), while I considered the Italian Candomblé house to be the main research site. The Ilê Axé Alaketu Aira was founded at the end of the 1990s by an Italian *pai de santo* (Candomblé priest) who, after his initiation into Candomblé in São Paulo, Brazil, decided to open a new Candomblé house in Italy. The worship house is attended by both Brazilian immigrants and Italian converts who identify with the religious system. This diasporic community regards Brazilian houses (at least those in the same "lineage", in which the Italian pai de santo was initiated) as its role model. However, it also creatively adapts to a different social and ecological environment.

I started my fieldwork with the intention of following the network of my first interlocutors, the members of the Candomblé house of Arborio, and to trace its history and its ties with some Brazilian Candomblé houses in São Paulo. Once in Brazil, my personal network expanded and allowed me to explore and have contacts with other, unrelated, Candomblé and Umbanda terreiros in the urban and metropolitan area, like the Axé Ilê Oba of São Paulo. Therefore, my fieldwork did not take the form of a proper comparative analysis between two groups, rather it was shaped in terms of a more general enquiry into how different religious communities perceive and relate to animals and to the environment through Candomblé rituals. However, the Italian case study stands out as an interesting example of how extremely codified cultural practices such as rituals are adapted and re-shaped in different socio-ecological conditions.

THE HOUSE AND THE FOREST

Afro-Brazilian Candomblé involves complex and elaborate rituals, multiple deities, entities and energies that take time to be understood in their context. I would like to start taking into account how Candomblé religious practices spread and developed within Brazilian geographical landscapes and national borders. It is my intention here to analyse the relationship Candomblé practitioners weave with the environment, the natural resources and the socio-political structure and architecture. In order to do this I will describe the structure of the *terreiro*, the Afro-Brazilian sacred space, and its implications for what is considered the 'natural' and the 'urban'. By doing so, I will locate my case study in the current debate concerning the role and the perception of these dichotomies.

Candomblé *Ketu* is a religious system that originated in Brazil, but it took its cue from the West African cult of the *orixás*[1], deities who were worshipped in the Yoruba kingdoms. These were not only gods and goddesses who resided in a particular natural element (hills,

[1] Pronounced orishá (English phonetic), it is a Yoruba word written òrì a in its original diction. Since my interlocutors are mostly Brazilian and Italian practitioners, I decided to apply the Portuguese spelling to the Yoruba words that will be encountered throughout the text, like orixá, axé (pronounced ashé) and xiré (pronounced shiré).

rivers, etc.) or who had the power to cure people of illnesses, but also time-tutelary deities of the city-states in Yorubaland, mythical heroes and kings who had been inserted in the pantheon. Offerings, sacrifices and chanting were performed as part of a wider way of being-in-the-world, and "religious" practices were embedded in social relations, kinship and hierarchy within the city-state or the context of belonging (Barber, K, 1981).

As a result of the Trans-Atlantic Slave Trade, the reconfiguration of ritual and social bonds and familiar ties took place in the *terreiros*, "sacred spaces" that condensed for the first time the cults of different orixás, which were kept separated in the African architectonical and urban structure. The first Candomblé *terreiro*, the Casa Branca do Engenho Velho, situated in Salvador (Bahia) and founded during the XIX century, tried to restore Yoruba cosmology and hierarchical structure. In this context, according to Sodré (2002), the building of a new spatial organisation was a way of escaping the subaltern condition that the slaves maintained in the colonial society. The African territory becomes an idealised and mythical model to be imitated, but never fully reached.

Many anthropologists and researchers dedicated part of their work to describe and analyse the spatial organisation of Candomblé communities. The typical location of the *terreiros* was the *roça*, indicating a deforested space, but more generally suggesting a house just outside the urban area, in the country or in the periphery. Nowadays, *roça* is a colloquial term to describe the worship house itself. Juana Elbein dos Santos (2002, or. ed 1972, p. 33-34) finds an exemplar model of the typical *terreiro* in one of the founding, and most important, worship houses in Salvador, the *Asè Òpó Afònjá*. She divides it into two parts: 1) the urban space, including the salon where the public festivals are performed (*barracão*), the rooms or small shacks where the shrines of the orixás are kept (*peji*), the kitchen and other facilites; 2) and the wild space (*mato*, literally meaning "forest"), a garden that includes trees and water springs, but also the plants used in the rituals. This supposedly wild space, according to dos Santos, stands as a condensed restoration of the African forest.

In this microcosmos, the political and ritual elements of the African *urbs* and the natural elements seem to be part of a process of re-territorialisation of the slaves' society in the new environment. Sodré (ibid.) points out how the division between the 'natural' space and the urban space recreates the basic structure of Yoruba royal palaces, called *afin*. The *afin* was not only the residence of the *obá*, the king, but also the location where many temples and shrines of different orixás were kept. Moreover, almost all Yoruba palaces were surrounded by a large portion of virgin forest. The Nigerian historian and geographer G. J. Afolabi Ojo (1966, p. 34) gives a detailed account of the structure of the a*fin*, the royal residence of the Yoruba *Oba* (king). An a*fin* was a magnificent and walled palace, situated at the centre of every city-state, in an elevated position. All the residences

of the compounds' chiefs were built in order to face directly towards the royal palace, which was not only a symbol of political and religious power, but also the location of all the social and economic activities carried out in town.

The typical features of Yoruba *afins* include an extensive market-place situated at the entrance of the palace, a huge courtyard where people could gather in assemblies, the building itself, and a background which often covered huge portions of territory[2]. The forest element was sometimes partially cultivated by the servants and the citizens. However, in most cases it was kept wild in order to constitute a hunting reserve for the king, or for local doctors to grow medicinal plants in secrecy (ibid. 36). Certainly the dense African forest cannot be reproduced quantitatively in the back garden of a *terreiro*. However, Candomblé priests cultivate in these gardens – or re-territorialised forests – the plants they need for some rituals to be performed.

Small-scale practices of forest manipulation shed a different light on what is to be considered a domestic or a wild environment and on the ways humans perceive their presence in the world. This same concept has been explored by William Balée in his definition of "historical ecology" as a discipline that: "focuses on the interpenetration of culture and the environment, rather than on the adaptations *of* humans to the environment" (1998, p. 14). In this way the author highlights the fact that the relationship between nature and culture is dialogical rather than dychotomical, and that the ecological landscape is the result of human activity rather than a determinant factor for the development of human cultural practices. However, the sacred space aims to reproduce a "qualitative Africa" (Sodré, M, 2002 p. 55), not only in its geographical elements, but also in its cosmological representations. In fact, the terreiro works as a point of contact between the *orun* (the Invisible, the Heaven, where the gods and spiritual beings live) and the *aiyé* (the Visible, the Earth, where human beings live).

FROM THE IMAGINARY MARKET TO THE GLOBAL MARKET

The *terreiro* is the appropriate place where the *axé* (sacred energy) is accumulated and administered and for this reason it must contain elements symbolising every possible type of energy. Under these premises, Candomblé temples not only condense and integrate the mythical cosmology and the geographical universe of the Yoruba social structure, but are also an extraordinary repository of biodiversity. However, with "biodiversity" I am not simply referring to a physical bio-ecological environment. Rather I refer to

[2] The most prominent case is the palace of Owo, in Eastern Yorubaland, whose forest background covered 99 acres out of a total area of 108 acres (Afolabi Ojo, G. J, 1966, p. 27).

something much wider that is the result of the interaction between different natural and supernatural species[3], energies, ingredients, materials and artefacts that are needed in order to perform the rituals correctly.

Vogel et al. (1993, p. 13) in *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira* ("The Guineafowl: initiation and identity in the Afro-Brazilian culture") mention this kind of diversity not within the borders of the sacred space, but in the place where these items are acquired: the marketplace. In fact, as it used to happen in Salvador, a novice who is preparing for his/her initiation must go to the market together with an experienced candomblecist, to learn how to distinguish suitable from unsuitable ingredients.

The diversity present in the natural landscape, both the Brazilian and the African, is represented and celebrated in the cosmological world of the orixás. Each element is indispensable to successfully complete a ritual. However, while the market can be seen as a chaotic and baroque mixture of different objects, plants, and animals, in the Candomblé house these items are re-culturalised into a new meaningful order.

The classic accounts of the Afro-Brazilian market described by Vogel et al. (ibid.), represent an imagined and "traditional" situation in which ritual commodities can be found in a chaotic and baroque setting. This modality of an imagined and typical marketplace is represented by the Feira de São Joaquim in Salvador, Bahia, a dark and intricate labyrinth of alleys where vendors sell all sort of fruit, grains, baskets, pots, but also ritual images, leaves and special ingredients, and where large numbers of items are displayed on the stalls, hanging from the roof or piled on tables and shelves. At the entrace to the covered market, a large statue of the orixá Exu (protector of money, transactions and communication) welcomes the customers, who normally throw a couple of coins at his feet as an extemporary offering as they walk in. The presence of this image is a further proof of the ties that this particular modality of marketplace intertwines with the Candomblé imaginary.

However, this romanticised version of the Afro-Brazilian market dissolves and becomes fragmented when displaced from the Bahian environment. The Mercadão de Madureira in Rio de Janeiro, for instance, retains the great variety of ingredients that can be acquired in the marketplace descibed by Vogel et al., but it is organised very differently. It is located in a shopping centre in the northern part of the city, and it has small shops distributed on two floors. While the ground floor is dedicated to the sale of general household items, the second floor, which can be accessed through an escalator, offers almost only special items and ingredients for Afro-Brazilian religions. As it can be observed, the Mercadão of Madureira in Rio de Janeiro responds to the needs of a

[3] See Espírito Santo, D. and Blanes, R. 2014. pp. 1-32.

specialist market without being isolated from other local businesses targeted for a more general public and completely integrated into the wider social fabric of the city. It is arranged within the built space of a shopping centre, while other shops of the most diverse kind are also present on the street level in the same area.

Conversely, the area of São Paulo does not offer similar examples of big marketplaces for acquiring specialist items for Candomblé or Umbanda. Rather,those articles can be bought in small shops located in the streets of the metropole and in different neighbourhoods. These shops are normally called *lojas de artigos religiosos* (literally "religious items store") or *casa de umbanda*, as they are often attended by Umbandists, and mostly run by people who are familiar with Afro-Brazilian religions. Reginaldo Prandi, in his imporant work on the Candomblé of São Paulo, observes that the majority of these shops are located in the city centre, close to the municipal market. However, he argues that:

> In São Paulo, there are three things that the observer will always notice in every neighbourhood of the periphery: a Pentecostal church, a *casa de umbanda* and a gym [...] (Prandi, R, 1991, p. 201).

Indeed, the participants of most Candomblé and Umbanda houses I attended in São Paulo acquire the ingredients and items they need in these small shops located around the city.

However, for Pai Mauro and his *terreiro* overseas, the acquisition of both ingredients for the offerings and religious items is a more difficult and expensive process. In fact, ingredients such as manioc flour, yams and palm oil are rare, expensive and often of poor quality in Italy, and they can be found only in small off-license shops targeted for African or Asian immigrants. For these reasons, the Candomblé community of Arborio developed creative ways of acquiring, preserving, storing and substituting those items that are almost completely absent in Italy but that can be acquired through the globalised production and distribution chain.

The first type of substitution concerns the fact that Pai Mauro needs to rely on those ingredients that are produced and sold for the African or Asian market and then exported to Europe, as the same ingredients produced in Brazil are not commonly available on the global market. Therefore, in the kitchen of the Italian Candomblé house, there can be found black eyed beans from Nigeria, manioc flour from Togo or Ivory Coast and palm oil from Ghana. Dried shrimps come from Thailand and banana leaves are produced in Vietnam, and sold frozen for the global market. However, other ingredients commonly used for the offerings, such as olive oil, rice or honey, are produced and acquired in Italy. Similarly, herbal baths are prepared with the fresh herbs that can be grown locally. Similarly, different plants are associated with different orixás and employed to make herbal baths

or similar ritual preparations. For example, in Brazil it is common to use coffee leaves for the rituals dedicated to Oxalá. However, coffee leaves are almost impossible to grow in the temperate climate of Piedmont, so Pai Mauro started substituting them with rosemary, which is also a plant dedicated to Oxalá, but less common in Brazil. The so called "wild" or "forest" space of the *terreiro* of Arborio contains different plants that can be used for the rituals but that also represent the typical vegetation of an Italian backgarden: rosemary, laurel, peppermint, lavender, myrtle, but also vines, peach and mulberry trees. Other plants such as *peregun* (Dracaena Sp.) and *boldo* have been imported from Brazil and are kept indoors during the winter season.

In this constant game of association and deferral between symbols, plants and deities, the Italian Candomblé changes the texture, the smells and the tastes of its offerings by creatively using material ingredients that, while still valid for performing the rituals, represent a variation of the traditional rule. The "variations on a theme" are endorsed by the need to adapt to a new ecological, social and economic background, relying on what is available on the Italian market and what can be imported from the global distribution of food items following migration flows from the Global South to Europe.

Nowadays, small shops selling religious items for Afro-Brazilian religions are present in countries like Portugal, where there is a higher percentage of migrants from Brazil and South America, and where several Candomblé and Umbanda houses have been active for a few decades (Saraiva 2013, 170)[4]. The lack of a proper market of religious items in Italy required some specific ingredients to be shipped or imported from Brazil by Brazilian and Italian practitioners who travel between the two countries. Interestingly, this process of substitutions, adaptation and occasional importation has been fundamental in the early formation of Afro-Brazilian Candomblé. Voeks reminds us how some plants and ingredients have been imported to Brazil from West Africa by travellers, friends and sympathisers of the *terreiros*. It is the case of the French ethnologist and photographer Pierre Verger, often referred to as "messenger between two worlds", who, at the request of his Candomblecist interlocutors, travelled to Nigeria and brought back to Brazil some cuttings of *akokô* (*Newbouldia laevis*), an endemic plant of Cameroon, that is now relatively common in Salvador (Voeks, R, 1997, p. 31-32). As has been explained, anthropologists played and continue to play an important role in the shaping of cultural practices, and during my fieldwork I happened to bring things like clothes and kola nuts from Brazil to Italy to satisfy the requests of my interlocutors. However, in this case the actual "messenger between two worlds" (this time between Brazil and Europe) is Pai Odé, Pai Mauro's pai de santo, who has been working for more than a decade in the Festival Latino-Americando

[4] For other studies on transnational Candomblé, see Halloy, A, 2004, and Bahia J., 2013.

of Assago. In this unusual setting, Pai Odé attends clients who pay for a divination session with the cowries, but he also sells images, statues, charms, herbs, soaps and other religious items that can be found in the shops of São Paulo, together with other souvenirs and artisanal objects from Brazil. Pai Odé created a hybrid enterprise between a thematic gift-shop and a religious items store, which fits the evocative context of the Latin Festival but also responds to the needs of the Italian clients and sympathisers. In this setting, Pai Odé's resembles more to the iconic fortune-teller that populated the imaginary of fairs and markets of the XVI century, than to a Candomblé priest (Farley, H. 2009, p. 22)[5]. Beside this exotic representation of esoteric practitioners, it is interesting to note how magic-religious practices have been historically present in the European territory. The work of Ernesto De Martino, *Magic: A Theory from the South* (2015) is a detailed ethnographic description of sorcery and exorcism in the region of Lucania, in Southern Italy in 1959, where a mixture of Catholic prayers and ceremonial magic was employed to free infants and people from the evil-eye. Similar practices have been analysed by the work of Jeanne Favret-Saada, *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage* (1980), who took into account magic spells and sorcery in rural France in the 1970s. Indeed, it is important to note that the esoteric side element in Afro-Brazilian religions has been likely influenced by European magic practices and beliefs. As argued by Voeks:

> The influence that magic and sorcery held over white Brazilians can be traced […] also to the precolonial Portuguese worldview, a vision that accepted the existence of the occult forces without question. Belief in magic was widespread among the Portuguese prior to the Iberian conquest, and manipulating the powers of the spiritual realm was regarded as part and parcel of the everyday world. European witchcraft prior to the fifteenth century was directed toward specific ends— love potions, spells, amulets, and predictions. (VOEKS, R. A, 1997, p. 48)

As it emerges from the interviews, many of the Italian initiates, before getting in touch with the *terreiro* of Arborio, have previously shown interest in a variety of magic practices such as mediumship, chiromancy and tarot reading.

> So, imagine, at some point I started reading the tarot without knowing anything about it, and whatever I said... it happened! So, I think there are people who [...] can see behind, I believe so, because sometimes I used to go to the fortune-teller myself. (sacred daughter)

> [*talking about a medium he used to visit*] You enter in his room [...] and he starts talking. He barely looks at you, and he tells to you everything about yourself, everything! [...] He does not miss a thing! (ogãn)

[5] Famous works written in the XIV century, like the opera Carmen by Georges Bizet and the novel The Hunchback of Notre-Dame by Victor Hugo present a stereotypical but iconic representation of gypsy women whose skills lay in between magic and trickery. However, the idea of fortune-tellers being present in the streets of Southern European cities can be observed in paintings like The Fortune-Teller by Caravaggio, dated 1593-94.

While, as a general rule, it is true that Italian clients and initiates, especially according to what has been observed in Pai Mauro's *terreiro*, often perceive Candomblé as another practice in the market of magic-religious services, these transcultural encounters are never frictionless, especially when the question of religious identity is at stake.

Pai Mauro's first approach to Candomblé was also through his professional interests as a fortune-teller, which has been his profession since a young age. When I asked him about how the Candomblé house is perceived by the population of Arborio and the surrounding villages, he explained brilliantly the role of his profession in giving an acceptable image to the *terreiro*:

> Pai Mauro: Since I put the advertisement sign with my face on it [offering magical services on demand] along the road to Vercelli, everybody understood the professional function [of the *terreiro*] so, let's say, there was more openness [...] the two things matched [in their minds], they said "Mauro is a professional and he also does other things that are relevant to his profession", so as bizarre as it can appear [...] here it's better to have a wizard than a *pai de santo*. [6]

In 1990, an Italian writer, Sebastiano Vassalli, published a historical novel, *La Chimera*, that won the Strega Prize, the most prestigious Italian literary award. By meticulously selecting historical records of the Italian Catholic Inquisition of the XVI century (involving frequent trials and cruel executions of so called witches and heretics), Vassalli reconstructs the story of Antonia, an orphan who was adopted by a couple living in a small village called Zardino (which no longer exists), in the rural area between Novara and Vercelli, exactly the area where the Candomblé house of Arborio is now located. The novel recounts how the girl, due to a series of circumstances and to the envious gossiping of her neighbours, was accused of witchcraft. She was tried by the Inquisition and eventually burned at the stake. In the novel Vassalli also describes the well-considered character of Don Michele, a Catholic priest and wizard who could perform healing rituals with herbs and magic spells (Vassalli, S, 1990, p. 49). However, the villagers were less tolerant towards Antonia, who was accused of being a witch and of attending sabbaths, "living with no Holy Mass nor Holy Confession as the animals or the savages from the New World do[7]" (Vassalli, S, p. 1990,193).

As can be noted, the setting of such a complex ritual and religious system into a different social and ecological environment gives rise to different dynamics of adaptation, substitution and exchange of goods, objects, food items and plants that cross the Atlantic

[6] Pai Mauro: Poi invece, da quando ho messo il cartello con la mia faccia, andando verso Vercelli, tutti hanno capito anche la funzione professionale, e allora, diciamo così, c'è stata un'apertura maggiore [...] hanno abbinato le due cose, hanno detto Mauro fa il professionista e fa anche quello, quindi evidentemente quello che fa c'entra con la sua professione. Quindi, per assurdo che sia... è meglio avere un mago che non un pai de santo, qui.

[7] "vivendo senza la Santa Messa e senza la Santa confessione al modo stesso come vivono gli animali o i selvaggi del Nuovo Mondo".

Ocean together with the people and their cultural understandings. This process radically changes the aesthetic, material, and social composition of the ritual from one country to another, re-combining different elements into a new hybrid.

It can be argued that the *terreiro* is classified by the inhabitants of Arborio and the surroundings not as a religious temple but as a place for the buying and selling of magic-religious services. With a Derridian action of deferral, the *différénce* of the exotic provokes fear and anxiety, but it also generates respect. In fact, Italian clients try to fill the cultural gap between themselves and the otherness by renaming it with the well-known categories of the "magic" and the "supernatural", that are shown and demonstrated during the public ceremonies and through trance. Indeed, the compelling presence of witches and ecstatic rituals in agrarian cults in Northern Italy has been well documented by authors such as Carlo Ginzburg in his books *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath* (1992), and *The Night Battles: witchcraft & agrarian cults in the sixteenth & seventeenth centuries* (1992). Informed by the local imaginary, Italian clients pay for the *jogo de búzios*, buy rituals that might solve their personal problems and therefore they reposition the *terreiro* into their universe of meaning. In this way, the power of the orixás is recognised, and their presence in the diaspora is legitimized, through money and through the trade of magical services.

THE DESPACHOS IN THE PUBLIC SPACE

The offerings are normally placed at the feet of the *assentamentos*, which represent a precise channel of communication with the orixás and the corresponding natural forces. However, offerings can also be placed directly in the natural settings where the orixás reside, such as rivers, forests, oceans, but also stone quarries, crossroads and cemeteries.

However Candomblecists normally prepare and deliver the food offerings to the *assentamentos* kept within the walls of the *terreiro*. However, what happens to the food leftovers when the ritual has been finalized and when the offerings have been accepted? Normally, not all the food is consumed within the community, and depending on the climatic conditions and other structural elements of the building, offerings are often found in a state of decay or attacked by insects such as flies or ants, therefore considered inedible for human consumption short after the ritual is complete. The offerings are kept in the house after the *orô* for a time varying from one day up to a week, and then they are cleared out. The action of cleaning the *assentamentos* and the rooms where the sacrifices have taken place is a ritually structured action termed *ossé*. The plates on which the food offerings were arranged are cleaned, however the food leftovers are not thrown away. They are left somewhere in the natural environment, such as in woods or into a river.

In fact, once the food has attained a status of sacrality, in cannot be placed in the landfill together with other types of food waste, but it should be consumed by the orixás in their own natural environment. This process is called *despachar*, literally "to despatch", and the food offerings or leftover offerings that are placed in nature are called *despachos*. The fact of leaving the *despachos* outside the perimeters of the Candomblé house is not only related to the feeding of the orixás, but also to the idea of disposing of a very delicate type of waste, which sometimes retain some particular qualities that cannot be maintained in a human environment but need to be removed as they are not useful or they are somehow contaminating the efficacy of the ritual. This feature is connected to what Wilk calls "the purifying power of nature" (2015, p. 226), the concept according to which, transversally and in a variety of cultural contexts — including Western notions of pollution and purity — the principles of contamination and waste are ruled by "*magic* rather than chemistry", and the natural environment is often regarded as being able to dilute and absorb what has been discarded.

The necessity of leaving the *despachos* in a natural space is one of the reasons why religious leaders tend to build their own *terreiro* in a rural or forested area, so as to have ready access to a portion of natural landscape, preferably unfrequented and out of sight. Whenever this is not possible, public grounds — gardens, courtyards and urban water reservoirs — replace those imagined 'sacred groves' that, according to authors such as Bastide (2000, 72-73), would re-create a mythical African landscape in the Brazilian territories. Vagner Gonçalves da Silva, echoing the famous ethnography of Victor Turner, calls this process of substitution "the city of symbols", and he explores the adaptations that the cult of the orixás undergoes in the metropolitan environment of São Paulo, and the consequential re-signification of the urban space.

> Tree-lined squares, gardens, bamboo groves, or even street light poles can also represent, in the city, the necessary "forest" for the worshipping of the deities. (DA SILVA, V. G, 2000, p. 110)[8]

Indeed, as noted by da Silva (ibid.) it is common to encounter a *despacho* delivered under a tree or at a crossroad in a Brazilian metropole. This issue has been regarded problematic for many reasons. First of all, it resulted in an exacerbation of the alredy present conflict between Afro-religious people and other religious groups. It is necessary to mention the role of Neo-Pentecostal churches and especially of the Universal Church Of the Kingdom of God (*Igreja Universal do Reino de Deus* – IURD) in the progressive demonization of Candomblé and Umbanda. Afro-Brazilian religions have been

[8] Praças arborizadas, jardins, bambuzais, ou até mesmo postes da rede de iluminação pública podem, também, representar na cidade a "floresta" necessária aos cultos das divindades.

systematically compared with satanic cults or regarded as examples of black magic by famous evangelical leaders like Edir Macedo. In 1988 the pastor and founder of the IURD published a controversial book titled *Orixás, Caboclos and Guides: Gods or Demons?*, which became a best-seller of its genre.

In the most recent debates, Afro-religious people started being critized for polluting the environment with their *despachos*. In fact, the sight of rotting food offerings and animal remains abandoned on the street, in a public garden or on the edges of a body of water generates a sense of uneasiness, danger and dirt. An interesting example of how these dynamics and conflicts emerge in the public and urban space is represented by the *Festa de Yemanjá* (Celebration for Yemanjá), a public religious event organised by several Afro-religious federations of the state of São Paulo and especially attended by Umbandists. These celebrations are a homage to Yemanjá, the goddess of the ocean, and they take place during December, on the beaches of Praia Grande and Mongaguá, two littoral municipalities located about 80 km from the capital. This celebration is considered an institution in the cultural life of that coastal area, and a monumental statue of the goddess Yemanjá is built on the beach of Praia Grande, attracting tourists and devotees. During these celebrations, Umbandists and Candomblecists occupy the public shores, erect marquees, sing, dance, are possessed by all sort of orixás and entities, and prepare offerings for the goddess. The offerings are composed of large wicker baskets filled and adorned with food offerings, flowers, but traditionally also symbols of vanity and femininity – combs, perfumes, jewellery, lipsticks, bottles of champagne and coins. These presents are often prepared with gift wrapping, fine ribbons and complemented with written inscriptions and requests in which the devotees ask for blessings, health, fortune and love. The baskets are then carried on the devotees' heads and dropped in the sea. This kind of celebration requires organization at an administrative level, and Afro-religious federations pay fees and comply with bureaucratic regulations imposed by the municipality of Praia Grande in order to be able to perform their ritual activity on the public shores. In recent political debates, this event has been criticised for polluting the waters and the beach. Pai Cássio, who is also the president of one of the Afro-religious federations that organises the event, argues that the critiques come mostly from Neo-Pentecostal local politicians, who increased the fees and regulations to be fulfilled by the devotees as a way of boycotting the event and restricting the access to the public space. He also ensures that Umbandists are instructed to clean and take away bottles and other objects that are regarded as polluting.

> Pai Cássio: I think that this environmentalist discourse is a prejudice disguised as environmentalism. Those who use this discourse, that the *despachos* are environmentally incorrect, do not want to understand that often the things

> that are despatched are natural things, things that nature consumes. Fruit, clay dishes… these are things that the nature is able to consume.[9]

Despite these social and religious conflicts that revolve around the use of public space, environmentalist concerns are often shared by Candomblé and Umbanda religious leaders, who find innovative ways to adapt the ritual practice to the current debate on sustainability. This topic creates internal debates about the ingredients and the materials that can or cannot be used, and what places are acceptable for the *despachos* to be deposited.

> Pai Odé: If you see a clay dish at a crossroad with a whole dead chicken in it, this is not from the *povo de santo* [people of Candomblé] […] It is not a practice of the people of *axé*, our practice is to feed, to serve, it is a food chain… you bring it in the middle of the woods, in the middle of the forest where that animal can be eaten by another animal. Never at a crossroad, in a cemetery, or in a public square.[10]
>
> Yá Paula: Lately, everything has been sustainable, and we are also adapting to it… for example, you offer a cockerel for Exú, you leave it where? At a crossroad. So, I agree that there is some kind of prejudice, so what do we do? We leave it in the forest, for example. Do you understand? And from there it will deteriorate automatically and it will transform… and nobody can say anything! […] There is an sustainability discourse… and it is true, otherwise we will go against our own objectives and values…

Both Pai Odé and Yá Paula (Axé Ilê Oba) disagree with the placing of the *despachos* in public and urban spaces, because this practice generates conflicts and prejudices and does not convey a good image of Candomblé in the current social and political atmosphere. Moreover, according to both religious authorities, food offerings need to be transformed into something else by the natural elements. Candomblé leaders seem to find it important that biodegradable offerings are transformed, consumed and absorbed by the natural environment.

In December 2015 Mãe Stella of Oxossi, the leader of the Ilê Axé Opô Afonjá, one of the most ancient and respected *terreiros* of Salvador, published an article in the Bahian newspaper *A Tarde*, titled "Presence, yes! Presents, no!" ("Presente, sim! Presentes, não!") in which she declared that she would no longer support the tradition of leaving presents for Yemanjá in the ocean.

[9] Pai Cássio: Eu acho que esse viés ecológico è um preconceito disfarzado de ecologia. Quém usa esse discurso de que é ecológicamente incorreto ter o despacho, não quer perceber que muitas vezes o que é despachado são coisas da natureza, que a natureza consome. Fruta, alguidá de barro… são coisas que a natureza se encarrega de consumir.

[10] Pai Odé: Se você vê numa encruzilhada um alguidar com uma galinha inteira morta não é coisa de povo de santo, é coisa de povo de umbanda… Não é uma prática de povo de axé, a nossa prática é aquela de alimentar, tem que servir, é uma cadeia alimentar… você leva no meio do mato, no meio da floresta onde aquele animal vai servir de alimento para outro animal. Jamais numa encruzilhada, num cemetério, numa praça pública.

> "I accept the challenge and I declare that from 2016 the "Present of Yemanjá" of the Ilê Axé Opô Afonjá will no longer pollute the ocean with presents. My sons and daughters will be instructed to honour Yemanjá with harmonious chants. Those who are aware and brave will understand that rituals can and must be adapted according to the transformations of the planet and of our society."[11]

At the age of 90 years old, Mãe Stella has always been active in promoting cultural and social change by adapting the religious practice to current times. Indeed, she is famous for her campaign against religious syncretism in the 1980s which radically transformed the aesthetics of Candomblé in the whole country. However, the urge which led Candomblecists to remove Catholic images from the *terreiros* is part of a progressive movement of re-Africanization which condemns Afro-religious people to a perennial search for an African authenticity (Capone 2010, 18). I would like to argue that, by incorporating the environmentalist discourse in their understanding of the *despachos*, contemporary Candomblecists are also trying to renounce those baroque and syncretic traits in favour of a more minimalistic aesthetics, which is reminiscent of the imagined African origins of the ritual practice.

This view is shared also by Babá Egbé, who argue in favour of the use of leaves such as castor bean leaves and banana leaves to replace clay dishes and ceramic plates as containers for the food offerings.

> Babá Egbé: There is no clay dish in the street, there is nothing like that, also because clay pots were precious things, clay dishes were used to eat. The black man did not have money to leave [dishes with] food in the street, he used castor bean leaves, or banana leaves.

In July 2017 some offerings (placed by people who are not related to my interlocutors) were found on the streets of Paderno Dugnano, a municipality in the Northern region of the Metropolitan City of Milan. The news was covered by the local newspapers *Il Notiziario* and *Il Giorno*. The latter titled: "Paderno: the mystery of the altar with the slaughtered chickens"[12]. According to the article, the offerings consisted of two clay dishes containing two sacrificed chickens, which had been eviscerated and filled with candles, coins, cigars and beans, laid on two pieces of cloth — one red and one black — and complemented with champagne, fruit and flowers. The article, which presumed that the offerings were part of a religious or magic ritual, also mentioned that local inhabitants were horrified by the scene and that the police were already investigating the case. As it

[11] "Encaro o desafio e digo que a partir de 2016 o 'Presente de Iyemanjá' do Ilê Axé Opô Afonjá não mais poluirá o mar com presentes. Meus filhos serão orientados a oferendar Iyemanjá com harmoniosos cânticos. Quem for consciente e corajoso entenderá que os ritos podem e devem ser adaptados às transformações do planeta e da sociedade." A Tarde online 21/12/2015 http://atarde.uol.com.br/opiniao/noticias/1734286-presenca-sim-presente-nao (last access 1/12/2017)

[12] http://www.ilgiorno.it/sesto/cronaca/paderno-galline-uccise-1.3268910 (Last access 2/12/2017)

can be observed, the unusual discovery of a *despacho* raised concerns not for the potential damage it could cause to the environment, but rather for a mixture of reasons connected to public decency and irrational fear. The scene that the articles described as "disturbing" or "macabre" contain elements that resonate with the imaginary of witches, sabbaths and similar elements present in the Italian folkloric tradition, but also with cases of satanist sects, esoteric symbols, animal and human sacrifices that were overexposed by the national and international press in the last two decades. (Offeddu and Sansa 2005). I would like to argue that, once again, the prejudices and perceptions of Afro-Brazilian practices like the *despachos*, in the Italian territory are informed by local cultural and historical factors and are readily associated with esotericism, black magic and even crime. For this reason, in the Italian case study, where Candomblé is not officially recognised as a religion and where the majority of the population even ignore its existence, the *despachos* are re-signified as threatening and dangerous objects, belonging to an indigenous European cultural and historical background of sorcery, witches and satanic rituals.

Conversely, in contemporary Brazil, after the long quest for the religious and moral legitimation of Candomblé in the public sphere, the social and cultural conflict shifted to environmentalism as an ethical and religious cause. Interestingly, when Pai Mauro was asked to comment about the *despacho* found in Paderno Dugnano, he argued that that particular offering did not comply with his understanding of how Candomblé offerings should be. Among the discordant elements that he detected by looking at the pictures in the newspaper, he singled out the fact that the presence of non-biodegradable objects is in contrast with the flourishing of *axé*; the concrete pavement on which the offerings were placed was not natural, while everything in his view "needs to go back to nature".

CONCLUSION

The rising concerns for climate change urged the emergence of a new type of ethical framework, in which moral obligations were extended not only to other human beings but also to non-human animals, elements of the natural environment and whole ecosystems like the oceans or the rainforests with whom humans were interacting (Garvey, J. 2008, p. 52-53). The field, that has been named "Environmental Ethics", started to be debated between the 1960s and the 1970s, and has been defined in the Encyclopedia of Philosophy[13] as "the discipline in philosophy that studies the moral relationship of human beings to, and also the value and moral status of, the environment and its non-human

[13] Brennan, Andrew and Lo, Yeuk-Sze, "Environmental Ethics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-environmental/>.

contents". This new framework and thought process, compelled by scientific literature on global warming and conservation concerns, became a general and pervasive topic able to influence politics, economics and international policies on the management of natural resources. As this discourse of self-legitimation entered into the *terreiros*, Afro-religious communities had to re-think the notions of clean, natural and polluting in their own understanding and within the limits of the ritual practice.

BIBLIOGRAPHY

Afolabi Ojo G. J. 1966. *Yoruba Palaces: a study of Afins of Yorubaland*. London: University of London Press.

Bahia J. 2013. "As religiões afro-brasileiras em terras alemãs e suíças", *Instituto de ciências sociais*, Universidade de Lisboa, pp. 2-20.

Balée W. 1998. "Historical Ecologies: Premises and Postulates", in William Balée (ed.), *Advances in Historical Ecology*. New York: Columbia University Press, pp. 13-29.

Barber K. 1981. "How man makes God in West Africa: Yoruba attitudes towards the 'Orisa'", in *Africa: Journal of the International African Institute*, 51(3), pp. 734-745.

Barbosa e Silva M. 2012. *Orixás, guardiões da ecologia": Um estudo sobre conflito e legitimação das práticas religiosas afro-brasileiras em Porto Alegre*. Master dissertation in Social Anthropology. São Paulo: University of São Paulo.

Bastide R. 2005. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras.

Brennan A. and Lo Y. 2016. „Environmental Ethics", in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online version. Available at: https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-environmental/ (last access 4th December 2017)

Capone S. 2010. *Searching for Africa in Brazil. Power and Tradition in Candomblé*. Durham and London: Duke University Press.

Espírito Santo, D. and Blanes, R. 2014. "Introduction: On the Agency of Intangibles", in D. Espírito Santo and R. Blanes (eds.), *The Social Life of Spirits*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 1-32.

Farley H. 2009. *A Cultural History of Tarot. From Enterteinment to Esotericism*. London: L.B. Tauris.

Garvey J. 2008. *The Ethics of Climate Change: right and wrong in a warming world*. Lonond: Continuum.

Goldman M. 2009. "Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica" in *Análise Social,* (190), pp. 105-137.

Halloy A. 2004. "Um candomblé na Bélgica. Traços etnográficos de uma tentativa de instalação e suas dificuldades", in *Revista de Antropologia - USP*, 47(2), pp. 453-493.

de Mello e Souza L. 2001. "Sorcery in Brazil: History and Historiography", in L. N. Parés and R. Sansi, *Sorcery in the Black Atlantic*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 41-54.

Offeddu L., Sansa F. 2005. *I Ragazzi di Satana: la setta delle bestie alla scoperta di un'Italia sconosciuta*. Biblioteca Universale Rizzoli.

Prandi R. 1991. *Os candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Editora Hucitec.

dos Santos J. E. 2002 [1972]. *Os Nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. Petrópolis, Vozes.

Saraiva C. 2010, "Afro-Brazilian religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo", in *Etnográfica* 14 (2), pp. 265-288.

Saraiva C. 2013. "Blood, Sacrifices and Religious Freedom: Afro-Brazilian Associations in Portugal", in J. Mapril and R. L. Blanes (eds.), *Site and Politics of Religious Diversity in Southern Europe: The Best of All Gods*. Leiden: Brill, pp. 129-154.

Silva V. Gonçalves da. 2000. "As Esquinas Sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade", in J. G. C. Magnani and L. de Lucca Torres (eds.), *Na Metrópole. Textos de antropologia urbana*. São Paulo: EDUSP, pp. 88-123.

Silva V. Gonçalves da. 2005. "Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significado do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo", in *Mana* 13(1), pp. 207-237.

Sodré M. 2002, *O terreiro e a cidade: a forma social Negro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Vozes.

Turner V. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Rituals*. London: Cornell University Press.

Van de Port M. 2005. "Candomblé in pink, green and black. Re-scripting the Afro-Brazilian religious heritage in the public sphere of Salvador, Bahia", in *Social Anthropology* 13(1), pp. 3-26.

Voeks R. A. 1997. *Sacred leaves of Candomblé: African magic, medicine and religion in Brazil*. Austin: University of Texas Press.

Vogel A., Mello M.A.S., Barros J.F.P. 1993. *A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Pallas Editora, Rio de Janeiro.

Wilkie R. M. 2002. *Sentient Commodities: Human Livestock-Relations from Birth to Slaughter in Commercial and Hobby Production*. PhD Thesis in Sociology, University of Aberdeen.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

DE SATANIZAR A TURISTIZAR EL PATRIMONIO INDÍGENA: EL "JUEGO DE LOS DIABLITOS" DEL PUEBLO BRUNCA DE COSTA RICA

Giselle Chang Vargas
Universidad de Costa Rica

Abstract

The so-called "game" or more recently "festival" of the diablitos, is a ritual of colonial origin that commemorates the confrontation of the natives with the Spanish conquerors. For three days under the command of a Devil Major who guides them with a big conch, a group of young brunca men, which represents the little devil and accompanied by musicians go through all the streets of the community – followed by a group of brunca people, neighbors and tourists – fighting against Spanish, with a bull mask. The ritual comprises several phases: 1) the departure of the Diablitos; 2) the appearance of the bull, at dawn; 3) the fight and journey of three days; 4) the tomb or temporary fall of the little devils, the afternoon of the third day; 5) the escape of the bull; 6) the return to life; 7) search of the bull; 8) the capture of the bull in the mountain; 9) the death of the bull; 10) Celebration of the triumph when distributing the parts of the bull. Symbolism and syncretism permeate the celebration, in Boruca in December and in Curré in January. Each year the Diablitos are born, die and are reborn and, after a few days of carnavalesque behavior, life continues to face new challenges of the current world: mega projects (dams, airports, land concessions, etc.). The new conqueror for the indigenous people is the stranger who neocolonizes the region and who narcotizes children and youth. Due to the remoteness of urban centers and difficulty of access, the pastoral work of the colonial period and the nineteenth century was sporadic, focused on the administration of the sacraments. The Catholic priests of a few years ago did not like the tradition of wearing masks with devils and the pastors of the new evangelical groups describe it as a satanic cult. The average Costa Ricans ignored this celebration, because for many years, the indigenous population was made invisible, since the country's educational policies were aimed at reinforcing European roots. In December of 2017, the National Commission of Inmaterial Heritage, officially declared the cultural manifestation called Game or Festival de los Diablitos, as Intangible Cultural Heritage of brunca's people. But, the Executive Decree although it is an official recognition leaves open two doors that are double-edged weapons: the addition a last point that goes against the spirit of that value, since it encourages Cultural commodification by focusing on the production of masks that do not correspond to a type of tourism demand. On the other hand, there have been similar experiences, of companies that offer to finance the Diablitos event and the community, lose control of the activity and it can become a spectacle alien to the meaning of the game and become a party without identity.

Keywords: inmaterial cultural heritage, commodification, resemantization, resistance

1 INTRODUCCIÓN

El llamado "juego" o más recientemente "fiesta" de los diablitos, es un ritual –propio del pueblo indígena brunca– de origen colonial que conmemora el enfrentamiento de los indígenas con los conquistadores españoles.

Durante tres días, un grupo de jóvenes y algunos adultos del pueblo Brunca, que representan los diablitos –bajo el mando de un Diablo Mayor que los guía con un gran caracol– luchan contra el toro. Los diablitos van ataviados con chalecos cubren su rostro con una máscara de madera, con cachos o cuernos, elementos que tradicionalmente la religión cristiana ha asociado con el diablo. Van acompañados de músicos que tocan pitos y tambores, así como de los llamados "arriadores", que usan la máscara en la parte posterior de la cabeza. Con este grupo recorren todas las calles y rincones de la comunidad y son seguidos por un grupo de personas. Hasta hace unas dos décadas, estos acompañantes eran miembros de la comunidad, pero, desde finales del siglo XX, el grupo se diversificó, pues también se agregaron visitantes de instituciones y turistas. En su marcha, a ratos caminan tras el toro, luego casi junto a él, que es representado por un monigote que porta una máscara de madera, con cara de buey, animal introducido en el siglo XVI a Costa Rica, por el conquistados español Juan de Cavallón.

1.1 Supuestos

Para plantear el problema en torno al juego de los Diablitos, actividad considerada por los bruncas tanto del territorio Boruca, como de Curré o Yimba Crácj una expresión compartida, fundamental en su herencia cultural y que, evidentemente, cada año denota mayor número de turistas nos planteamos varias preguntas vinculadas con el dinamismo cultural. Con base en una investigación anterior, encontramos que en Boruca y Curré comparten un espacio social. Las personas artesanas indígenas, al insertarse en la lógica del mercado turístico modifican sus productos tradicionales, que venden como mercancías, lo que incrementa su capital económico. Al respecto, nos interrogamos (Chang, 2014: 37) si este cambio de sentido afecta el valor simbólico de su capital cultural, plasmado en expresiones que la comunidad indígena estima como un legado o herencia patrimonial.

Partimos del supuesto que el cambio se orientó hacia un tránsito de bienes culturales patrimoniales a recursos turísticos, originado en el cambio de valor de uso por valor de cambio en la producción de objetos.

Continuamos con otra interrogante ¿Qué factores han causado la turistización del juego?, proponemos que ha sido el cambio en las relaciones de anfitrión /huésped a microempresario / turista. Por vivencia y observaciones de la década del 80, las relaciones sociales eran diferentes, pues se basaban en compartir y el comensalismo con los

visitantes. Con el auge del turismo, a partir de mediados de la década del 90, observamos cambios, pues muchas familias ven la celebración como una oportunidad para vender y se ofrece chicha, hospedaje y artesanía al turista. Es un intercambio de dinero por un servicio recibido. No obstante, esta acción no se puede generalizar a las familias de ambas comunidades, pues hay diferencias en la concepción de invitar a foráneos y cómo atenderlos.

¿Qué efectos ha tenido el turismo en la celebración del juego?, la respuesta la enunciaremos en las páginas siguientes, pues de hecho hay varios cambios en la organización de la celebración, las pautas de comportamiento esperado y otros elementos.

1.2 Problema.

En Boruca y Curré, la lucha de los diablitos y el toro se vive cada día en un juego de fuerzas entre la conservación de las tradiciones culturales como formas de resistencia cultural y los nuevos escenarios como sociedad glocal, que abren el camino a nuevos usos del patrimonio cultural. Los bienes culturales de valor patrimonial se aprecian como un recurso cultural, cuya puesta en valor, conduce a un cambio de sentido al estimarlo como recurso turístico.

Las preguntas-problema de investigación son: 1) ante la influencia del turismo: ¿En qué aspectos se ha transformado la celebración del juego de los diablitos en Boruca y en Curré ? , cuya respuesta nos ayuda a comprender si 2) ¿Es la despatrimonialización el futuro de la celebración de los Diablitos?.

1.3 Objetivo

El objetivo de esta ponencia es analizar los efectos del turismo en la celebración del juego de los Diablitos en los poblados indígenas Boruca y Curré de Costa Rica.

El propósito de la ponencia es persuadir a los y las oyentes sobre el cambio de sentido del juego de los diablitos, que oscila entre priorizar su significado como bien de valor patrimonial, asociado a defender su identidad y la tendencia (facilitada por algunas políticas culturales) a convertirse en un atractivo turístico y mercancía cultural.

2 DESARROLLO

2.1Metodologia y Estrategia de investigación

En la metodología se distinguen tres grandes pasos: a) el planeamiento, ubicación de fuentes primarias y secundarias, revisión de teoría socio-cultural; b) consulta de fuentes

históricas; c) el trabajo de campo y el trabajo de gabinete, donde procesamos y analizamos los datos. En este caso, la información se compiló a través de varios años de "observar, escuchar, comparar y escribir", como titula Sanmartín (2003) su libro sobre la práctica de la investigación cualitativa, en diferentes proyectos y estadías en la región.

La investigación cualitativa fue la estrategia escogida para realizar la investigación basada en el trabajo etnográfico, la observación directa en distintos momentos antes, durante y después del evento Juego, las entrevistas a miembros del pueblo Brunca y conversaciones cortas con turistas. Como dice Galindo (198:348):

> "la etnografía tiene una vocación del otro, lo busca, lo sigue, lo contempla.../… el etnógrafo toca los hilos sensibles del misterio de lo visible, muestra lo que estando más allá de lo evidente y le da forma y lo estructura ante nuestros ojos, en nuestros ojos".

También fue útil la aplicación de genealogías, que permitieron comprar la transmisión de algunos oficios tradicionales que intervienen en la celebración (como por ejemplo, los artesanos mascareros, las mujeres que prepararan chicha, tamales y otros alimentos).

2.2 Marco conceptual

Las nociones y conceptos clave para este trabajo son patrimonio cultural, patrimonio intangible, capital social, recurso cultural y juego.

Los referentes teóricos sobre Patrimonio cultural concebido la cultura propia en contraposición a la ajena, como un elemento distintivo que otorga un carácter particular a la cultura de un grupo o pueblo y reconoce como referente identitario, se basa en los postulados del antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla.

> "Cuando hablamos del patrimonio cultural de un pueblo, nos referimos a elementos culturales tangibles e intangibles que en una sociedad determinada considera suyos y les echa mano para enfrentar sus problemas, para formular e intentar realizar sus aspiraciones y sus proyectos; para imaginar, gozar y expresarse" (1992).

Este autor (1972) nos permite distinguir procesos de autonomía y apropiación cultural como un atributo de la cultura propia y por otro lado, procesos de imposición y enajenación cultural en la cultura ajena, valga reitera, aquella que no tiene valor patrimonial.

El concepto de patrimonio cultural intangible nos remitimos al artículo 21 de la Convención de UNESCO del 2003:

> Se entiende por "patrimonio cultural inmaterial" los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos,

> artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana".

Con el antropólogo catalán Llorenç Prats coincidimos en afirmar que el patrimonio es una construcción social, basada en

> "la naturaleza, la historia y la inspiración creativa, vienen ser los como los lados de un triángulo dentro del cual se integran todos los elementos potencialmente patrimonializables en el contexto de una dinámica de inclusión y exclusión considerablemente rígida…el contenido de este triángulo se constituye pues, en un pool virtual de referentes simbólicos patrimoniales" (Prats, 2004:27).

Concebimos Boruca y Curré, como campos y espacios sociales, en el sentido que señala el Pierre Bourdieu, como "el espacio práctico de la existencia cotidiana" (Bourdieu 2000: 169). El juego de los diablitos se lleva a cabo en un espacio físico y social de encuentro del pueblo Brunca con miembros de poblados bruncas vecinos (Lagarto, Maíz, Cañablancal, Pueblo Nuevo, entre otros) y de otras etnias o pueblos vecinos (térrabas o broran, bribris, cabécares, ngäbe) de la Región Brunca.

Para los bruncas la celebración de los Diablitos ha sido denominada como un "Juego", que poco a poco se ha ido llamado "fiesta". Ambos eventos en el marco de la Convención del 2003, se ubican en el ámbito de los rituales. Si consultamos la literatura antropológica hallamos definiciones de juego y de fiesta.

Para Huizinga (1972: 217) el juego es "una acción que se desarrolla dentro de ciertos límites de lugar, de tiempo, y de voluntad, siguiendo ciertas reglas libremente consentidas, y por fuera de lo que podría considerarse como de una utilidad o necesidad inmediata. Durante el juego reina el entusiasmo y la emotividad, ya sea que se trate de una simple fiesta, de un momento de diversión, o de una instancia más orientada a la competencia. La acción por momentos se acompaña de tensión, aunque también conlleva alegría y distensión.

Para Freitas Perez (2012: 38-41), la fiesta es un acto sorprendente e imprevisible que consiste en una virtualidad que puede darse tanto durante ceremonias rituales como fuera de cualquier manifestación pública, que se escapa de cualquier ley, puede ser triste, alegre, irritante, privado o público, normado o transgresor.

Nos remitimos al sentido que el juego tiene para los bruncas y con base en una consulta al Consejo de Mayores de Curré el juego es "una actividad que tiene un sentido más profundo, es conmemorar un evento ancestral, en que hay resistencia a la conquista.

El juego es de participación interna de la comunidad, mientras que la fiesta es más diversión, con gente de afuera" (conversación personal, 2017). Con base en sus palabras, interpretamos un sentido diferente entre ambas actividades lúdicas.

Juego: interno, participación comunal, conmemorar, reflexionar.

Fiesta: externo, asistencia para ver a otros, celebrar, divertirse.

2.3 Marco contextual

El juego o fiesta de los Diablitos se realiza en los poblados indígenas Boruca y Curré, ambos pertenecientes a la etnia o pueblo Brunca. En 1502, cuando Cristóbal Colón, en su cuarto viaje desembarcó en la isla Quiribrí, en el mar Caribe del actual territorio de Costa Rica, los bruncas eran uno de los aproximadamente veinte pueblos que habitaban lo que desde 1821 es la República de Costa Rica. En la actualidad en el país se distinguen ocho pueblos con culturas diferenciadas: bribris, cabécares, ngäbes-buglé, malecus, bruncas, broran-terbis, huetares y chorotegas. Entre ellos hay diferencias en lo cuantitativo y en el grado de transculturación o resistencia cultural.

Los bruncas están entre los que en un período temprano tuvieron contacto con los europeos, ya que en 1566, cuando Juan Vásquez de Coronado conquistó el Valle Central, se inició la conquista de las regiones periféricas, como el caso de los bruncas, ubicados en el sureste. Los franciscanos evangelizaron el poblado de Boruca en el siglo XVII (Barrantes Cartín, 2015:13).

Sin embargo, no lograron inculcar una imagen del Diablo como el malo, satán o demonio, de físico repugnante que el imaginario popular representa a este espíritu maligno.

La lejanía de centros urbanos y dificultad de acceso, el trabajo pastoral del período colonial y del siglo XIX era esporádico, se enfocaba en la administración de los sacramentos y hay algunas notas en los informes sobre la celebración de ritos paganos, pero, los misioneros no visitaban la zona en el mes de diciembre

Los artesanos hacían máscaras de diablitos sólo para los que "jugaban" (es decir, cubriendo su rostro con máscaras de diablitos y participaban persiguiendo al toro) a veces las guardaban o las tiraban. A los sacerdotes católicos de hace algunos años, no les gustaba la tradición de portar máscaras con cachos de diablo y los pastores de los nuevos grupos evangélicos lo califican de culto satánico.

Los y las costarricenses promedio ignoraron esa celebración, pues durante muchos años, la población indígena fue invisibilizada, ya que las políticas educativas de la nueva república se orientaban a reforzar las raíces europeas, legado ideológico que se mantuvo hasta la mayor parte del siglo XX.

Entre las fuentes etnográficas del siglo XX que hacen referencia al Juego de los Diablitos está en la década de los 40, la antropóloga estadounidense Doris Stone. En los años 60, María Eugenia Bozzoli (primera antropóloga costarricense) y Giselle Chang, desde la década del 80 a la actualidad. A inicios del siglo XX, José Luis Amador y Federico Guevara, antropólogos que realizan tesis sobre identidad cultural de Curré, irremediablemente se refieren al tema de los Diablitos, que ha seguido siendo tópico de interés asociado a estudios sobre asuntos artísticos, económicos, turísticos. En materia audiovisual, desde finales de los 60, es el tema sobre el que más producciones sean realizado (Bolaños y González, 2010) , tanto por nacionales como extranjeros. Y , en el campo de la danza, ha sido presentado en escenarios fuera de Boruca y Curré con representaciones de niños y niñas bruncas, como alguna breve alusión de la Compañía de Danza y algún grupo no indígena, de proyección folklórica. Es el caso de la Asociación "Danzas y Tradiciones de Costa Rica" Grupo Tiquicia que en la programación de Leyendas y Tradiciones de Costa Rica, incluye una danza de los boruca: "Dentro de las danzas y tradiciones que aún se conserva en la reserva indígena de Boruca se encuentra la festividad llamada "La Danza de los Diablos de Boruca" (http://www.grupotiquicia.org/folklore-leyendas-tradiciones.aspx).

2.4 Simbolismo y sincretismo en el juego de los Diablitos

En Costa Rica las festividades populares se clasifican en dos grandes grupos: las religiosas, como el ciclo navideño, la Semana Santa y las fiestas patronales en honor al santo de un poblado y, las cívicas, como los Carnavales, las fiestas patrias con motivo de la Independencia de España o aniversarios cantonales, el fin de año y turnos comunales con el fin de recoger fondos para realizar una obra colectiva.

El juego de los Diablitos es una celebración de reivindicación étnica y como acto festivo constituye un espacio de encuentro y cohesión social. En ese evento se reúnen personas de la comunidad, del territorio, del pueblo Brunca y también se convida a miembros de localidades vecinas o de la Región Brunca ubicada al sureste del país, que se une a celebrar la lucha contra el toro, que al final es vencido, motivo de alegría regional. Los miembros de la comunidad de Boruca y Curré que trabajan o residen fuera de la comunidad, siempre regresan a celebrar con su familia y amistades. El evento también es punto de concentración de diferentes expresiones culturales: danza, música, canto, bebidas y comidas, artesanías.

La celebración implica una gran organización pues los diablitos hacen varios recorridos por las callecitas de la comunidad y se detienen varios minutos frente a las casas, donde les dan chicha de maíz o de pejibaye, tamales de cerdo, mientras los "jugadores" (diablitos) descansan un rato. El Diablo Mayor, vestido con traje casual quien toca un gran caracol para dirigir al grupo e indica la ruta del recorrido, ratos de descanso y de juego.

Tener este cargo es un honor que se conserva por años. Los diablitos son hombres jóvenes y adultos del pueblo Brunca. El rol del toro, lo ejecutan varios jóvenes bruncas en un evento, dependiendo del cansancio y resistencia a los golpes que reciben de los diablitos.

La simple observación de un rato o un día de esta actividad, no basta para distinguir las fases que comprende este ritual (Lázaro Ortiz, 2018): 1) la salida del grupo de Diablitos, llamada "nascencia", a media noche del primer día; 2) la aparición del toro, al amanecer; 3) la lucha y recorrido de tres días; 4) la tumbazón o caída temporal de los diablitos, la tarde del tercer día; 5) la huida del toro; 6) la vuelta a la vida; 7) la búsqueda del toro; 8) la captura del toro en la montaña; 9) la muerte del toro ; 10) la celebración del triunfo al repartir las partes del toro, entre los miembros de la comunidad. Como señala José Eusebio Lázaro, maestro de Curré: "… con el sacrificio del toro los diablitos reparten chicha que simboliza la sangre del toro, se nutren con el espíritu del enemigo vencido y se renueva simbólicamente el espíritu de lucha del pueblo bruncájc de Yímba Cájc" (2018:98).

La secuencia narrativa es similar a la de otros relatos étnicos, de la lucha entre el débil pero ingenioso y el fuerte, pero ingenuo; el subalterno y el poderoso. Es una oposición, cuyo eje gira alrededor de la victoria de los que resisten a situaciones de algún tipo de colonialismo.

Los Diablitos simbolizan al pueblo indígena y se caracterizan por su audacia para atacar al toro y podríamos hallar un paralelismo con actantes de la literatura de tradición oral de otras culturas, como el africano *Bredda Anancy* o hermano Araña; el zorro europeo y el tío Conejo de la tradición mestiza costarricense (Chacón y Chang, 1990). A pesar de su lejanía, estos personajes tienen en común la astucia, típica de los *trickster* o marrulleros, que logran vencer al poderoso. El Toro, es símbolo de lo foráneo, representa al conquistador español y aunque lucha solo, se protege con la armazón y la cachera real, que también golpea a los diablitos. Los Diablitos tradicionales portan máscaras llamadas "blancas", es decir, sin pintura, con el color natural de la madera de balsa, que es suave para trabajarla y pesa poco, por lo que pueden soportarla durante horas de juego. La máscara tiene el fenotipo del diablo: los cachitos de madera son el rasgo principal, a lo que se unen otras particularidades en los rasgos de la boca, ojos, nariz y barbilla, que evocan variados sentimientos, pero muy pocos los de miedo.

Los Diablitos, como se dice popularmente, se realizan en Boruca del 30 de diciembre al 1 de enero y, en Curré el último fin de semana de enero. Cada año nacen, mueren y renacen los Diablitos, que después de tres días de ardua lucha, vencen al matar al Toro. El motivo de Diablo en las máscaras es de data antigua en el mundo cristiano. El semiólogo ruso Mijail Bajtin (1990:292) se refiere a los actores y personajes de las diabladas de las fiestas populares medievales, a la hiperbolización, la presencia de los grotesco y la ruptura

del orden social establecido. En Boruca y Curré, esos tres días se caracterizan por un comportamiento carnavalesco de parte de los Diablitos, pues se embriagan con chicha, duermen muy poco y pasan las horas persiguiendo al Toro, mientras continúan tomando chicha y "haciendo diabluras", es decir, realizan acciones de transgresión a las normas de la cotidianeidad. En la repartición simbólica de piezas del toro, utilizan un lenguaje de doble sentido y bromas que son propias de la interacción comunicativa interna.

Al día siguiente de terminada la celebración, la vida continúa y la comunidad sigue el ritmo regular para enfrentarse a nuevos retos del mundo actual: mega proyectos (represas, aeropuertos, concesiones de tierras, etc.), algunos que afectan directamente al pueblo Brunca y otros que van en perjuicio de los pueblos indígenas del país o continente.

El Toro representa al conquistador, en el origen del evento, se conmemoraba al español del siglo XVI. En la actualidad, el Toro renace cada año, con la máscara que oculta sus intenciones, por lo que los indígenas deben estar alerta. El Toro es el enemigo del pueblo indígena, es el extraño (persona física, grupo, institución o proyecto) que neocoloniza la región y que narcotiza a la niñez y juventud.

2.5 La influencia del turismo y cambios en la celebración

Con el desarrollo del turismo en Costa Rica, se expandió la cobertura de *tours* organizados por operadores de empresas turísticas y también, como diría Cohen, por viajeros no institucionalizados, como los mochileros (Cohen en Santana,1998: 30), Estos individuos son del tipo de turista explorador que corresponde al ideario occidental del descubrimiento del otro (Hierrnaux, 2002:12) , combinado con el regreso a la naturaleza, por el atractivo del ecoturismo del país, que llegan a Boruca y Curré, en esa búsqueda de otra cultura o atraídos por el exotismo de la fiesta.

Aproximadamente en 1995 toma fuerza el turismo en estas comunidades, paralelo al auge de la comercialización de artesanías (máscaras pintadas, tejidos, jícaras labradas y oros artefactos) dentro y fuera de la región. En el período 2005-2012, se incrementa el consumo externo y la visita de turistas nacionales y extranjeros (Chang, 2014) : que se enteran de esa celebración por medio de la prensa o al comprar una máscara alguien les relata la historia tras ella. Transcribimos algunas expresiones de turista europeos que fueron a la fiesta de Boruca del 2011 (Chang, 2014:324) y les gustó por "…*the amazing rituals; amazing chicha*…"; "…ver algo fuera de lo común"; o "por ser una comunidad que todavía mantenía muchas de sus tradiciones y conservar la autenticidad del entorno físico tanto como cultural".

La promoción del evento tiene modalidades distintas en las dos comunidades. Lo mismo la regulación del tipo de máscaras que se permiten, los lugares de acceso de los

turistas, etc. En Curré, ha habido indicios de control cultural y apego a la tradición, pues hace algunos años, la junta directiva de la Asociación de Desarrollo Indígena local, emitió una serie de lineamientos, entre ellos solo permitían el uso de máscaras sin pintar y con cachos, las de tipo diablito. No obstante, este año se observaban las máscaras de tipo ecológico, que son las que tiene mayor demanda comercial. Estas son pintadas con una variedad de colores y la talla se perciben figuras y motivos de la fauna (tigre, águilas, tucanes, buhos, monos, etc.) y la flora (bosque, orquídeas, helechos, etc.) del entorno y el diablito, puede mimetizarse en el elaborado trabajo artístico o ubicarse en la parte inferior del retablo.

Cuando el juego era más tradicional, casi no se observaban personas foráneas y las pocas, éramos antropólogas o funcionarios de alguna institución pública. Ya en 1988, hubo una presentación de los Diablitos de Boruca, en el Teatro Popular Melico Salazar (dependencia del Ministerio de Cultura), ubicado en el centro de la ciudad de San José. Don Nicanor Lázaro era el Diablo Mayor y dijo estar muy nervioso ante un público de 1000 personas. Esta fue la primera vez que una tradición de varios siglos, se presentaba en un escenario, fuera del contexto donde el juego tiene su sentido, para ser "objeto" de consumo cultural, por la población urbana, que desconoce las culturas indígenas y que la presentación pasó a ser un *show exótico* en la capital del país. Hace menos de un lustro, los diablitos se presentaron en el Teatro Nacional, el teatro otrora de la élite, construido por la burguesía cafetalera del siglo XIX. El espectáculo alternaba con un nuevo grupo de danza indígena del pueblo Brunca y otro de indígenas estadounidenses. Estos nuevos usos del Teatro, pueden concebirse desde distintas perspectivas: para algunos como una apertura del gobierno al promover y oficializar la presentación de tradiciones y nuevas creaciones artísticas indígenas, que en otros tiempos eran invisibilizadas o satanizadas. Otro punto de vista, sería considerar que son simulaciones, en el sentido que apunta Jean Baudrillard (1968, 1988)

En la localidad de Boruca, la fiesta es todo un espectáculo: se cobra una cuota por tomar fotografías y hay que llevar el gafete que acredita el pago; en la tarde del último día, durante la fase conocida como "la tumbazón" (que se lleva a cabo en un espacio amplio, donde los diablitos se defienden en grupo antes de ser embestidos por el toro, en una secuencia de golpes violentos), los organizadores del Comité de Diablitos, acordonan el perímetro donde se tumban o caen los diablitos, con el fin de evitar que algún visitante resulte herido.

En Costa Rica se celebra bianualmente un Festival Nacional de las Artes, en diferente región del país y cuando el evento se realizó en la zona sur del país, la programación incluyó presentaciones de los Diablitos en otras ciudades de la región, fuera del territorio indígena. Es decir, fuera del contexto físico espacial y temporal, pues la fecha era en

mayo. El Festival de las Esferas es otro evento que convoca a un numeroso público de la región Brunca, del país y del extranjero, pues se realiza en el marco de dar a conocer los sitios arqueológicos del Diquis, declarados en el 2014 por la UNESCO como Patrimonio Mundial. Esta es otra ocasión anual para que se presenten los Diablitos en que los enmascarados son niños de Curré o Boruca.

El evento Diablitos goza de publicidad en distintos medios de la televisión, prensa escrita, radio a escala regional y nacional. En los afiches y pautas publicitarias se menciona que habrá ventas de comidas, bebidas (en que alternan los refrescos de frutas naturales, la tradicional chicha de maíz con la cerveza y el guaro de caña de azúcar o aguardiente), de artesanías, en que el foco es comprar una máscara. Un cambio cualitativo es que desde que llegan más turistas, no solo se venden diferentes tipos de máscaras, sino hasta las máscaras "jugadas", es decir, alguna que se está usando por algún joven en la fiesta del momento, quien se despoja de ella para venderla a mejor precio, por el valor simbólico de que no es un simple adorno, sino que fue utilizada en la fiesta.

2.6 Contradicciones con la Declaratoria oficial de PCI

En diciembre del 2017, la Comisión Nacional de Patrimonio Inmaterial (conformada por instituciones públicas y una minoría de organizaciones sociedad civil), declaró oficialmente la manifestación cultural denominada Juego o Fiesta de los Diablitos (Cabru ^ rojc en brunca), que se realiza anualmente en los poblados indígenas de Boruca y Rey Curré, como Patrimonio Cultural Inmaterial de dichas comunidades.

El Decreto Ejecutivo si bien es un reconocimiento oficial deja abiertos dos portillos que son armas de doble filo: de siete artículos que reconocen el valor patrimonial del evento, el Ministerio de Cultura agregó uno que va contra el espíritu de ese valor, pues fomenta la mercantilización cultural al enfocarse en la producción de máscaras que no corresponden a un tipo de demanda turística.

> Que a raíz de las expresiones artesanales asociadas a esta festividad en la comunidad, se ha desarrollado una línea productiva importante y diversa de construcción de máscaras y de otros productos en madera, de pintura, y de producción textil, que se comercializa tanto dentro como fuera de ella, y aporta al desarrollo económico de un gran número de personas y sus familias (Decreto

El decreto "exhorta a las instituciones del sector público y del sector privado a contribuir en la medida de sus posibilidades, a la realización anual y, por ende, a la salvaguardia de esta importante celebración" (Decreto N°). Esta recomendación peca de ingenua, pues por experiencia de otras acciones en que s de deja el portillo abierto y si

no hay un control de la comunidad al establecer límites, pueden intervenir empresas que ofrecen financiar el evento Diablitos y la comunidad, pierde el control de la actividad y puede llegar a ser un espectáculo ajeno al sentido del juego y convertirse en una fiesta sin identidad.

3 CONCLUSIONES

El dinamismo es parte de la cultura y hasta las tradiciones cambian, pues el patrimonio se construye en un contexto en el que intervienen factores de diversa índole que provocan algún tipo de cambio, sea en la forma, contenido o valores de un hecho o manifestación de la cultura de un pueblo.

El evento denominado Juego o Fiesta de los Diablitos, es un ejemplo de transformaciones, las que han surgido relativamente hace muy poco tiempo, pues desde su origen en el período colonial, los cambios se denotan hasta a finales del siglo XX, continuando con paso veloz en el siglo XXI.

El turismo es un fenómeno que se ha desarrollado en Costa Rica desde el período mencionado.

Un evento que según la tradición oral tiene un origen colonial, se desarrolló y pasó de ser desconocido, a ser satanizado en la época republicana, ante la estrecha mente de algunos pastores o misioneros que asociaron el nombre diablitos con el espíritu del maligno.

En la época contemporánea, se impone la visión turistizada del evento y se "descubren" las expresiones o bienes culturales que lo configuran, como recursos de la cultura indígena, susceptibles a ser utilizados como atractivos turísticos.

El poder de la industria cultural del turismo se evidencia en algunas prácticas contradictorias que cuentan con el aval de algunos sectores de la comunidad de Boruca y de Curré. Entre ellas, la falta de límites para evitar la simulación de la tradición que se ha ido tornando un espectáculo, para ser visto por los otros, por los de afuera y no para conmemorar la resistencia cultural y reforzar el llamado de alerta ante los nuevos toros que rondan los territorios indígenas. Si no hay un mayor control cultural de parte de las organizaciones indígenas, la lucha por la autonomía y derechos culturales de los pueblos indígenas se dificulta ante la eventual despatrimomialización de tradiciones.

En relación con el rol del Estado, de hecho se observa a través de los siglos, un gran cambio y el empoderamiento de un discurso por políticas culturales democráticas. Desde hace algunas décadas se maneja una noción de cultura más amplia, de enfoque antropológico y se ha dado un apoyo a la gestión cultural en las regiones, con intentos

de descentralizar. Sin embargo, en la práctica las acciones son confusas, tanto para los portadores de expresiones de valor patrimonial, como para otros sectores de la población que desconocen la realidad nacional. Hay gente que con un poco de atención cree que hubo solución y ante una falta de malicia, ignorando las posibles implicaciones de una gestión con prioridades disímiles a las necesidades del pueblo indígena.

Los lineamientos de políticas culturales de este período (95-actual) han ido en pro de las micro empresas comunales al emprendurismo familiar, que si bien ha tenido resultados favorables en el índice de ingresos y economía de algunos grupos, la situación es otra si se ubica en el plano del reforzamiento de la identidad cultural y evitar la apropiación de sus recursos comunales para maquillarlos como atractivos del turismo y promover la mercantilización del patrimonio cultural inmaterial.

BIBLIOGRAFÍA

Bajtin, Mijail. (1990). La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento- el contexto de Fran ois Rabelais. Alianza Editorial: México.

Barrantes Cartín, Claudio (2015). Lejano Diquis. San José: ICER- EUNED.

Ballart, J. y Tresserras, J.J. (2008). Gestión del patrimonio cultural. Barcelona: Ariel.

Bolaños, B., González, G. (2010). Las Miradas con que vemos: análisis de la representación audiovisual de los pueblos indígenas de Costa Rica. San José: Universidad de Costa Rica.

Bonfil-Batalla, G. (1983). Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural. En La cultura popular. (páginas 79-86). México: Premia.

Bonfil-Batalla, G. (1992). Pensar nuestra cultura. México: Alianza Editorial.

Bourdieu, P. (2003). Capital cultural, escuela y espacio social. Argentina: Siglo XXI.

Baudrillard, J. (1988). Simulacra and Simulations. Selected Writings. Mark Poster (Ed), (pp.166-184). California: Stanford University Press,

Baudrillard, J. (1968). Le système des objets. París: Gallimard.

Bozzoli de Wille, M.E, (1975) Localidades indígenas costarricenses. 2a edición, San José: EDUCA.

Chacón, Albino y Giselle Chang. (1990) . " Del foklore literario a la literatura folklórica: el caso de los cuentos del Hermano Araña". En: Folklore Americano #50, Revista del I.P.G.H., México D.F.

Chang-Vargas, G. (1995). Artesanía Indígena Costarricense e Identidad cultural: de la negación al reconocimiento en el mercado. Revista Ístmica. (2), 155-166.

Chang-Vargas, G. (Comp.). (2001). Nuestras Artesanías. (Serie Culturas Populares Centroamericanas, No. 3). San José: Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana (CECC).

Chang-Vargas, G. (2007). Máscaras, mascaradas, mascareros. San José: Centro de Patrimonio Cultural, Ministerio de Cultura y Juventud.

Chang Vargas, G. (2014). Imaginarios turísticos y transformaciones del patrimonio cultural indígena: las artes y artesanías bruncas de Costa Rica. De 1975 al 2014. Sistema de Estudios de Posgrado. Universidad de Costa Rica.

Freitas Perez, Lea; Leila Amaral e Wania Mesquita. (2012). Festa como perspectiva e em perspectiva. Rio de Janeiro: Editora Garamond.

Hiernaux-Nicolas, D. (2002). Turismo e imaginarios. Cuaderno de Ciencias Sociales. (123), 7-34.

Huizinga, Johan. (1972) Homo Ludens. México: Alianza Editorial.

Lázaro Ortiz, José Eusebio. 2018. "Juego o fiesta de los diablitos: Fases o etapas" En: Reseña del patrimonio cultural del pueblo brunca de Yimba Cájc- Curré. Vicerrectoria de Acción Social. Centro de investigaciones Antropológicas. Universidad de Costa Rica.

Pratz, Lloren (2004). Antropología y Patrimonio. Barcelona: Ariel.

Sanmartín Arce, Ricardo. (2003). Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica d ela investigación antropológica. Barcelona: Ariel.

Santana, A. (1997). Antropología y Turismo, ¿nuevas hordas, viejas culturas?. Barcelona: Ariel.

Stone, D.Z. (1949).The Boruca of Costa Rica. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Vol. XXVI-2). EE.UU.: Harvard University.

UNESCO. (2003). Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial. París: UNESCO. http://www.unesco.org/culture/ich/?lg=es&pg=00057. consultado el 12 de agosto del 2014.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

ANTROPOLOGIA DA DANÇA NO BRASIL: GENEALOGIAS, CONTRIBUIÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS, PESQUISAS RECENTES

Giselle Guilhon Antunes Camargo
UFPA, em Colaboração Técnica com a UFSC

Abstract

Anthropological researches in/on/about/with/from/through dance have been gaining strength in Brazil in the last three decades, not only in the area of Anthropology, but also in the field of Arts. These investigations have resulted in hundreds of ethnographies and articles, marked by distinct epistemological approaches. The present communication aims to give some visibility to the Brazilian academic production, in two steps: At the first, I intend tracing a genealogy of these early studies, with their respective methodologies, and theoretical approaches. At the second, I intend to present the state of art of Dance Anthropology in Brazil, taking into consideration: 1) The diversity of research groups of the different universities, their articulation/collaboration with researchers and groups from other national and international institutions; 2) The specificity of their methodological proposals, as well as their specific theoretical contributions; 3) The panorama of the dances studied, in different contexts (religious, urban, rural, indigenous, among others), revealing the importance of those dances, both from the point of view of their participants (dancers, choreographers, teachers, public), as well as from their epistemological lenses, in a dialogical perspective between the multiple discourses; and 4) The repercussion/reverberation of these works in the fields of the Anthropology and Arts.

Keywords: Anthropology of Dance; Ethnochoreology; Ethnography of Dance; Dance.

Resumo

Pesquisas antropológicas em/sobre/com/através da dança vêm ganhando força no Brasil nas últimas três décadas, não só na área da Antropologia, mas também no campo das Artes. Essas investigações resultaram em centenas de etnografias, marcadas por distintas abordagens epistemológicas. A presente comunicação visa dar alguma visibilidade à produção acadêmica brasileira, em duas etapas: na primeira, pretendo traçar uma genealogia desses primeiros estudos, com suas respectivas metodologias e abordagens teóricas. Na segunda, pretendo apresentar o estado da arte da Antropologia da Dança no Brasil, considerando: 1) a diversidade de grupos de pesquisa das diferentes universidades, sua articulação/colaboração com pesquisadores e grupos de outras instituições nacionais e internacionais; 2) A especificidade de suas propostas metodológicas, bem como suas contribuições teóricas específicas; 3) O panorama das danças estudadas, em diferentes contextos (religiosos, urbanos, rurais, indígenas, entre outros), revelando a importância dessas danças, tanto do ponto de vista de seus participantes (bailarinos,

coreógrafos, professores, público), bem como de suas lentes epistemológicas, numa perspectiva dialógica entre os múltiplos discursos; e 4) A repercussão/reverberação dessas obras nos campos da Antropologia e das Artes.

Palavras-chave: Antropologia da Dança; Etnocoreologia; Etnografia da Dança; Dança.

O CAMINHO INVERSO: INTRODUÇÃO NÃO PREVISTA

O Painel Aberto **Panorama da Antropologia da Dança: genealogias, contribuições teórico-metodológicas, pesquisas recentes**, coordenado por Giselle Guilhon [eu] e Patricia Aschieri, nos dias 16 e 17 de julho de 2018, na sala 314 do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), contou com a participação de 18 pesquisadoras/es, provenientes de 4 países e representantes de 9 instituições acadêmicas: Argentina: Patrícia Cristina Aschieri: docente no curso de Graduação em Artes Combinadas [Dança] da Universidad de Buenos Aires (UBA), no curso de Música [Superior e Técnico] com orientação em Etnomusicologia do Conservatório Superior de Música Manuel de Falla, e na Licenciatura em Psicomotricidade da Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF); Brasil: Giselle Guilhon Antunes Camargo: atua nos cursos de Graduação em Dança e, eventualmente, Música, no Programa de Pós-Graduação em Artes (PPGArtes) e no Mestrado Profissional em Artes (Prof-Artes) da Universidade Federal do Pará (UFPA), no momento em Colaboração Técnica com o Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); Doris Dornelles de Almeida: docente no curso de Graduação em Dança da Universidade Federal de Viçosa (UFV) e doutoranda em Dança na University of Roehampton, UK; Carolina Dias Laranjeira: docente no curso de Graduação em Dança e no Mestrado Profissional em Artes (Prof-Artes) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB); Natacha Muriel López Gallucci: atua nos cursos de Graduação em Filosofia e Música da Universidade Federal do Cariri (UFCA); Felipe Berocan Veiga: docente no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal Fluminense (UFF); Daniela Botero Marulanda e Karin Maria Véras: doutoranda e doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas (PPGAC) da Universidade Federal da Bahia (UFBA); Ana Claudia Moraes de Carvalho, Ana Cláudia Pinto da Costa, Ana Rosângela Colares Lavand, Arianne Roberta Pimentel Gonçalves e Dayse Maria Pamplona Puget: doutorandas no Programa de Pós-Graduação em Artes (PPGArtes) da Universidade Federal do Pará (UFPA); Lorena Nunes de Araújo: graduanda em Dança na Escola de Teatro e Dança da Universidade Federal do Pará (ETDUFPA); Ceila Portilho Maciel: doutoranda no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Performances Culturais (PPGIPC) da Universidade Federal de Goiás (UFG); Tarsila Chiara Albino

da Silva Santana: doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); Reino Unido: Jonathan Skinner: docente nos cursos de Graduação em Antropologia e Pós-Graduação em Antropologia da Saúde da University of Roehampton; e Suíça: Ana Laura Rodriguez Quiñones: professora Assistente (*assistant diplômé*) no curso de Teologia e Ciências da Religião da Université de Lausanne.

Dos 18 participantes, 8 são docentes, 8 são doutorandas em Programas de Pós-Graduação, 1 concluiu o doutorado em 2017, e 1 é aluna de graduação. Entre os 8 docentes do grupo, 5 atuam formalmente (leia-se "tem vínculo acadêmico") na área de Artes (Artes Combinadas [habilitação Dança], Dança, Música); 3 atuam na área de Ciências Humanas (Antropologia, Filosofia, Ciências da Religião); 1 atua na área de Ciências da Vida (Antropologia, Antropologia da Saúde); e 1 em Saúde e Segurança Social (Psicomotricidade).

Das 5 docentes que atuam na área de Artes (Dóris Dornelles, Carolina Laranjeira, Giselle Guilhon, Natacha Muriel, Patrícia Aschieri), 3 são professoras em cursos de Graduação em Dança (Dóris, Carolina, Giselle); 1 em Artes Combinadas [habilitação Dança], Música/Etnomusicologia e Psicomotricidade (Patricia); e 1 em Música (Natacha). Dos 4 docentes (Ana Laura, Felipe, Jonathan, Natacha) que atuam nas Ciências Humanas, os únicos vinculados a cursos de Graduação em Antropologia são Felipe Berocan Veiga e Jonathan Skinner. Natacha Muriel atua na Filosofia; e Ana Laura Rodriguez Quiñones atua como professora assistente no curso de Teologia e Ciências da Religião.

Como vimos, das 8 doutorandas do grupo, 6 desenvolvem suas pesquisas junto a Programas de Pós-Graduação em Artes: 5 (Ana Claudia Moraes de Carvalho, Ana Cláudia Pinto da Costa, Ana Rosângela Colares Lavand, Arianne Roberta Pimentel Gonçalves e Dayse Maria Pamplona Puget) no doutorado em Artes (PPGArtes/UFPA); e 1 (Daniela Botero Marulanda) no doutorado em Artes Cênicas (PPGAC/UFBA). As outras 2 doutorandas (Ceila Portilho Maciel e Tarsila Chiara Albino da Silva Santana) desenvolvem suas pesquisas, respectivamente, Ceila em Performances Culturais (PPGIPC/UFG) e Tarsila Chiara em Antropologia Social (PPGAS/UFSC). Há no grupo, ainda, 1 recém-doutora em Artes Cênicas (Karin Maria Véras) pelo PPGAC/UFBA; e 1 graduanda em Dança (Lorena Nunes de Araújo) na ETDUFPA/UFPA.

Dos 8 docentes citados (Ana Laura, Dóris, Carolina, Felipe, Giselle, Jonathan, Natacha, Patricia), apenas 3 (Giselle, Natacha, Patricia) possuem dupla formação em Artes e Ciências Humanas: Giselle tem formação (não acadêmica) em Dança e Yoga; graduação em Ciências Sociais; mestrado em História [com 07 (sete) matérias cumpridas no mestrado em Antropologia]; doutorado em Artes Cênicas; pós-doutorado em Antropologia Social; e pós-doutorado em Ciência da Religião; Natacha tem graduação em Danças Clássicas e

Folclóricas; graduação, mestrado e doutorado em Filosofia; e doutorado em Multimeios [Cinema]; e Patricia tem formação (não acadêmica) em Teatro/Dança e distintas técnicas corporais; e graduação, mestrado e doutorado em Antropologia. Dóris também possui dupla formação, só que em Artes (graduação em Dança) e Ciências Sociais Aplicadas (graduação em Administração e mestrado em Administração e Negócios). Carolina, por sua vez, tem graduação em Dança, mestrado em Artes e doutorado em Artes Cênicas. Felipe e Jonathan são antropólogos com formação acadêmica (mestrado, doutorado e pós-doutorados) em Antropologia. Ambos têm interesse, entre vários outros temas, em danças sociais: Felipe pesquisa Samba de Gafieira (contexto da Gafieira Estudantina, no Rio de Janeiro); e Jonathan, Tango (contexto de escolas de Tango em Londres e Argentina). Não tive acesso ao currículo de Ana Laura, que ocupa o cargo de professora *assistant diplômé* no curso de Teologia e Ciências da Religião da Université de Lausanne.

De todo o grupo, Dóris, Carolina e Natacha são as únicas com dupla formação (acadêmica e não acadêmica) em Dança, mas sem formação acadêmica em Antropologia. Dóris, entretanto, está buscando essa formação, transversalmente, em seu atual doutorado em Dança, na Roehampton University, núcleo referencial de pesquisa, na Europa, em Antropologia da Dança. [A título de informação, compõe o *staff* atual de professores da Roehampton University, a historiadora e teórica de Antropologia da Dança, Theresa Jill Buckland, de quem fui aluna, no doutorado (1999) [interrompido] em Dance Studies da University of Surrey, na disciplina Anthropology of Dance. Farei referência a Theresa mais adiante.] Carolina, mesmo sem formação acadêmica em Antropologia, vem mantendo intensa interlocução com pesquisadoras brasileiras – a exemplo de Maria Acselrad (UFPE), dançarina e antropóloga, a quem também farei referência mais adiante – que atuam fortemente no campo da Antropologia da Dança. Carolina desenvolveu pesquisa de mestrado e doutorado sobre o Cavalo Marinho de Pernambuco, mesmo objeto de pesquisa, em nível de mestrado (UFRJ), de Maria Acselrad, que pesquisa, atualmente, no doutorado (UFRJ), os Caboclinhos. Ambas têm interesse em tradições e danças populares brasileiras e já ministraram disciplinas como: Arte e Antropologia; Consciência Corporal e Expressão Artística; Criação em Dança 1; Danças Tradicionais do Nordeste 1 e 2; Estudos do Movimento 1 e 2; e Metodologia do Ensino da Dança 2 e 3 (Maria Acselrad); Cavalo Marinho; Danças Populares: técnicas, formas e transmissão; Danças Populares: matrizes étnicas e historicidade; e Tradições Brasileiras (Carolina Laranjeira) – todas na interface Arte/Antropologia/Etnomusicologia. De todas/os as/os pesquisadoras/es do Painel, as únicas que já ministraram (ou vem ministrando) a disciplina Antropologia da Dança, com esse nome, são Giselle, [Maria, que não estava no Painel] e Patricia. Patricia, no curso de Música [com habilitação em Etnomusicologia] do Conservatório Superior de Música Manuel de Falla; Giselle na UFSC (em 2007) [durante o pós-doutorado em Antropologia

Social], na ETDUFPA, para os alunos de graduação em Dança, em formato de Extensão (em 2009, 2010 e 2011), e no PPGArtes da UFPA (em 2013); e Maria Acselrad (em 2016), durante o doutorado em Antropologia (UFRJ), em parceria com Luisa Elvira Balunde, no Museu Nacional. O que não significa que as/os demais integrantes do Painel não tenham incluído textos de Antropologia da Dança nos conteúdos programáticos das disciplinas que ministram. No meu caso, por exemplo, venho ministrando Antropologia da Dança em Dança, Cultura e Sociedade, matéria da graduação em Dança, desde 2008.

A Etnomusicologia tem sido para muitas de nós – Daniela Amoroso (UFBA), Deise Montardo (UFAM), Giselle Guilhon (UFPA), Líliam Barros Cohen (UFPA), Maria Acselrad (UFPE), Renata Gonçalves (UFF), entre outras – que representamos a 3ª geração de pesquisadoras que atuam, direta ou transversalmente, no campo da Antropologia da Dança, no Brasil, uma importante via de acesso ou zona de interlocução com esse campo do saber antropológico. Espero que os fios que conectam, historicamente, a Antropologia da Dança à Etnomusicologia, fiquem, ao longo do texto, um pouco mais evidentes.

Nas duas próximas sessões apresentarei, de trás para frente, a trajetória acadêmica de dois representantes da 3ª geração (Maria Acselrad e Felipe Berocan Veiga) e de uma representante da 2ª geração (Suzana Martins) – em diálogo com minha própria trajetória – de pesquisadores brasileiros que travaram contato com as abordagens e métodos de pesquisa da Antropologia da Dança e que fizeram desse campo do saber antropológico uma importante ferramenta de reflexão e análise da dança e de outras formas expressivas, em diferentes contextos culturais.

A ideia de fazer o caminho inverso – contar a história de trás para frente –, para chegar às possíveis genealogias da Antropologia da Dança no Brasil, surgiu após o término do Congresso. A fim de cumprir minimamente com a proposição de minha comunicação neste Painel, intitulada **Antropologia da Dança no Brasil: genealogias, contribuições teórico-metodológicas, pesquisas recentes**, restringir-me-ei, aqui, às genealogias constituídas no Brasil

No decorrer de minha pesquia atual – "Etnografando Etnografias: mapeamento das pesquisas em Antropologia da Dança realizadas no Brasil entre 1990 e 2020, com ênfase na produção da/na Amazônia e Região Sul", desenvolvida no Instituto Brasil Plural, INCT com sede no PPGAS/UFSC, identifiquei dez instituições acadêmicas de onde partem importantes ramificações (segundas e terceiras gerações), ligadas a diferentes correntes vivas de transmissão da Antropologia Dança: UFAM, UFPA, UFPE, UFBA, UFRJ, UFF, UNIRIO, UFV, UFG, UNESP, USP, UNICAMP, UFSC e UFRGS. Neste artigo, em razão do limite de linhas e de tempo, apenas três pesquisadores entrarão em cena.

1 ETNOMUSICOLOGIA, ANTROPOLOGIA, DANÇA, ANTROPOLOGIA DA DANÇA – TERCEIRA GERAÇÃO

1.1 Maria Acselrad (Dança/UFPE) – Antropologia da Dança na Dança

Sim – respondendo à pergunta de Maria Acselrad –, eu também estava participando (como ouvinte) do 36th ICTM – International Council for Traditional Music, realizado nos dias 4 a 11 de julho de 2001, na Escola de Música da UFRJ/Campus Urca, no Rio de Janeiro, ocasião em que se criou a ABET – Associação Brasileira de Etnomusicologia, da qual ambas somos associadas. Grandes nomes da Antropologia da Dança e da Etnomusicologia mundiais estavam presentes no evento: Adrienne L. Kaeppler (EUA), Anca Giurchesco (Romênia/Dinamarca), Andree Grau (UK), Anthony Seeger (EUA), Hugo Zemp (França), Jean-Michel Beaudet (França), Ursula Hemetek (Áustria), para citar alguns.

Maria Acselrad (então com 25 anos), recém Graduada (1999) em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), se depara (no 36th ICTM) com a Etnomusicologia e começa a se perguntar: "se existe a Etnomusicologia, será que não existiria a Antropologia da Dança?" Giselle Guilhon [eu] (à época com 31 anos), por sua vez, fazia naquele período (2001-2002), uma Especialização em Dança Cênica na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), após interrupção forçada – em virtude do indeferimento de seus dois pedidos de bolsa, à CAPES e ao CNPq – no doutorado em Dance Studies da University of Surrey (UK), no qual havia cursado (em 1999) a disciplina Anthropology of Dance, ministrada por sua então orientadora, Theresa Jill Buckland. Sete anos antes de ir pela segunda vez (a primeira tinha sido em 1993) para a Inglaterra, entretanto, Giselle defende (em 1992), nas Ciências Sociais da UFSC, com orientação do etnomusicólogo Rafael José de Menezes Bastos, seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC): *Música, Identidade Étnica, Territorialidade: uma aproximação preliminar dos Índios Grarani de Ibirama, SC*. Maria, por outro lado, faria, dois anos depois do 36th ICTM, uma Especialização (2003-2004) em Etnomusicologia na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), defendendo, com orientação do etnomusicólogo Carlos Sandroni, a monografia: *Seu Mestre Bonito d'aonde vem? Rodas, Pareias e Torés: a dança dos praiás Pankararu*. Uma vindo, outra indo da/para a Etnomusicologia. Não é de se estranhar que nosso ponto de contato e larga intersecção (ainda que não tivéssemos, até três dias atrás, plena consciência disso) tenha sido, bem antes da Antropologia da Dança, a Etnomusicologia.

Mas antes, muito antes da Etnomusicologia, e antes mesmo da Antropologia, Maria Acselrad atuava no Teatro, passando, uns anos depois, a atuar também na Dança, conforme declarou recentemente, em entrevista realizada a viva voz, via *whatsapp*:

> De uma prática amadora de teatro, eu passei para uma prática profissional de teatro, e como essa companhia [Cia Atores de Laura] que eu integrei durante oito anos, aqui no Rio de Janeiro, tinha uma pesquisa forte de dança, inspirada no sistema Laban de análise do movimento, com uma professora chamada Marina Salomão, então acabei começando a me envolver mais com a dança, a me interessar mais pela dança do que pela parte dramática do teatro. E isso me levou à dança e, consequentemente, eu acabei vindo a integrar uma companhia de dança, por mais oito anos, com direção da Paula Nestorov. (ACSELRAD, 2018)

Chegança (1997), primeiro espetáculo da Companhia de Dança Contemporânea Paula Nestorov – trabalho de composição coreográfica a partir das estruturas das *Danças Dramáticas do Brasil* (escrito entre 1934 e 1944), de Mário de Andrade (1893-1945) – marca o primeiro contato profissional de Maria Acselrad com a dança, uma dança, em suas palavras, que "desconstruía padrões hegemônicos de dança". O espetáculo circulou, através do Projeto Palco Giratório, do SESC, pelo Brasil (Acre, Paraná, Pernambuco, Mato Grosso, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Roraima) e também no Exterior (Alemanha, França). Essa experiência com a Dança Contemporânea representa sua "primeira aproximação antropológica com a dança, diferente do que poderia se dar através de uma bibliografia". Em paralelo à sua atuação na Companhia, Maria começa a cursar Ciências Sociais (1994-1999) na UFRJ:

> Então eu entendo dança e antropologia, num primeiro momento, depois dessa minha experiência antropologicamente dançante, como linhas paralelas, que se desenvolvem em paralelo: eu continuo pesquisando e praticando dança, em vários formatos, várias técnicas, sistemas, mergulhando, abrindo esse horizonte, e por outro lado, caminhando em paralelo com a Antropologia. (ACSELRAD, 2018)

É no mestrado (2000-2002), com orientação de Els Lagrou, que essas "linhas se reúnem novamente e começam a se tecer", mas não (ainda) numa perspectiva antropológica da dança, e sim num diálogo com a Antropologia da Arte. No meio do mestrado, no contexto do 36th ICTM (em 2001), Maria começa a ter contato com a Etnomusicologia: "eu passo pela Etnomusicologia, passo pela Etnocenologia, investigando, levantando bibliografia, mas é só em 2002, no final do mestrado, que eu realmente começo a ter contato direto com uma bibliografia de Antropologia da Dança":

> Isso me dá a impressão de ter começado a fazer Antropologia da Dança sem saber que isso existia formalmente, academicamente, como uma área, uma subárea da Antropologia. Então é só depois do mestrado que eu realmente começo a investigar, reunir e me debruçar propriamente sobre essa bibliografia. O contato contigo [refere-se à Giselle Guilhon], naquele GT [Antropologia da Dança e da Música] da ABA [23ª Reunião Brasileira de Antropologia], e [depois] com o início da Coleção [Antropologia da Dança]... Aí, em Recife, eu faço uma Especialização em Etnomusicologia, com orientação do [Carlos] Sandroni, onde eu vou pensar as danças rituais dos Pankararu, que são um povo indígena do

> sertão pernambucano. Ali eu já começo a esboçar... é um trabalho curto, mas eu já começo a pensar a representação gráfica, categorias nativas de movimento, e o sistema de movimento dos Pankararu, o sistema ritual. Paralelo a isso, toda a minha prática de criação, de composição, de produção independente, onde eu começo a desenvolver uma dança antropologizada, já com trabalho de campo, com uma investigação sobre princípios de movimento... e aí quando eu faço performances, criações coreográficas, espetáculos, também em diálogo com "danças de trabalho", como Coco de Tebei, danças rituais indígenas, como as danças da Roda, das Pareias e do Toré Pankararu, danças de ciclos festivos, como Cavalo Marinho e Caboclinho, enfim... Frevo e Maracatu, que é meu último trabalho, chamado "dança de fronteira", sobre as forças motrizes dessas danças... (ACSELRAD, 2018)

Foi no contexto da 23º Reunião Brasileira de Antropologia, no GT Antropologia da Música e da Dança, mencionado acima, no qual apresentei a comunicação "Sama: uma Dança Extática em Perspectiva Antropológica", e Maria expôs o trabalho "Cavalo Marinho: a dança das figuras", que nos encontramos presencialmente pela primeira vez. Desse encontro, nasceu uma longa e profícua colaboração, que se estende até os dias atuais.

Logo após a 23ª RBA, organizei a publicação da revista Cadernos de Dança: revista de estudos e pesquisas em Antropologia da Dança e do Corpo 1, publicada em 2003 pela extinta Editora Mosaico, em Florianópolis, SC. Dela participaram, além de Giselle Guilhon [eu] e Maria Acselrad, a antropóloga Tatiana Braga Bacal (hoje pós-doutoranda em Sociologia e Antropologia no PPGSA da UFRJ) e o antropólogo José Bizerril Neto (hoje docente na graduação e na pós-graduação em Psicologia da UnB).

Naquela RBA de 2003, eu já estava cursando o doutorado (2002-2006) em Artes Cênicas na UFBA, com orientação de Armindo Jorge de Carvalho Bião (um dos fundadores da Etnocenologia), dando continuidade à minha pesquisa sobre os Dervixes Giradores da Turquia, interrompida em 1999; e Maria tinha acabado de concluir o mestrado (2000-2002) em Sociologia e Antropologia da UFRJ, com orientação da Els Lagrou, defendendo sua dissertação, intitulada *Viva Pareia! A arte da brincadeira ou a beleza da safadeza: uma abordagem antropológica da estética do Cavalo-Marinho*, e estava por começar a Especialização em Etnomusicologia na UFPE, com orientação do Carlos Sandroni. A dissertação de Maria viria a ser publicada em Recife, um ano depois (em 2013), pela Editora Universitária UFPE, sob o título *Viva Pareia! : corpo, dança e brincadeira no Cavalo-Marinho de Pernambuco*.

No mesmo ano (2013), publicávamos pela Editora Insular, de Florianópolis, o livro *Antropologia da Dança I*, que eu vinha organizando, muito lentamente, há mais de uma década. Com Prefácio dos etnomusicólogos Líliam Cristina da Silva Barros (UFPA) e Paulo Murilo Guerreiro do Amaral (UEPA), o livro reuniu 10 artigos – 8 teóricos e 2 etnográficos –, com 7 textos seminais de Antropologia da Dança, escritos por autores referenciais da área: "Para entrar na dança", de Hugo Zemp [traduzido por Maria Acselrad]; "Curt Sachs

e sua herança: uma resenha crítica da História Mundial da Dança com um levantamento de estudos recentes que perpetuam suas ideias", de Suzanne Youngerman; "Movimento e Significado: a dança na perspectiva da Antropologia Social", de John Blacking; "Dança e o Conceito de Estilo" e "A dança segundo a perspectiva antropológica", ambos de Adrienne Kaeppler; "Uma antropóloga olha o *ballet* clássico como uma forma de dança étnica", de Joann Kealiinohomoku; e "Mudança de Perspectiva na Etnografia da Dança", de Theresa Buckland [traduzidos por Giselle Guilhon]. Constaram do livro, ainda, dois textos etnográficos: "O Laço: sobre uma dança Wayãpi do Alto Oiapoque", de Jean-Michel Beaudet [traduzido pelo etnomusicólogo Leonardo Pires Rosse]; e "Noite Sufi: música, ritual e êxtase na cena contemporânea parisiense", de minha autoria; além de um texto de abertura, "Antropologia da Dança: ensaio bibliográfico", no qual apresento a disciplina Antropologia da Dança às Artes Cênicas, contrastando a perspectiva antropológica da dança com o posicionamento etnocêntrico de alguns especialistas. O livro, em termos gerais, possibilita aos leitores uma visão panorâmica das principais correntes e escolas teóricas da Antropologia, incorporadas à Antropologia da Dança, apontando as contribuições e/ou (des)contribuições dos principais teóricos da Antropologia ao longo de sua história: do evolucionismo cultural de [Lewis Morgan (1818-1881)], Edward Tylor (1832-1917) e Sir James Frazer (1854-1941); da teoria dos círculos culturais de Curt Sachs (1881-1959); passando pelo particularismo histórico e relativista de Franz Boas (1858-1942); [não mencionei os estudos clássicos sobre dança, ritual e performance dos teóricos da escola estrutural-funcionalista britânica – Radcliffe-Brown (1881-1955), Evans-Pritchard (1902-1973), Meyer Fortes (1906-1983); Hilda Kuper (1911-1992) e Monica Wilson (1908-1982), publicados em Português em 2014 pela Editora 7 Letras, numa obra organizada pela antropóloga Maria Laura Cavalcanti (UFRJ), representante da 2ª geração, sob o título *Ritual e Performance: 4 estudos clássicos*]; pela Coreologia de Gertrud Kurath (190301992), fundadora da Etnologia da Dança; pelo *Estudo comparativo da dança como constelação de comportamentos motores entre os negros da África e da América*, de Joann Kealiinohomoku, estudante de Herkovits, que foi aluno de Boas; pelo estruturalismo de Adrienne Kaeppler; pela anáise semiótica de John Blacking; até as novas perspectivas na etnografia da dança, com as contribuição de Theresa Buckland. Note-se que 3 desses autores estavam presentes no 36th ICTM – Adrienne Kaeppler, Hugo Zemp e Jean-Michel Beaudet, mencionados nesta sessão.

Um ano antes das publicações dos livros *Viva Pareia!* e *Antropologia da Dança I* (em 2012, portanto), as antropólogas Renata de Sá Gonçalves (UFF) e Patrícia Silva Osório (UFMT) publicam na Revista Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia (v. 33, p. 13-23, 2012), o Dossiê Antropologia da Dança. Apresentação. A escolha do subtítulo "Apresentação" não é, certamente, fortuita. As autoras deixam clara a finalidade do texto:

referendar, num primeiro momento, alguns trabalhos "que nos ajudam a problematizar e a sublinhar a centralidade do tema"; para, num segundo momento, "mostrar o caráter transversal da dança no contexto da teoria antropológica". Algumas dessas reflexões foram gestadas no GT Antropologia da Dança, da 28ª RBA, realizada nos dias 02 a 05 de julho de 2011 na PUC-SP, em São Paulo. [Renata e Patrícia coordenaram 2 GTs consecutivos de Antropologia da Dança – um na 28ª (2012), outro na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia (2014).] Dentre os clássicos mencionados pelas autoras, encontram-se: *Os Ilhéus Andamaneses* [Capítulo V] (Radcliffe-Brown, 1922); *Arte Primitiva* (Franz Boas, 1927); "A Dança" (Edward Evans-Pritchard in *Africa*, 1928); "As técnicas corporais" (Marcel Mauss in *Sociologia e Antropologia*, 1934); "Metálogo: Por que um cisne?" (Gregory Bateson in *Steps to an ecology of mind*, 1972); *Dance and Society in Eastern Africa 1890-1970* (Terence Ranger, 1975); *Society and the Dance* (Paul Spencer, 1985); "Style and Meaning in Umeda Dance" (Alfred Gell in: Spencer, 1985); *A Dança Kalela. Aspectos das relações sociais entre africanos urbanos na Rodésia do Norte* (Clyde Mitchell, 1956).

Mas foi no doutorado (2015-2018), após 5 (cinco) anos de prática docente (desde 2010) no departamento de Teoria da Arte e Expressão Artística da UFPE – que não tem propriamente uma cadeira de Antropologia da Dança, mas que oferece as matérias Arte e Antropologia, Arte e Diversidade Cultural para os cursos (Teatro, Dança, Artes Visuais) que compõem o departamento, além das disciplinas Danças Tradicionais do Nordeste I e II, específicas do curso de graduação em Dança – que Maria Acselrad começa, no trabalho com os alunos, a propor aulas de campo, exercícios de traduções, transposições, diálogos entre universos coreográficos diferentes, ampliando, portanto, o entendimento de dança, o entendimento de corpo, de técnica corporal:

> [...] acho que é só no doutorado mesmo que eu realmente consigo, agora, não só dialogar formalmente, conscientemente, apropriadamente sobre essa Antropologia da Dança, essa tradição antropológica da dança na qual eu me situo, e que eu definiria mais como uma antropologia da dança que dança, porque acho que toda a minha trajetória e o meu posicionamento nesse campo tem a ver com refletir sobre as contribuições que a Antropologia da Dança pode trazer para a Antropologia, de uma maneira geral, a partir [da premissa] de que as questões antropológicas surgem do movimento, da prática do movimento, tentando levar a sério mesmo essa experiência do movimento, de que não é preciso parar pra pensar... de que se a dança é boa pra pensar, ela também é boa pra dançar... aquela discussão um pouco do artigo do último livro da Coleção. (ACSELRAD, 2018)

O artigo ao qual Maria se refere – "Em busca do Corpo Perdido: o movimento como ponto de partida para a pesquisa antropológica em dança" – se insere no conjunto de artigos (14, ao todo, incluindo o Prefácio), que compõem o livro Antropologia da Dança IV (2018). Deste volume, além de Giselle Guilhon [eu] e Maria Acselrad, também

participam: Márcio Pizarro Noronha (antropólogo, historiador, psicanalista / docente da UFG, em Colaboração com a UFRGS) / escreveu o Prefácio do livro), Jean-Michel Beaudet (etnomusicólogo da Université Paris Ouest / supervisor de Maria Acselrad no Estágio Sanduíche), Daniela Botero Marulanda (doutoranda no PPGAC da UFBA / participante do Painel Aberto de Antropologia da Dança do 18th IUAES), Sandra Meyer (professora aposentada dos cursos de graduação e pós-graduação em Teatro da UDESC / colaborou com um artigo sobre perspectivas autoetnográficas), Patricia Aschieri (antropóloga, *performer* e dançarina de *butoh* / docente na Universidad de Buenos Aires (UBA) / um dos nomes referenciais, ao lado de María Carozzi e Silvia Citro, da Antropologia da Dança na Argentina / coordenou o Painel Aberto Panorama da Antropologia da Dança do 18th IUAES com Giselle Guilhon), Regina Polo Müller (pioneira nos estudos em/com/sobre dança na Antropologia / e nos estudos em/com/sobre dança numa perspectiva antropológica da Dança / professora aposentada do curso de graduação em Dança da UniCamp / representante da 2ª geração), Deise Lucy Oliveira Montardo (antropóloga e etnomusicóloga / referência nos estudos sobre dança e música Guarani *mbyá* / docente no Departamento de Antropologia da UFAM), Socorro de Souza Batalha (doutoranda em Antropologia na UFAM), Samya Fraxe (dançarina e antropóloga pela UFAM), Líliam Barros (etnomusicóloga / docente do PPGArtes/UFPA / prefaciadora dos volumes I e II da coleção Antropologia da Dança), Karin Maria Véras (mestre em Antropologia pela UFSC / doutora em Artes Cênicas pela UFBA / coordenou o GT Estudos Recentes sobre Arte, Cultura e Sociedade na IV Reunião de Antropologia do Mercosul, em 2001), Helena Wulff (antropóloga / docente da Universidade de Estocolmo, na Suécia / pesquisa modos culturais e formas expressivas numa perspectiva transnacional), Dóris Dornelles de Almeida (bailarina / docente do curso de graduação em Dança da UFV / doutoranda em Dança na Roehampton University / participante do Painel Aberto Panorama da Antropologia da Dança no 18th IUAES), Maria Tereza Flores-Pereira (docente na Escola de Administração da UFRGS / pesquisa cultura e simbolismo), Mayrla Andrade Ferreira (bailarina-intérprete-criadora / docente na Escola de Teatro e Dança da UFPA). O volume IV da Coleção traz 7 textos teóricos de Antropologia da Dança (incluindo o Prefácio, em formato de artigo), 4 textos de cunho mais etnográfico, envolvendo estudos sobre danças indígenas dos povos Asuriní (Regina Müller), Guarani (Deise Montardo), Waiwai (Socorro Batalha), Desana (Líliam Barros) e Matipú (Karin Véras). Todas/os participantes e/ou colaboradores do Círculo Antropológico da Dança – CIRANDA, Grupo de Pesquisa vinculado ao PPGArtes/UFPA, cadastrado no CNPq.

1.2 Felipe Berocan Veiga (Antropologia/UFF) – dança na Antropologia

Nosso encontro se deu na cidade de Pirenópolis, interior de Goiás, em agosto de 2014. Fomos apresentados no auditório da Universidade Estadual de Goiás (UEG), onde

compartilharíamos, instantes depois, a Mesa Redonda Festa do Divino e Boi-Bumbá, no âmbito do Simpósio Nacional Saberes e Expressões Culturais no Cerrado: Devoção e Diversão nas Tradições Culturais Populares, inserido na programação geral do Festival Internacional de Folclore e Artes Tradicionais (FIFAT 2014), realizado nos dias 21 a 31 de agosto de 2014, em Pirenópolis, GO. Estávamos, à época, ambos, em pós-doutoramento: Felipe Berocan no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal Fluminense (UFF) e no Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC/UFF), atuando no Projeto "Continuidades e Transformações nos Mercados Metropolitanos de Economia Popular no Rio de Janeiro: um estudo sobre Economia, Política e Direito em perspectiva comparada", coordenado pelo antropólogo Roberto Kant de Lima (UFF); Giselle Guilhon [eu] no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), desenvolvendo a pesquisa "Rumi e Shams: Dança, Poesia e Experiência Mística no Sufismo do Século XIII", com supervisão do filósofo Faustino Luiz Couto Teixeira (UFJF).

Nesse nosso primeiro encontro, que se restringiu à Mesa Redonda do Simpósio, eu desconhecia completamente o fato de que Felipe, além de ser uma referência nos estudos antropológicos sobre a Festa do Divino, vinha se dedicando desde 2006 ao estudo da Gafieira Estudantina, no Rio de Janeiro. Desse fato, eu só tomaria conhecimento ao receber a inscrição do Resumo de Felipe no Painel Aberto Panorama da Antropologia da Dança do 18th IUAES, que possibilitou o nosso segundo encontro.

Graduado (1997) em Jornalismo/Comunicação Social pela Universidade de Brasília (UnB), Felipe Berocan Veiga teve seu primeiro contato com a disciplina ao cursar [na Antropologia] Introdução à Antropologia com o professor Wilson Trajano Filho. Essa experiência foi muito importante para Felipe por tê-lo ajudado, naquele momento, "a compreender a complexidade do ritual que estava registrando, que era a Festa do Divino Espírito Santo, na cidade de Pirenópolis, em Goiás", e que acabou sendo o tema de seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em Comunicação, *O Império do Divino: Audiovisual sobre a Festa do Divino em Pirenópolis, GO*, defendido em 1997. [Ouvir as trajetórias acadêmicas de meus colegas antropólogos, Maria Acselrad e Felipe Berocan Veiga, me faz revisitar meu próprio percurso. Tal como Felipe, também me senti capturada pela disciplina Introdução à Antropologia, desde o primeiro dia de aula, no curso de graduação (1989-1992) em Ciências Sociais. A paixão pela disciplina me conduziu, em 1994, ao mestrado em Antropologia Social da UFSC. Uma mudança (ou descoberta) inesperada do desejo (o meu) – que passo do estudo da música dos índios guarani *mbyá* de Ibirama, SC (tema trabalhado na graduação) para o estudo do *sama* (ritual girante envolvendo canto, dança, música e poesia) da ordem sufi mevlevi da Turquia –, entretanto, levou-me, no limite da

queda de braços com meu então orientador (que não concordou com a minha mudança de tema), a migrar do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) para o Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da UFSC. Assumiu a orientação da pesquisa o professor Fernando Dias de Ávila Pires, que não era antropólogo, mas biólogo da Fiocruz, em Colaboração com a UFSC). Após três meses de trabalho de campo em Istanbul e Konya, na Turquia, nos meses de março, abril e maio de 1996, somados ao tempo de escrita, defendi finalmente, em 1997, a dissertação, intitulada *Entre o Camelo e o Leão: a dialética do giro dervixe*.] Mesmo ano em que Felipe defendia o TCC.

Dois anos depois, em 1999 [ano em que viajei para a Inglaterra para cursar o doutorado em Dance Studies], Felipe ingressa, encorajado pelo professor Arno Voegel, no antigo Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política (PPGACP) da Universidade Federal Fluminense (UFF), levando o tema – a Festa do Divino – para o mestrado. Sobre sua transição da Comunicação para a Antropologia, narrou o próprio Felipe Berocan, em entrevista a mim concedida, em agosto de 2018, via *whatsapp*:

> [...] tanto o Arno Voegel, que me fez o convite, quanto seu parceiro de pesquisa, Marco Antônio da Silva Mello, que se tornou meu orientador, atuavam nessa linha de pesquisa [ritual e simbolismo], e foi aí que eu tomei contato com os primeiros trabalhos antropológicos sobre ritual, performance, drama e sobre dimensões estéticas do ritual como a dança. [...] eles haviam escrito, os três colegas [Marco Antônio Mello, Arno e José Flávio Pessoa de Barros], um livro que marcou profundamente a minha formação – *Galinha d'Angola: iniciação e identidade nos cultos afro-brasileiros* – em que há toda uma descrição e uma análise muito interessante do Xirê, que é justamente a Dança dos Orixás, no Candomblé. Essa leitura me fez pensar que eu poderia fazer algo nesse sentido, voltado para a Folia do Divino, que é a parte inicial da Festa do Divino, em Pirenópolis, que acontece no meio rural, e que envolve também duas danças importantes, que são o Xá e o Catira. Foi no antigo PPGACP, durante o meu mestrado, [...] que eu tive contato com autores importantes desse campo de estudos [ritual e simbolismo], sobretudo a literatura de Victor Turner, que considero a mais importante para a minha formação antropológica, sobretudo porque li várias vezes, vários de seus trabalhos, e onde aparece toda a discussão sobre ritual, performance, drama social e todos esses conceitos que eu utilizei para a minha dissertação de mestrado e para a compreensão desse ritual de convocação da Festa, que acontece na cidade, que são as folias no meio rural, em Pirenópolis. Também foi nessa época que eu li outros autores da chamada Escola de Manchester, como Clyde Mitchell, com *Kalela Dance*, e Max Gluckman, e foi uma formação muito importante para que eu efetivamente me tornasse antropólogo e aderisse às perspectivas antropológicas [...]. (VEIGA, 2018)

Felipe Berocan Veiga defende sua dissertação de mestrado, *A Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis, Goiás: Polaridades Simbólicas em Torno de um Rito*, em 2002. Entre o término do Mestrado (em 2002) e o início do doutorado (em 2006), Felipe passa a integrar (em 2004) o Laboratório de Etnografia Metropolitana (LeMetro), coordenado pelo professor Marco Antônio da Silva Mello (UFRJ), mesmo ano que ingressou na Universidade Cândido Mendes, onde trabalharia até 2010.

Sua intenção, ao ingressar no doutorado não era, ainda, estudar a Gafieira. Felipe pretendia continuar os estudos sobre Pirenópolis, não mais na dimensão da Festa do Divino, mas sobre o cotidiano da cidade, envolvendo as famílias, a política e os problemas relacionados à expansão da área urbana, advindos do turismo e da visitação das pessoas de Brasília e de outras cidades. Foi com esse Projeto que ingressou no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da UFF, mas ainda estava em dúvida sobre o que estudar – se deveria voltar para Goiás para fazer campo ou iniciar uma nova pesquisa sistemática no Rio de Janeiro:

> Foi nesse momento de certa indefinição que aconteceu aquilo que Robert King Merton chamou de serendiptidade (*serendipty*), o acaso feliz, o acaso frutífero que acontece durante uma pesquisa e que muda radicalmente o curso dessa pesquisa. Eu era professor da Universidade Cândido Mendes quando fui procurado por uma aluna, dizendo que havia um dono de um negócio na Praça Tiradentes, que era um espanhol, dono da Gafieira Estudantina, que precisava de um professor, [...] de alguém que ajudasse ele a reconstituir a história da casa, cujo futuro era incerto e ameaçado de despejo pelos proprietários desse imóvel. Esses proprietários, uma irmandade religiosa, a Irmandade da Ordem Terceira do Carmo, já havia entregue uma ação de despejo a esse negócio, que era um negócio considerado o mais tradicional da dança social do Rio de Janeiro. E foi aí que eu vi que eu tinha diante de mim um tema fantástico, inédito, interessante, fácil de fazer, do ponto de vista do deslocamento, porque eu ia a pé, do meu trabalho até a Gafieira, depois das minhas aulas, na Universidade Cândido Mendes, então eu podia, rapidamente, ir a campo, não havia tantas dificuldades e... me apaixonei pelo tema, me apaixonei pelo lugar, e aí também encontrei o incentivo do meu orientador, que já havia tentado incentivar outras pessoas a estudarem a dança de salão no Rio de Janeiro. E isso tudo foi fundamental também porque integro o Laboratório coordenado pelo professor Mello, que é o Laboratório de Etnografia Metropolitana, e esse tema então iria me conduzir ao centro da cidade, ao centro histórico do Rio, e a uma série de questões envolvendo transformações urbanas que afetavam esse circuito da dança de salão na cidade. (VEIGA, 2018)

Após 5 (cinco) anos de pesquisa (2006-2011), Felipe defende, finalmente, sua Tese de doutorado, intitulada *O Ambiente Exige Respeito: etnografia urbana e memória social da Gafieira Estudantina*, emendando com dois Pós-Doutorados seguidos em Antropologia: um em 2011 mesmo, outro de 2013 a 2015. No ano de 2015, passa a integrar o quadro de professores efetivos do Departamento de Antropologia – GAP e no ano seguinte, em 2017, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal Fluminense (UFF).

2 O PIONEIRISMO DA BAHIA: SEGUNDA GERAÇÃO

2.1 Suzana Maria Coelho Martins (Escola de Dança/UFBA) – Dança dos Orixás

Conheci Suzana Martins em 2002, no contexto da disciplina Pesquisa em Artes Cênicas, que ela ministrava, em parceria com Antônia Pereira, no Programa de Pós-

Graduação em Artes Cênicas (PPGAC) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde fiz o doutorado (2002-2006). Meu contato com Suzana se restringiu, à época, ao âmbito da disciplina. Vários anos depois, ao navegar pelo site do PPGAC, descubro que uma das linhas de pesquisa de Suzana é, justamente, a Antropologia da Dança. Guardei essa informação para o dia que dela precisasse, ou seja, quando a necessidade de contar a história da Antropologia da Dança no Brasil se fizesse, como agora, presente.

Suzana Martins é uma das poucas pessoas, de sua geração, no Brasil, com graduação, mestrado e doutorado em Dança. Dançarina Profissional (1969-1972) e Licenciada em Dança (1969-1973), Suzana representa, pelos meus cálculos, a quarta turma do primeiro curso de Graduação em Dança da Bahia, e também do Brasil. Fundada em Salvador em 1956, numa época em que pouco ou quase nada se falava sobre formação acadêmica em Dança, a Escola de Dança da Universidade Federal da Bahia (UFBA) representa o marco zero da história das graduações em Dança no país.

Ao término de sua graduação, cursada em plena ditadura militar, Suzana passa a fazer parte (via concurso público), em 1974, do corpo docente da Escola de Dança da UFBA. Quatro anos depois, viaja para os Estados Unidos da América para realizar (com bolsa CAPES) um mestrado em Dança na Educação (1978-1980) na Temple University, situada na Filadélfia, estado da Pensilvânia. Defende sua Dissertação, intitulada *A Program for Especial Methodology of Dance*, em 1980, obtendo grau de Mestre. Regressa ao Brasil e, oito anos mais tarde, viaja novamente para os Estados Unidos, desta vez para cursar (também com bolsa CAPES), na mesma Temple University, o doutorado em Dança na Educação (1988-1995).

Suzana pretendia, no início do doutorado, conforme declarou recentemente, em texto autoetnográfico, que me enviou para compor o volume V da Coleção Antropologia da Dança, dar continuidade à pesquisa em Dança e Educação que havia começado no mestrado, objetivando "averiguar e reformular procedimentos metodológicos específicos para o ensino da dança nas universidades". No decorrer do doutorado, entretanto, já no segundo semestre, os ventos começaram a soprar em outra direção:

> Durante o segundo semestre do curso frequentei a disciplina *Black Performance from Africa to the New World*, ministrada por minha orientadora [Brenda Dixon Gottschild]. Uma das atividades extraclasses [da disciplina] foi participar de um congresso internacional, na cidade de Washington D. C.. Fiquei impactada com a apresentação do antropólogo norte-americano Robert F. Thompson, que apresentou uma comunicação oral, na qual fazia uma análise comparativa entre o jogo da Capoeira realizada em Angola, África, e o jogo da Capoeira realizada na cidade de Salvador, Bahia, Brasil. Ao lado da exposição teórica o capoeirista baiano Jelon Vieira, fundador da *Capoeira Foundation*, residente na cidade de Nova York, exibia movimentos corporais da Capoeira Angola e da Capoeira Regional. Fiquei contemplando a apresentação e tive um *insight* que me levou a refletir sobre o meu próprio objeto de pesquisa. Retornamos para o hotel, mas

> eu não parava de pensar na apresentação e foi aí que resolvi mudar a natureza do meu objeto de pesquisa, pois algo dentro de mim dizia que eu deveria valorizar a minha própria cultura Africana Brasileira da Bahia. Daí emergiu [meu novo] objeto de estudo: a dança étnica dos orixás. (MARTINS, 2018)

Nascia o novo objeto de pesquisa de Suzana! Mas como "seria impossível estudar e pesquisar todo o panteão dos orixás" em quatro anos de doutorado, Suzana decidiu de comum acordo com sua orientadora, recortar o projeto, focando a pesquisa em apenas um orixá. Como já tinha dançado em diversos espetáculos do Grupo Folclórico Olodumaré – conhecido, hoje, na Europa, como Brazil Tropical –, assim como participado, nos anos 1970, de outros grupos de dança de Salvador, Suzana possuía certa familiaridade com a Dança dos Orixás: "eu tinha experiências práticas da dança, embora eu nem soubesse o que significavam aqueles gestos e movimentos":

> Diante disso, escolhi o orixá Yemanjá Ogunté. Foram duas as razões que me instigaram a pesquisar esse orixá. Primeiro, por ser um orixá que possui em seu arquétipo dois aspectos associados à natureza: o elemento água e o elemento terra, pois tem um relacionamento com o orixá Ogum. O fascínio pelo corpo de Yemanjá Ogunté em movimento, unido aos sons altos e fortes dos atabaques, cria dinâmicas de contraste na composição coreográfica e musical, aliadas às cores brilhantes de sua vestimenta litúrgica e a seus atributos simbólicos, ao cheiro da alfazema no ar, entre outros fatores que me motivaram a mergulhar nesse universo do Candomblé. Na análise e descrição criei um texto, a partir dos movimentos, gestos, ritmos e seus vários níveis de contexto (arquetípico, mitológico, cultural e religioso). A segunda razão foi uma leitura de búzios feita pela Ialorixá mãe Nini, do Candomblé Ilê Axé Jagun, em que me disse que Yemanjá Ogunté é o orixá que rege a minha cabeça, o meu intelecto. (MARTINS, 2018)

Suzana tentou convencer sua orientadora de que não seria preciso realizar pesquisa de campo, uma vez que "já possuía os movimentos e gestos dos orixás gravados em sua memória corporal". Brenda, segundo Suzana, reagiu negativamente e "de forma até autoritária", ressaltando que o trabalho de campo (observação *in loco*) era de fundamental importância para o êxito de sua pesquisa. "Ela estava absolutamente correta", reconheceria Suzana mais tarde:

> A pesquisa se torna relevante e contextualizada de modo satisfatório quando a artista/pesquisadora compreende que as sutilezas das ações e atitudes do grupo social escolhido não estão descritas nos livros, principalmente, temas relacionados à cultura e à religião do Candomblé. É [condição] *sine qua non* a realização da pesquisa de campo, combinada com outros métodos e técnicas de pesquisa qualitativa. (MARTINS, 2018)

A fim de compreender melhor os procedimentos metodológicos a serem adotados em sua nova pesquisa – que envolvia aspectos não apenas artísticos, mas também étnicos, culturais e religiosos – Suzana cursou, por dois semestres consecutivos, a disciplina *Cultural*

Anthropology Studies: "nesse trajeto descobri que os teóricos da Antropologia da Dança – André Le Breton, Anya Peterson Royce, Judith Lynne Hanna, entre outros – eram os mais indicados e os que melhor se adequavam ao meu objeto de estudo".

Em seus primeiros contatos com os estudos etnográficos, Suzana compreendeu "que para analisar, descrever e interpretar o corpo divinizado [pelo orixá], em seus vários níveis de significação, era necessário compreender o corpo em movimento (como meio de comunicação religiosa), assim como identificar os elementos étnicos, estéticos e culturais que permeavam as ações (rituais e festas públicas) e as atividades cotidianas da casa (o terreiro):

> Apliquei outros métodos e técnicas de observação *in loco*, tais como análise da performance; entrevistas formais e informais com artistas da dança, envolvidos no Candomblé – ogãs e equedes – e outros religiosos da casa, como alabês [líderes da orquestra de atabaques e outros instrumentos]; filmei e analisei os vídeos das festas; revisitei a literatura e usei a minha própria memória corporal para analisar sequências de movimentos e gestos de Yemanjá Ogunté.

Após quatro anos de curso, um de trabalho de campo e mais um ano redigindo a monografia, Suzana defendeu finalmente, em 1995, sua Tese, intitulada *A Study of the Dance of Yemanjá in the ritual ceremonies of Candomblé of Bahia*, retornando em seguida ao Brasil. Dois anos depois, em 1997, recebe um convite de Armindo Bião, que viria a ser meu orientador de doutorado, para participar da equipe de criação e implantação do Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas da UFBA, junto a outros professores de Dança e de Teatro. No PPGAC, inseriu-se na linha de pesquisa Matrizes Estéticas na Cena Contemporânea, iniciando um novo ciclo de atividades profissionais: "os horizontes se ampliaram, as fronteiras se afrouxaram e a produção de conhecimentos e troca de saberes se avolumaram, dentro e fora do Brasil".

Em 2008, Suzana Martins publica o livro *A Dança de Yemanjá Ogunté sob a perspectiva estética do corpo*, fruto de sua tese de doutorado, através do edital "Fomento à Cultura", do Governo do Estado da Bahia. Em 2012, viaja para a Polônia a fim de participar, na cidade de Cracóvia, do IV International Festival of Anthropology of Dance: creating the world through dance-genesis ibero-americana. Lá, proferiu a palestra intitulada "*Candomblé a danced ritual: anthropological approach of a researcher*" e ministrou um *workshop* de Samba de Roda para os participantes do Festival: "foi interessante observar os acadêmicos estrangeiros cantando (em Português), requebrando e acompanhando o ritmo com palmas".

Não muito diferente do que aconteceu na Festa de Confraternização do 18º IUAES World Congress, realizada na quadra da Escola de Samba Consulado, na noite de quinta-feira, 19 de julho de 2018, em Florianópolis, Santa Catarina, Brasil.

REFERÊNCIAS – COM QUEM DANÇAMOS E PENSAMOS

Antropologia

BATESON, Gregory. Metalogues: Why a swan?. In: *Steps to an ecology of mind*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

BOAS, Franz. Literatura, Música e Dança. In: *Arte Primitiva*. (Trad. Fábio Ribeiro) Petrópolis: Vozes, 2014, p. 288-327.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. A dança. [1928] In: CAVALCANTI, Maria Laura. (Org.) *Ritual e performance*. 4 estudos clássicos. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014, p. 21-38.

FORTES, Meyer. Festivais rituais e coesão social no interior da Costa do Ouro. In: CAVALCANTI, Maria Laura. (Org.) *Ritual e performance*. 4 estudos clássicos. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014, p. 39-57.

FRAZER, Sir James George. *O ramo de ouro*. [1ª ed. 1890] Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

GELL, Alfred. Style and meaning in Umeda dance. In: SPENCER, Paul. *Society and the dance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

GLUCKMAN, Max. *Essays in the ritual of social relations*. Manchester University Press, 1962.

KUPER, Hilda. Um ritual de realeza entre os suazi. In: CAVALCANTI, Maria Laura. (Org.) *Ritual e performance*. 4 estudos clássicos. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014, p. 59-101.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: *Sociologia e Antropologia*. vol. 2. São Paulo: EPU/ EDUSP, 1974.

MITCHELL, J. Clyde. The Kalela Dance. *Rhodes Livingstone Paper 27*. Manchester University Press, 1956.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. *The Andaman Islanders*. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1948.

RANGER, Terence. *Dance and Society in Eastern Africa 1890-1970*. London: Heinemann, 1975.

SPENCER, Paul (ed.). *Society and the dance*. Cambridge University Press, 1985.

TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance*. New York: Performing Arts Journal Publications, 1988.

TURNER, Victor & BRUNER, Edward M. (orgs.). *The anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois Press, 1986.

TYLOR, Edward Burnett. *A linguagem gestual*. [1865] (Tradução: César Augusto de Assis Silva et all.) In: *Ponto Urbe* – Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP. [On Line] Vol. 4, 2009, p. 1-15. [A partir da 2ª ed., de 1870.]

WILSON, Monica Hunter. Ritual e simbolismo nyakyusa. In: CAVALCANTI, Maria Laura. (Org.) *Ritual e performance*. 4 estudos clássicos. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014, p. 103-121.

Etnomusicologia

BEAUDET, Jean-Michel. Com a participação de Jacky Pawe. *Dançaremos até o Amanhecer*. Uma etnologia movimentada na Amazônia. [Tradução: Leonardo Pires Rosse] São Paulo: EdUSP, 2017.

BEAUDET, Jean-Michel. O laço: sobre uma dança Wayâpi do Alto Oiapoque. In: CAMARGO, Giselle G. A. An*tropologia da Dança I*. Florianópolis: Insular, 2013, p. 155-170.

BLACKING, John. Movimento e significado: a dança na perspectiva da Antropologia Social. In: CAMARGO, Giselle G. A. An*tropologia da Dança I*. Florianópolis: Insular, 2013, p. 75-86.

BLACKING, John. *How musical is man?* (6a ed.) Seattle: University of Washington Press, 2000.

MENEZES BASTOS, Rafael José. *A Festa da Jaguatirica:* uma partitura crítico-interpretativa. (Coleção Brasil Plural) Florianópolis: Ed. A UFSC, 2013.

MENEZES BASTOS, Rafael José. *A musicologia Kamayurá*: Para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu. Florianópolis: Ed. A UFSC, 1999.

SANDRONI, Carlos. *Samba de roda no recôncavo baiano*. Brasília: Iphan/MinC, 2007. (Vol. 1)

SANDRONI, Carlos. *Feitiço decente:* transformações do samba no Rio de Janeiro, 1917-33. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. (V. 1)

SEEGER, Anthony. *Por que cantam os Kisêdjê* – uma antropologia musical de um povo amazônico. [Tradução: Guilherme Werlang. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TRAVASSOS, Elizabeth. John Blacking ou uma sociedade sonora e saudavelmente organizada. In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 16, p. 191-200.

ZEMP, Hugo. Para entrar na dança. (Tradução: Maria Acselrad) In: CAMARGO, Giselle G. A. (Org.) *Antropologia da Dança I*. Florianópolis: Ed. Insular, 2013, p. 31-56.

Antropologia da Dança (europeia, norte-americana, sul-americana)

ASCHIERI, Patricia. Hacía una etnografía encarnada: la corporalidad del etnógrafo/a como dato en la investigación. In: CAMARGO, Giselle G. A. Florianópolis: Insular, 2017, p. 75-104.

ASCHIERI, Patricia; CITRO, Silvia. (Coord.) *Cuerpos en Movimiento*. Antropología de y desde las danzas. Buenos Aires: Biblos, 2012.

BUCKLAND, Theresa Jill. Authenticity and cultural memory: the politicas of embodiment. In: *Yearbook for Traditional Music*. Vol. 33, 2001. USA: ICTM, 2001, p. 1-16.

BUCKLAND, Theresa Jill. Mudança de Perspectiva na Etnografia da Dança. (Tradução: Giselle G. A. Camargo) In: CAMARGO, Giselle G. A. (Org.) *Antropologia da Dança I.* Florianópolis: Ed. Insular, 2013, p. 143-153.

GIURCHESCO, Anca. The power of dance and its social and political uses. In: *Yearbook for Traditional Music*. Vol. 33, 2001. USA: ICTM, 2001, p. 109-122.

GRAU, Andrée. Ritual and "modernization": the Tiwi exemple. In: *Yearbook for Traditional Music*. Vol. 33, 2001. USA: ICTM, 2001, p. 73-82.

HANNA, Judith L.. Anthropology and the Dance. *CORD/Research Annual VI*. Tamara Comstock (ed.) Tucson, The University of Arizona, 1970.

HANNA, Judith Lynne. Movements toward understanding humans through the anthropological study of dance. In: *Current Anthropology*. Vol. 20. n. 2. Jun. 1979. p. 313-339.

KAEPPLER, Adrienne. A dança na perspectiva da Antropologia Social. In: CAMARGO, G. G. A. *Antropologia da Dança I*. Florianópolis: Insular, 2013, p. 97-121.

KAEPPLER, Adrienne. Dança e o conceito de estilo. In: CAMARGO, G. G. A. *Antropologia da Dança I*. Florianópolis: Insular, 2013, p. 87-96.

KAEPPLER, Adrienne. Structured movement systems in Tonga. In: SPENCER, Paul (org.). Society and the dance. Cambridge University Press, 1985.

KEALIINOHOMOKU, Joann. Uma antropóloga olha o ballet clássico como uma forma de dança étnica. In: CAMARGO, G. G. A. *Antropologia da Dança I*. Florianópolis: Insular, 2013, p. 123-142.

ROYCE, Anya Peterson. *The Anthropology of Dance*. Bloomington and London: Indiana University Press, 1977.

WULFF, Helena. Expressão Etérea: paradoxos do ballet como cultura física globalizada. In: CAMARGO, G. G. A. *Antropologia da Dança IV*. Florianópolis: Insular, 2018, p. 193-214.

YOUNGERMEN, Suzanne. *Curt Sachs e sua herança:* uma resenha crítica da *História Mundial da Dança* com um levantamento de estudos recentes que perpetuam suas ideias. In: CAMARGO, G. G. A. *Antropologia da Dança I*. Florianópolis: Insular, 2013, p. 57-74.

Antropologia da Dança (brasileira – segunda geração)

CAVALCANTI, Maria Laura. (Org.) *Carnaval, ritual e arte*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015.

CAVALCANTI, Maria Laura. (Org.) *Ritual e Performance:* 4 estudos clássicos. (Coleção Antropologia e Sociologia) Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014.

MARTINS, Suzana. *A Study of the dance of Yemanjá in the ritual ceremonies of the candomblé of Bahia*. Tese de doutorado. Filadélfia, Pensilvânia: The Dance Department of Temple University, 1995.

MARTINS, Suzana. *A Dança de Yemanjá Ogunté sob a perspectiva estética do corpo*. Salvador: EGABA, 2008.

MÜLLER, Regina Polo. Performance e corpo em movimento no ritual indígena e nas Artes Cênicas. In: CAMARGO, Giselle G. A. *Antropologia da Dança IV*. Florianópolis: Insular, 2017, p. 127-139.

MÜLLER, Regina Polo. *A pintura do corpo e os ornamentos Xavante:* arte visual e comunicação social. [Dissertação de Mestrado em Antropologia Social] Campinas: UniCamp, 1976.

MÜLLER, Regina Polo. *De como cinquenta e duas pessoas reproduzem uma sociedade indígena:* os Asuriní do Xingu. [Tese de Doutorado em Antropologia] São Paulo: USP, 1987.

Antropologia da Dança (brasileira – terceira geração)

ACSELRAD, Maria. *Viva Pareia!* A arte da brincadeira ou a beleza da safadeza: uma abordagem antropológica da estética do Cavalo-Marinho. [Dissertação de Mestrado] Rio de Janeiro, RJ: PPGSA/UFRJ, 2002.

ACSELRAD, Maria. Cavalo-Marinho: a dança das figuras. In: CAMARGO, Giselle G. A. *Cadernos de Dança*. Revista de Estudos e Pesquisa em Antropologia da Dança e do Corpo. Florianópolis: Mosaico, 2003, p. 35-41.

ACSELRAD, Maria. *Seu Mestre Bonito d'aonde vem?* Rodas, Pareias e Torés: a dança dos praiás Pankararu. [Monografia de Especialização] Recife, PE: UFPE, 2004.

ACSELRAD, Maria. *Viva Pareia!* Corpo, dança e brincadeira no Cavalo-Marinho de Pernambuco. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2013.

ACSELRAD, Maria. Dança, corpo e cultura: uma proposta de diálogo entre o ensino formal de dança na universidade e a transmissão de saberes nas danças populares e tradicionais. In: CAMARGO, Giselle G. A. *Antropologia da Dança II*. Florianópolis: Insular, 2015, p. 287-302.

ACSELRAD, Maria. Em busca do corpo perdido: o movimento como ponto de partida para a pesquisa antropológica em dança. In: CAMARGO, Giselle G. A. *Antropologia da Dança IV*. Florianópolis: Insular, 2018, p. 51-64.

BARROS, Líliam; AMARAL, Paulo Murilo. (Orgs.) *Cadernos do Grupo de Pesquisa Música e Identidade na Amazônia* – GPMIA, V. 2. Belém: Paka-Tatu, 2011.

BARROS, Líliam. Corpo, dança e música no Alto Rio Negro. In: CAMARGO, Giselle G. A. *Antropologia da Dança IV*. Florianópolis: Insular, 2017, p. 159-173.

CAMARGO, Giselle G. A. *Música, identidade étnica, territorialidade:* uma aproximação preliminar dos índios guarani de Ibirama, SC. [TCC em CSO] Florianópolis: UFSC, 1992.

CAMARGO, Giselle G. A. *Entre o camelo e o leão:* a dialética do giro dervixe. [Dissertação de Mestrado] Florianópolis, SC: PPGH/UFSC, 1997.

CAMARGO, Giselle G. A. *A arte secreta dos dervixes giradores*: um estudo etnocenológico do sama Mevlevi. [Tese de Doutorado]. Salvador, BA: PPGAC/UFBA, 2007.

CAMARGO, Giselle G. A. *Sama:* etnografia de uma dança sufi. Florianópolis: Mosaico, 2002.

CAMARGO, Giselle G. A. *Mukabele:* ritual dervixe. Florianópolis: Insular, 2010.

CAMARGO, Giselle G. A. (Org.) A*ntropologia da Dança I* [2013], *II* [2015], *III* [2015], *IV* [2018]. Florianópolis: Insular, 2013, 2015, 2015, 2018.

CAROZZI, María Julia. (Coord.) *Las palavras y los pasos:* etnografías de la danza en la ciudad. Buenos Aires: Gorla, 2011.

GOLÇALVES, Renata S. *Os ranchos pedem passagem*. O carnaval no Rio de Janeiro do começo do século XX. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio/ Secretaria das Culturas, 2007.

GOLÇALVES, Renata de Sá; CAVALCANTI, Maria Laura. (Orgs.) *Carnaval em Múltiplos Planos*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

GOLÇALVES, Renata S. *A dança nobre do Carnaval*. Rio de Janeiro: Editora Aeroplano, 2010.

GOLÇALVES, Renata S.; OSÓRIO, Patrícia Silva. Dossiê: Antropologia da Dança. Apresentação. In: *Antropolítica:* Revista Contemporânea de Antropologia, Niterói, n. 33, p. 13-23, 2º Sem. 2012.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do Mbaraka*. Música, Dança e Xamanismo Guarani. São Paulo: EdUSP, 2009.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira; BATALHA, Socorro de Souza; FRAXE, Samya. Para uma antropologia da dança na Amazônia. In: CAMARGO, Giselle G. A. *Antropologia da Dança IV*. Florianópolis: Insular, 2017, p. 141-158.

VEIGA, Felipe Berocan. *A Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis, Goiás*: Polaridades Simbólicas em Torno de um Rito. [Dissertação de Mestrado] Rio de Janeiro: PPGACP/UFF, 2002.

VEIGA, Felipe Berocan. *O Ambiente Exige Respeito:* etnografia urbana e memória social da Gafieira Estudantina. [Tese de Doutorado] Rio de Janeiro: PPGA/UFF, 2011.

VEIGA, Felipe Berocan. *A Dança das Regras:* a invenção dos estatutos e o lugar do respeito nas gafieiras cariocas. Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia, v. 33, p. 51-69, 2013.

VEIGA, Felipe Berocan. Os ventos que vêm da Lapa: a dança social e a Praça Tiradentes como palco de transformações urbanas no centro carioca. In: MILLÁN, Maróa; BRITES, Walter. (Org.). *Ciudades Vivas*: Imaginaciones sobre el territorio. 1ed.Posadas: UNaM; CONICET, 2014, v. 1, p. 158-192.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

LIVING THE BORDER: PARADOXES, RELATIONSHIPS AND PROFESSIONALISM IN HUMANITARIANISM BETWEEN ITALY AND BRAZIL

Giulia Nistri[1]
Università degli Studi di Siena e Centro ricerche etnoantropologiche

Abstract

This contribution is meant to offer a few short reflections deriving from a comparative work between two research experiences: the former was done in Brazil, in Rio de Janeiro, the latter in an Italian city. In the Brazilian case the analysis concerned the assistance system for refugees and asylum-seekers in Rio, while in Italy the research focused on my experience as a reception operator in the anti-trafficking system. The two perspectives are very different but I am going to provide a few remarks concerning the two contexts by pointing out continuities and discontinuities characterizing the universe of the humanitarian, a world inhabited by volunteers, professionals and officials, with relational paradoxes concerning both the relationships with the 'guests ' and the relationships with the other actors in the humanitarian field. What emerges is the presence of ambiguous relationships, paradoxical ties, inside which the social actors are situated more or less strategically or deliberately.

Keywords: Humanitarianism, Borders, Migration

PERSPECTIVES AND CONTEXTS

I wish to start by pointing out the great difference between the two roles and the position I found myself to cover in both contexts, which I do not consider to be of secondary importance.

I conducted my research in Brazil in 2016; for five months I attended the structure of the NGO engaged in the assistance work for asylum-seekers in the city of Rio de Janeiro studying the functioning and organization of the assistance system. All through the research period I followed the work of the organization by interviewing operators

[1] Master's degree in Anthropology and Social Research

and volunteers and I made part of many of the activities inside and outside the NGO structure. I also interviewed the functionaries and volunteers of the National Committee for Refugees and analyzed the rhetoric employed in public speeches, brochures and publications related to the world of asylum in Rio. In that period the main protagonists of the fluxes were men, women and children coming from the Democratic Republic of the Congo and my research focused on their lives, by considering them in their complexity, in accordance with the well-known analysis by the sociologist Abdelmalek Sayad (2002), who interprets emigration and immigration as two aspects of the same reality. Here I mean to offer just a few reflections about my work, a small part of the wide analysis I carried out.

Inside the brazilian NGO I was formally a researcher, as explicitly required by the organization itself, which did not wish my role to be confused with the operators who worked there by the refugees and seekers themselves. What actually happened was that I was sometimes asked to perform some activities, to give my help in supporting and replacing both volunteers and operators thus having as a result an early ambiguous relationship with the NGO but my position, though frustrating, became extremely strategic for my research, in the sense that I was given access to moments and places typical of the internal organization of the NGO and to its assistance strategies, though rarely in a continuative form, since I felt that my presence was not that welcome in the organization. I also experienced a few moments of exclusion when, for instance, I was asked to leave the meeting room. At the same time, though, I was given the opportunity to spend a lot of time in the patio of the structure where people were waiting to be summoned. In that period I had a role, which, if on the one hand I could not do much from the practical point of view to help those people, on the other my work as a researcher was perceived and translated by the refugees (in particular by men often belonging to parties and movements of opposition to President Kabila) as an opportunity to denounce what was going on not only in their homeland but also in Rio de Janeiro, something which put me , more than I had expected, in an almost militant position, a shifting towards an engaged perspective of the discipline.

As to my Italian experience, I worked for a year for the anti-trafficking system in a shelter for women considered as possible victims of traffic; I made part of a three-people team. It was a multi-disciplinary team including, beside myself, an operator, a psychologist and an educator. In my case the fact that I was coming from an anthropological background favored in some way the access to the work of reception, a factor which is accordance with the growing trend in Italy related to the world of asylum-seekers concerning the need of professionals but wrongly used and interpreted by associations and NGO, which ends up inevitably diminishing the role of complex professional roles. As already remarked by a few authors (Altin e Sanò, 2017), that comes from a reductive reading of the guests and

leads to approaches which are closely confined to ethnic and cultural factors, a fact which often occurs when talking about migration, also reproducing itself in those mechanisms of labelling or ethnic labelling, a frequent event in reception contexts (Pellecchia, 2013). These are dynamics which in Italy find a fertile ground in the difficulties met by those with a certain type of study background, who, when facing a job market impermeable to 'humanities ', find a sense in working in reception centers, making an effort to give their contribution , but well aware of the difficulties and frustrations they are going to meet. However, being an anthropologist inside the world of reception "does not sound that bad". And it does not sound that bad either for the colleagues and the service itself if they can count among their professionals on those 'culture specialists ', who are lately so trendy when you have to solve problems related to migrants. A reductive use and interpretation of the discipline which I have tried to correct in my professional experience (sometimes with poor results) leading us again to those frustrations I have mentioned before. My role in the structure was the one of an operator in the Reception Center and, in this sense, I surely managed to do more – in comparison to my Brazilian experience – to solve the problems of the people I met, for instance, taking care of legal and sanitary issues. At the same time I tried to create a tension with the rules, discourse and concrete practices making part of Reception Centers as disciplinary dispositive, both for those working there and the guests. I tried to do that by offering my perspective to colleagues but also to the women being taken care of thus promoting a combined work of sharing and reading – from the inside – of the shelter's working and reception and allowing an opportunity to establish an alliance between operators and women, not always successfully, though.

BUILDING UP RELATIONSHIPS IN FRAGILE CONTEXTS: THE PARADOX OF RECEPTION

Both the experiences give access to perspectives in the world of the humanitarian reminding us of what Malkki (1995) and others have already brought to the light in relation to the category of the refugee, a category deprived of an historical connotation reducing individuals to dumb victims. In this sense both the asylum system and the one dealing with traffic share a protection mandate of endangered individuals, victims of persecutions and abuse, like archetypes which leave little room for the histories and subjectivity of the guests. We are dealing with systems which work to produce the truth about the applicants (Zorzetto, 2017), who end up being interrogated, observed, certified and only ultimately they are sometimes recognized. All that too often combined with an obligation to truth and confession, which obliges individuals to show coherence between words and behavior. In this sense you 'become' a refugee but also a victim of traffic after

an itinerary of relationships, not the least the bureaucratic relationship of assistance which shapes roles and identities: a polarized relationship between victims and agents (Van Aken, 2005), between the receiver and the donor. A relationship in which functionaries and operators act according to a dynamic that Agier (2005) has summed up in care, cure and control. As underlined by Didier Fassin (2012), these are systems which frequently combine the dimensions of compassion and control, elements that in the cases I analyzed led to the development of complicated relationships in the context of a permanent wait (waiting for being listened to, waiting for documents, waiting for a job call), which are often the expression of institutional and social abandonment (Pinelli, 2013).

In the Italian case, thanks to the proximity between guest women and operators, who shared a daily routine, it was possible for the latter to get a minimum of depth and shades in the subjectivity of the cared ones by making livelier the overwhelmed and overwhelming category of victim which emerged every time operators had to carry out their duties closely related to document requests, to the compiling of histories (oriented by UNHCR handbooks) and in public presentations of the service. The proximity of communal life between operators and guest women was also an element of friction and tension inside the shelter because what emerged was the control aspect in the practices and rules governing it. Those rules regarded the aspects of administration, financial reporting, communication of data to the Prefecture, the Ministry and the Government, which make both operators and women feel overwhelmed by the system. There are fixed times for eating, sleeping, for going out; fixed days for cleaning, rules for doing the shopping and for preparing food. Operators are asked to notify presences, absences, to report about the women, to distribute and financially report about the allotted money and expenses. The resulting mechanism is a perverse one, which leads to tension between operators and guests: operators, in particular, if on the hand are expected to work to help, assist and take care of the women, on the other waste much time investing energies in the enforcement of rules, which are very often evaded or manipulated. These are dynamics that the operators sometimes spontaneously or in other cases stimulated by my observations have recognized themselves but, when the moment came to formulate hypotheses concerning new solutions, I found it very difficult to discuss them because of the resistance by the team themselves. As a consequence, I perceived a certain degree of ambiguity in a few colleagues, who, though well aware of the situation of conflict and impasse, vacillated between moments of self-critical reflection and moments of indulgence and legitimation of ineffectual practices. The team seemed stuck in the same mechanism of assistance and control, guided in decisions sometimes by compassion, sometimes by strictness. In this sense, as far as I was able to see in my year's work, change was not seen or received positively by the work team and it seemed to be very difficult to introduce

new alternative solutions. A hypothesis of change, if on the one hand was supported by the team, on the other seemed to scare some of the operators, since they perceived a 'loss of control' in a reality which was already precarious and conflictual. An ambiguous relationship inside which the guest women learnt how to manipulate, hide and omit thus marking the paradox of a relationship where the ultimate objective should have been the one of assistance and cooperation but actually it was very difficult to act in freedom and transparency.

In the case of the assistance system run by the NGO in Rio the dimension of personal and individual control seemed much less explicit and coercive. For one thing it is important to remark that this happened also because in Rio, during my research period, the NGO did not have its own reception structures (one of the main problems often underlined by refugees) Refugees and asylum-seekers , if on the one hand enjoyed individual freedom and did not experiment any type of 'containment ' structure , on the other were left to themselves in a condition of abandonment since they had to look for solutions concerning food and accommodation. A situation which if on the one side some operators (the most critical ones) of the NGO itself underlined as a weak point in the service, on the other ended up being solved by the rhetoric of the social workers in the organization by resorting to an extremely superficial reading of the reality, often reiterated in public events; they tended to forget very rapidly the problem by picturing the Congolese community as open, united, friendly and ready to share spaces and food. A reading which undermined the relationship itself between organization and seekers, who felt they were not seen, understood or represented. As a consequence, they ended up living in favelas, frequently amassed 'one on the others' in places which were unhealthy and dangerous in company of the majority of black and poor people in the outskirts and marginalized neighborhoods of the city. A kind of reality which was not very different from the one the seekers were hoping to leave behind them, a continuity sadly expressed in S.'s words:

> *'I ran away from Congo where many people walked armed in the streets …now I am living in a favela in Bras de Pina where most of the people walk armed in the streets…*

In this sense it is not possible to speak about dynamics of control by the organization; rather, it seems to me that it more correct to speak of a mechanism of 'capture' which ends up generating a form of dependence by the same seekers, who, since they do not find any other reliable interlocutors, go on attending the premises of the organization but at the same time denouncing the scarcity of the solutions offered by the NGO and showing little trust in it. All that in contrast with the public declarations of the NGO which promotes itself as a reference point and affirms its own great responsibility in the work of care and

assistance to asylum –seekers and refugees. We have to do here with a kind of work where the operators in the organization admitted in a veiled manner meeting difficulties in the cooperation with other realities – very few indeed- which could have provided a form of contribution in the assistance (something I will discuss later). In this way not being able to deal with basic issues such as accommodation and the sustenance of the seekers mainly because of lack of funds and structures the organization invites seekers and refugees to attend courses and activities organized by the same NGO (Portuguese courses, health meetings, women meetings, public events) and to meet the social workers and the lawyers, the latter ones considered by the seekers as the ones offering the most useful service in the whole system. What the seekers firmly denounced was abandonment with no solutions but, though complaining and being unable to find an alternative place where to go, they invariably returned to the NGO structure thus ending up feeding a system which, as far as I was able to observe, already showed a strong self-referential aspect.

Much has been written about subjectification practices frequently acting in contexts of reception and assistance to asylum-seekers and I not going to discuss those any further. As the already famous work by Aihwa Ong (2005) has pointed out, these practices aim to shape and construct self-governing subjects. A practice which is built up by means of empowerment rhetoric and modernization paradigms, which, as remarked by Barbara Sorgoni (2011), have been characterizing steadily the contexts of reception and assistance over the last few years. To do so, inside both the contexts, the health and hygiene areas were the most privileged ones. Both in Rio and in the Italian case I was able to see lessons of personal hygiene, listen to conversations related to reproduction health sometimes along with discourses about gender violence (both in Italy and in some Brazilian materials). These are areas in which we can clearly see the work concerning the care and control of bodies, often helped by the rhetoric of responsibility assumption and modernization, an approach which lets us see an attitude of considering the guests as primitive and childish beings, mechanisms already observed in other reception contexts (Pellecchia, 2013). This attitude and activities not always contributed to improving the dialogue between the organization or association and the asylum seekers, who sometimes looked perplexed or embarrassed when invited to attend some ‘didactic ‘activities.

ACTORS AND CONTEXTS IN CHAOTIC AND FRAGMENTARY REALITIES

In both the analyzed contexts there were a lot of critical issues related to the lack of funds, an indispensable means to work in depth. I mean to refer here to some consequences deriving from the lack of resources, which, also because of different perspective adopted in the two cases, will generate different problems and reflections.

In the Italian case the lack of funds made the specific competences of each of the operators became of secondary importance; because of the lack of time and resources to face a load of work roles had to be fluid to allow operators to be reciprocally replaced with the objective that ' everybody could do everything', a fact that on the one hand made us all experts about the practices to be carried out but on the other made it impossible to subdivide the work and give value to specific competences. In this sense the professionalism at stake was subjected to the needs and the operative urgencies which left little room to meetings, to the dialogue between operators (and, above all, between their knowledge fields) or to the study work and qualitative deepening. It was a form of discomfort felt by the whole team that on several moments showed awareness and willingness to do something to change the situation. On one occasion an internal and ad hoc formative meeting was organized with the intervention of a specialist from an important ethno-psychiatric center, an event which was felt like fresh air by the same members in the team (myself included). In that case my colleagues were shown how precious my professional contribution could be for the work group: an observation by the instructor which was positively received by my colleagues. Unfortunately that was the only experience and, though not questioning the sincerity and willingness of those working with me, my requests about the recognition of my professional skills and the consequent contribution I could have given collided with the lack of time and resources but also with approaches tending to give more importance to operativeness rather than to study work and research (as if the two should necessarily be separated). These are dynamics similar to those frequently occurring inside the world of cooperation , as underlined by Bellanca (2008). In a context of competitive humanitarianism NGOs end up sacrificing those dimensions which are more difficult to measure and to monitor, though well aware of their importance in the medium- long term.

In the Italian case thanks to my particular perspective I was able to observe how associations, though working in the same area and the same regional project, seem unable to build up effective cooperation relationships, which become fragmentary, conflictual and competitive. Olivier de Sardan (2008) already underlined the dimension of *market* and *arena* that in the area of cooperation characterize the contexts of development and the humanitarian. The anthropologist reminds us of the fact these are areas dealing with services and careers and as a consequence, we have to do with *the 'selling ' of projects, slogans, policies and where on the same stage different social actors face one another for stakes such as power, influence , prestige, fame and control over the others"* (Olivier De Sardan, 2008, p.44). For me it is a duty to consider this reading because I noticed myself those mechanisms in my research contexts: the sharing of founding paradigms necessarily accepted by all the operators (though working for different organizations) and those infra-ideologies

characterizing each social actor, each of them with their own representation of reality and how it should be like. In fact many associations and cooperatives though sharing the mandate of protection of victims of traffic, and being in the same regional project, adopt such different procedures and protocols with the result of making cooperation even more complex and intricate because of the contrastive nature of their relationship. These differences have to do with political positions and sometimes with the moral and religious character of the associations but also with personal values, formation and orientations which guide the actions of operators and that cannot be excluded when we have to deal with jobs strongly based on relationships. In this sense what actually happens is that those associations showing more cooperation abilities, sometimes because they share some typologies of value orientation, as well as the 'major' cooperatives, which are often the ones that have more funds to invest in communication and visibility, end up resulting worthier and more efficient and sometimes to be richly re-funded, in some circumstances with evident conflicts of interest (as the was the case with a protection project of a cooperative whose responsible makes part of the regional technical secretarial staff controlling the allotment of funds). Also, we should not forget that we have to do with cooperatives and associations acting inside local and regional political contexts which, according to their orientation and operations, can be rewarded, penalized or ignored by administrations. The cooperation with public services is a fact which varies distinctly according to a series of variables, not the least the attitude of those working there. What frequently happens is that since the procedures are not homogeneous on a national and regional level, the cooperation with services (National Health Service, Job Centers…) gets extremely chaotic and discretional, and the result is that it is impossible to single out clear and repeatable procedures. It is worth remembering that that everything happens inside a wider context, a reality of the reception with strong emergence connotations (Pellecchia, 2013) sometimes improvised, which has recently seen Italy moving towards stricter mechanisms of control and identification.

In the case of Rio the service network was, at the moment of my research, virtually absent, because of lack of funds and organization. A disorganization ascribed by many of the operators I interviewed to the relative novelty of the reality of the asylum in its new form. And as a consequence the city and services said they were not ready yet to provide assistance to a growing number of refugees. Another critical point was the poor skills which many members, in particular the institutional and ministerial ones, showed respectively to the issues related the 'world of the asylum'. In this sense I was explained that a phase was under way for the re-organization a of the functionaries of the National Committee for the Refugees and of those who had to deal with the fulfillment of the first module for the asylum request, with the view of employing qualified personnel who

would cooperate and in some cases replace non- qualified personnel already working in the service. Many problems were reported both by the operators and the users about the relationships with the Federal Police, often described as unskilled and not willing to cooperate in matters of asylum. In particular, the police were accused of, as I was given the chance to see myself in a public event, adopting an approach to the universe of the asylum which combined attitudes of compassion and strictness, in which what emerged were worries related to an urgent problem a of identification of the newcomers. Also the Job Centers and some Health Services seemed to be inadequate to the specific requests by the seekers, who were often rejected because they were erroneously seen as 'illegal'. In this sense the lack of funds and organization combined in a reality which was not receptive in relation to the awareness initiatives by the NGO, which often clashed with issues we can consider as structural in Brazilian society, a society in which, as underlined by Valeria Ribeiro Corossacz, *color is the marker of social value and status*. (Ribeiro Corossacz, 2004, p. 243) Widespread racism and prejudice about refugees were and are undoubtedly elements which cannot be neglected if we look at the context the organization had to work. In my research period the whole system could not guarantee any comprehensive and continuative kind of reception or assistance --subsidies, accommodation, food, jobs, basic medicines – to those going to the offices and the structures and the final result was that those 'new poor' came to be part of the 'containment' area of local poverty (often other poor and black people). Going back to the NGO, the paradox was that facing this society which was hostile and not receptive at all, the adopted solution was to declare itself publicly as a reference point in defense of the seekers without having the instruments to operate a change in their daily lives (apart from a bureaucratic-legal point of view). A situation of impasse which caused frustration among operators – in particular among the most aware ones – but mainly among the recipients, who could not but underline the deep discrepancy emerging from the rhetoric model of public events and the reality of practices. All that was reinforced by a critical attitude by the NGO operators regarding the inadequate services but also those realities trying to operate in favor of the seekers. In particular, I am referring to a little reception house and to the running of it, maybe the only reality of this kind existing in Rio during my research period. Also in that case I came across a kind of competitive humanitarianism, in a conflict of *infra-ideologies*, an attitude of strong reciprocal criticism by both parts (the NGO and the man running the residence). That criticism was often founded since it showed the weak points of the counterpart but prevented cooperation among the existing realities and the construction of an effective network.

Also, the lack of funds in Italy, – more in Rio, in my experience – obliges organizations to resort to volunteers to cover roles of support to activities but also of organization and

responsibility sometimes considering and employing the competences of volunteers, sometimes without giving importance to the their lack of competence or formation. For instance, in the shelter where I worked, some volunteers took care of fundamental relational aspects which operators were too often not able to cope with because of massive bureaucratic work.

In Rio I met a few volunteers who were given the task of organizing activities and workshops for seekers and a few others who dealt with research work and geo-political contextualization of the seekers' histories. Relying on the volunteers' work, if on the one hand the organizations accessed to different cooperation opportunities with no expenses sometimes being able to carry out interesting and stimulating activities for the guests, on the other ran the risk of giving important duties to volunteers who not always showed to have competences or could guarantee a service and a presence adequate to the required task.

THE WOMEN'S UNIVERSE, ASYLUM AND TRAFFIC VICTIMS

My last reflection concerns the characteristics and typology of the woman's image as reproduced, employed and often shared by the actors in the humanitarian I had exchanges with. During my year's work I was able to observe the rhetoric circulating and being employed strategically and with awareness by anti-trafficking operators, some of them specifically expressed according to the context. [2] If on the one hand in the internal exchange space of the 'experts ' it was possible to express more shades and share points of view also the 'uncomfortable ' ones – in relation to the work being done with the women, on the other in public and official events it is not possible to report about the same many-sided reality. In my opinion this happens because not only because of the different nature of the contexts allowing more or less sharing and complicity according to the involved actors but also because determined rhetoric strategies have shown themselves to be strategically useful in the humanitarian world, as observed by Bellanca (2008), split between altruism and strategic calculation. To me, we are facing an extreme simplification of the reality at stake not because of dishonesty of those working in the system but for communication reasons and strategies. And it is for that reason that , in my Italian experience, the whole anti-trafficking system renders the image of a woman being violated, deceived, often very young (to the limit of 'adulthood' according to Western standards), forced to be handed around in a network of unscrupulous traffickers and overwhelmed by the weight of ambiguous practices, if not barbaric – as sometimes the juju rite has been described – , a

[2] In this case I am referring more generally to the rhetoric in the anti-trafficking system more than to the association I worked for.

ready-to-use element in narrations linked to Nigerian victims of traffic -, an image which is more useful and strategic to impress people in public events and hypothetical donors but also more usable for the public at large. It is clear that I do not wish to minimize the weight of the terrible experiences and the past of many women or have doubts about the truthfulness of their stories but I only want to reflect on the rhetoric and a monolithic, reductive and passive vision reproducing the flat image of a 'woman from the South of the world' (Fusaschi, 2011), an image frequently widespread in the world of the humanitarian. The subjectivity of the women in the shelter in this way risks of succumbing to the image of a victim and rarely they are given back some of their agency.

Similarly in Rio, pregnant women or young single mothers with children, very often the fruit of rapes in their homeland , are at the center of awareness campaigns by the organization about the theme of asylum. They are the protagonists of a 'unique history'which sees them as victims coming from 'the world's capital city of rapes'[3], a reading that, as underlined by the interesting work Aleluia and Mattos (2017), silences any other possible narrations, which often because of their complexity cannot have a dialogue with the media appeals spread by the agents in the world of the asylum or by big media. As rightly pointed out by the authors' work, and in my personal experience we are impressed by a narration which is offered and replicated by some of the actors in the humanitarian in relation to the new lives of the women seekers in Rio. The brazilian city is painted, especially by the seekers' spokesmen, as a place where women should not be afraid for the safety and where reception is one of the founding duties, a description which strongly contrasts with the numbers and studies related to violence (not only concerning women) and with racism in the country. A kind of rhetoric that, like in the Italian case, is the expression of simplification strategic attitudes (personal and by the association).[4] They are representations which, for many of those seekers I interviewed, did not show any relation to their reality and that contributed to feeding doubts and distrust they felt for the NGO and their spokesmen.

CONCLUSIONS

The two realities described above though showing some similarities should be without any doubt situated inside different and specific historical and political contexts, an analysis which cannot find any space here. They are contexts where, as explained, I

[3] A frequent sentence used in public or formation occasions by the spokesmen of Congolese asylum seekers women in Rio.

[4] In relation to that see : Nistri G., (2018) Abitare il confine: attori e contesti nell'esperienza dell'accoglienza carioca, in Dilemmi, mediazioni e pratiche nel lavoro dell'accoglienza rivolta a rifugiati e richiedenti asilo (a cura di Riccio B. e Tarabusi F.), Educazione Interculturale vol. 16 n. 1

had different roles which led me to reflect on the challenges the operators and workers in the humanitarian face every day. In this sense, though the reflection I mentioned singles out a few issues, also structural, which are widespread inside the world of the reception and assistance to asylum seekers and to traffic victims, I do not absolutely mean to discredit or thwart these and many other realities, animated by keen operators, who are engaged and sensitive to the issues of reception and inclusion, fighting against racism in the first row. Inside this world we meet also operators, functionaries, and volunteers who are capable, aware and thoughtful, who are well aware of the paradoxes in which they operate and that I mentioned in this text, and choose to stay and work with the aim of 'damage reduction'. Certainly, if these kind of realties did not exist, many situations would have been even worst.

During this one-year job, I experienced that is not so easy to deal with different kind of problems every day, such as every social worker does. The place of the "pure" researcher can be a place of power in that sense: you can just stay there, observe and be critic. The outcome of the etnographic work can result and be interpreted easily as a space of judgement. Often that does not result to be helpful to open the dialogue, rather it leads only to close it. On the other hand, as I hope to have shown here, for now is very difficult to find a definite role, to mediate our professional position and knowledge within the reception working context. Reading between the lines these realities can be an important operation, which, if that found a clear and codified collocation inside the reception structures, could offer deepened perspectives about the realities at stake, about the 'guests '- who too often remain unknown – but also stimulate the reflection about the useful tools for deconstructing practices that, not taking into account those who act them, result to be coercive and binding for seekers. Something in Italy is starting to be done, but as I personally observed as an operator in a shelter, it is a complex work which would in primis require the recognition of professionalism and of specific competences, investing on resources (also economic ones) in the long term, besides a construction of solid cooperation and trust among networks.

REFERENCES

Agier, M. (2005) *Ordine e disordine dell'umanitario. Dalla vittima al soggetto politico*. Annuario di Antropologia, 5: 49-65

Aleluia L., Mattos A. (2017) *Mulheres congolesas refugiadas no rio de janeiro: os desafios de uma historia única,* Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress, Anais Eletrônicos, Florianópolis.

Altin R., Sanò G., (2017) *Richiedenti asilo e sapere antropologico Una introduzione* in Richiedenti asilo e sapere antropologico, Antropologia Pubblica, 3 (1)

Bellanca N., (2008) *Umanitarismo competitivo Le ONG nei processi dell'aiuto e dell'emergenza*, Jura Gentium Journal of Philosophy of International Law and Global Politics, Vol. V, n. 1

Farmer P., (2006) *Sofferenza e violenza strutturale, diritti sociali ed economici nell'era globale*, in Quaranta I. a cura di, *Antropologia Medica, i testi fondamentali*, Ed. Raffaello Cortina, Milano,

Fassin D., (2012) *Humanitarian Reason a moral history of the present,* University of California Press, Berkeley

Fassin D., (2014) *Ripoliticizzare il mondo, Studi antropologici sulla vita, il corpo a la morale*, Ed. Ombre Corte

Fusaschi M., (2011) *Quando il corpo è delle altre retoriche della pietà e umanitarismo-spettacolo*, Ed. Bollati Boringhieri, Torino

Malkki Liisa.H., (2002) *Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization,* in Hinton A. L. (ed.), Genocide: An Anthropological Reader, Maden, Backwell Publ., p. 344- 367.

Nistri G., (2018) *Abitare il confine: attori e contesti nell'esperienza dell'accoglienza carioca* , in Dilemmi, mediazioni e pratiche nel lavoro dell'accoglienza rivolta a rifugiati e richiedenti asilo (a cura di Riccio B. e Tarabusi F.), Educazione Interculturale vol. 16 n. 1

Olivier de Sardan J.P., (2008) *Antropologia e Sviluppo*, Raffaello Cortina Ed., Milano

Ong A., (2005), *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, Ed. Raffaello Cortina, Milano

Pinelli B., (2013) *Silenzio dello stato, voce delle donne. Abbandono e sofferenza nell'asilo politico e nella sua assenza,* in Pinelli, B., Bellagamba, A., Brivio, A., Ciabarri, L., Ribeiro Corossacz, V., & Sorgoni, B. *Migrazioni e asilo politico*. Antropologia Annuario (B. Pinelli, a cura di). Ledizioni srl

Pellecchia U., (2013) *I nomi dei rifugiati. Logiche classificatorie e prassi dell'accoglienza dei richiedenti asilo durante l'"emergenza nord africa" 2011/2012* in Li Causi L. a cura di, Migrare Fuggire. Ricostruire Poteri e stranieri negli spazi sociali europei, Ed. Pacini, Pisa

Ribeiro Corossacz V., (2004) *Il corpo della nazione. Classificazione razziale e gestione sociale della riproduzione in Brasile,* Ed CISU, Roma,

Sayad A., (2002) *La doppia assenza, dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Ed. Raffaello Cortina, Milano

Sorgoni B., (2011) *Pratiche ordinarie per presenze straordinarie. Accoglienza, controllo e soggettività nei centri per richiedenti asilo in Europa*, in Lares Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici, Chiedere asilo in Europa. Confini, Margini e Soggettività, Anno LXXVII n. 1 Gennaio-Aprile

Van Aken, M. 2005 (a cura di), *Rifugiati*, in *Annuario di Antropologia*, anno 5, n. 5, Meltemi editore, Roma

Zorzetto S., (2017) *Analisi etnopsichiatrica dei conflitti identitari nel regime di frontiera dell'accoglienza ai richiedenti asilo e rifugiati,* in Nuova rassegna di Studi Psichiatrici, rivista online di psichiatria, vol. 14,

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 003. 'Catch me if you can': archives, collections, memories and heritage in arts, design and fashion

ASPECTOS DO VESTIR NA FESTIVIDADE DE SÃO BENEDITO DE BRAGANÇA (PA)

Graziela Ribeiro Baena[1]
Universidade Federal do Pará

Wladilene de S. Lima (Wlad Lima)[2]
Universidade Federal do Pará

Resumo

Este artigo foi produzido como parte da pesquisa de doutoramento intitulada "Trajes da cena popular amazônica", em andamento no Programa de Pós-graduação em Artes da Universidade Federal do Pará. A mesma aborda um estudo a respeito da indumentária em três festividades do estado do Pará: Pássaro Junino, Marujada Bragantina e Boi de máscaras. Como recorte da pesquisa, o presente trabalho investiga o sentido do vestir nos sujeitos envolvidos na Marujada bragantina, em especial na procissão e na apresentação das danças que acontecem na culminância da festividade de São Benedito em Bragança, nos dias 25 e 26 de dezembro. Como parâmetro de análise, observa-se a presença de um mesmo traje em contextos diferentes, na procissão como um traje religioso e na dança como traje de folguedo, a partir da classificação destacada por Fausto Viana (ECA/USP). Outro aspecto a ser intensificado no estudo é o uso do jogo de forças das cores, o vermelho e o azul, evidente na concepção do traje como expressão das negociações político-culturais que engendram a própria manifestação. O ritual do vestir como preparação é discutido a partir da concepção de liminaridade de Victor Turner (1974). Outros autores consultados sobre a Marujada foram Ubiratan do Rosário, Dedival Brandão da Silva, Armando Bordallo da Silva e Câmara Cascudo.

Palavras- chave: Indumentária; traje; marujada; Bragança.

[1] Estilista, figurinista, maquiadora e professora. Graduada em Letras e Moda. Possui formação técnica em Figurino pela Escola de Teatro e Dança da UFPA. É Mestre e Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Artes da UFPA.

[2] Wladilene de S. Lima é atriz, diretora e cenógrafa de teatro em Belém do Pará. Possui mestrado e doutorado em Artes Cênicas e estágio de pós-doutorado em Estudos Culturais junto a Universidade de Aveiro, Portugal. Atua como professora-pesquisadora na Escola de Teatro e Dança e no Programa de Pós-graduação em Artes, ambos da UFPA. Atualmente, participa como artista de cena no Grupo Cuíra do Pará e no Coletivas Xoxós e como artista visual no Brutus Desenhadores.

ASPECTS OF DRESSING IN THE FESTIVITY OF ST. BENEDICT OF BRAGANÇA (PA): AN AFRICAN HERITAGE

Abstract

This article was produced as part of the PhD research entitled "Costumes of the Amazonian popular scene", in process in the Postgraduate Program in Arts of UFPA. This study deals with clothing in three festivities in the State of Pará (Brazil): Pássaro Junino, Marujada Bragantina and Boi de Máscaras. As part of this research, the present work investigates the dressing of the people involved in the Marujada Bragantina, especially in the religious procession and in the presentation of dances that happen during the most important day of the festivity of St. Benedict in Bragança, on December 25th and 26th. In terms of analysis, we can observe the presence of the same costume in different contexts, in the procession, as a religious costume, and in dance, as a costume of folklore, based on the classification highlighted by Fausto Viana (ECA / USP). It is also observed the ritual of preparation of the costumes, considering the ancestry that rescues the dress of the enslaved niggers in the past in that region. Another aspect to be intensified in the study, is the game of strength through the colors, red and blue, evident in the conception of the dress as an expression of the political-cultural negotiations that engender the manifestation itself. The ritual of dress as preparation is discussed from Victor Turner's (1974) conception of liminality. Other authors consulted about Marujada were Ubiratan do Rosário, Dedival Brandão da Silva, Armando Bordallo da Silva and Câmara Cascudo

Keywords: Costume; marujada; Bragança

1 BRAGANÇA E O CULTO A SÃO BENEDITO

Bragança é uma cidade situada em uma região do estado do Pará, na Amazônia brasileira, conhecido como Zona Bragantina ou Zona do salgado e se situa geograficamente entre os estados do Pará e Maranhão, Norte e Nordeste do Brasil. Está localizada a beira do Rio Caeté, porém com proximidades do Oceano Atlântico. "Caeté" é um nome de origem indígena[3], pois antes da chegada dos imigrantes a região era habitada por indígenas da etnia Tubinambá. De capitania a vilarejo, em 1854 a localidade passa a ser reconhecida como cidade após fluxos migratórios advindos de partes da Europa como Portugal e Espanha. Posteriormente chegaram os africanos escravizados.

O culto a São Bendito teve seu início oficializado no ano de 1798 quando 14 negros escravizados da região de Bragança pediram autorização para seus senhores para configurarem uma irmandade em louvor ao santo e construírem uma igreja para louvá-lo, firmou-se então o primeiro compromisso da então chamada "Irmandade do Glorioso São Benedito de Bragança". Após obterem a permissão por parte dos seus senhores os mesmos executaram danças em agradecimento e foi então que a partir daquela data

[3] A maioria dos textos antigos usa a ortografia Cayté, nos parecendo traduzir a exuberância das matas e das águas: Caa-y-eté ou seja caa= mata, y= água e eté= verdadeira, grande. Se relacionarmos a origem da palavra à existência de tribos o termo, nos documentos antigos, é na maioria das vezes grafado Cayté, desde Pernambuco às plagas bragantinas. (SILVA, 1959, p. 12)

acontece anualmente a festividade em louvor ao santo composta atualmente por toda uma complexidade de eventos e rituais como procissões, folias, esmolações, ladainhas, missas, cavalhada, almoços, jantares, cafés da manhã, danças entre outras coisas.

Durante os dias em que a Festividade do Glorioso São Benedito de Bragança acontece, de 18 a 26 de Dezembro de cada ano, observa-se que seus participantes fazem uso de uma indumentária própria. Este conjunto vestimentar é objeto de pesquisa do estudo intitulado "Trajes da cena popular amazônica", desenvolvido atualmente no Programa de Pós Graduação em artes da Universidade Federal do Pará.

Para maiores esclarecimentos, nos próximos tópicos deste artigo serão apresentadas algumas discussões referentes principalmente ao sentido do traje da Festividade do Glorioso São Benedito de Bragança. É comum que o evento também seja conhecido como "Marujada", embora o termo se refira ao momento das apresentações de danças.

A Marujada bragantina foi destacada como única no Brasil pelo pesquisador e folclorista Antonio Bordallo da Silva, embora tenha sido inspiração pra outros eventos semelhantes que acontecem na mesma região da Zona do Salgado paraense. O autor destaca também a existência de outras Marujadas pelo Brasil, porém informa que as mesmas se configuram de um modo diferente da de Bragança (PA).

2 TRAJE DA MARUJADA

Particularmente a visualidade observada por meio dos trajes dos participantes dos eventos relacionados ao culto a São Benedito em Bragança capturam a atenção de turistas e demais espectadores. As figuras chamadas de "Marujas" e "Marujos" têm sua aparência descrita em verso e prosa na literatura "Caeteuara"[4], conforme verifica-se por exemplo no poema de Olívia Almeida que integra a obra intitulada "Antologia da Marujada" a descrição do traje feminino de uma Maruja se dá da seguinte forma:

A saia vermelha
Que é longa e rodada
É a tradição.
Tão bem caprichada
É a blusa rendada
De cambraia fina.
Colar no pescoço
Realça o bom gosto;
Elas são femininas.
O chapéu de penas

[4] Da região do rio Caeté.

Rodeado de fitas
Reflete no espelho
A maruja bonita (COUTO, 2000, p. 76)

O dia 26 de dezembro é a culminância da festividade e verifica-se uma intensa programação de atividades que se iniciam pela manhã bem cedo e vai até o fim do dia, e é o momento que este uniforme vermelho e branco descrito nos versos se torna a segunda pele de uma Maruja (e do Marujo também). Segundo a pesquisa do antropólogo Dedival Brandão Silva (1997), a origem desta configuração de traje se deu a partir do ano de 1947, quando a Irmandade organizadora do culto enfrentava problemas com a Igreja católica oficial naquele ano se constituiu um novo compromisso para a irmandade, que de religiosa passa a ser civil o autor explica em sua obra que

> Uma das primeiras modificações introduzidas na marujada foi o uso de uniformes para os seus participantes. As mulheres, por exemplo, costumavam apresentar-se nos barracões de dança vestindo saias rodadas de chitão estampado nas suas várias tonalidades, camisolas brancas, chapéus enfeitados, porém, sem possuir caráter de harmonia plástica das cores azul e vermelho. O uniforme azul e branco, devia ser usado no dia 25 de dezembro, consagrado ao "Dia de Nascimento", numa revivescência do mito do Natal, bem como no da abertura dos festejos (18 de dezembro), e o uniforme vermelho e branco, no dia 26 de dezembro, consagrado a São Benedito de Bragança (SILVA, 1997, p. 54)

As mudanças no traje e as exigências para que o um padrão passasse a ser seguido foram registrados no estatuto e até hoje as costureiras que fabricam estes trajes devem seguir os critérios estabelecidos pelo que consta neste documento. Nos registros audiovisuais realizadas para esta pesquisa, gravações realizadas em 2017, que resultou no documentário intitulado "Entre marujas e marujos", uma costureira chamada Helenice tendo sido uma das entrevistadas, aponta como critérios da indumentária tradicional de Maruja a utilização da anágua, para que as pernas não apareçam durante a execução das danças. Mais um aspecto citado pela costureira foi o uso de um mecanismo no interior da blusa para que as marujas prendam a alça do sutiã e assim este elemento jamais apareça com os movimentos realizados. O padrão é inspecionado pelas mulheres que são membros mais antigos da irmandade, em especial pela "Capitoa", a figura mais importante na hierarquia do grupo.

Durante o período oficial da festividade ficam em exposição no espaço chamado "Museu da marujada", manequins que mostram o uniforme padrão utilizado naquele período, para que as pessoas que queiram participar da procissão ou da dança possam respeitar os critérios estabelecidos pela Irmandade.

Fig 1 e 2 – Indumentária tradicional azul e branca de Marujo e Maruja. Foto: da autora.

Conforme se vê nas imagens acima, além do uniforme vermelho e branco, estabeleceu-se também no estatuto de 1947 a utilização de um uniforme azul e branco. A troca de cores se dá a partir da organização do calendário de festas de fim de ano. No dia 25 devido ao Natal em todos os eventos em que Marujas e Marujos se encontram, eles devem vestir azul e branco em homenagem ao Menino Jesus. No dia 26 as cores mudam para vermelho, pois a homenagem é a São Benedito.

> As Marujas se apresentam tipicamente vestidas: – usam uma blusa ou mandrião branco, todo pregueado e rendado e a saia, encarnada, azul ou branca com ramagens de uma dessas cores, é uma grande saia rodada indo quase ao tornozelo. À tiracolo cingem uma fita azul ou encarnada, conforme a ramagem ou o colorido da saia; na cabeça ostentam um chapéu todo emplumado e cheio de fitas multicores e no pescoço trazem um colar de contas ou cordão de ouro com medalhas. (SILVA, 1959, p.63)

A adoção destas cores possui uma dimensão político-religiosa muito forte. É do conhecimento de todos na cidade de Bragança que a Irmandade do Glorioso São Benedito em seus anos iniciais viveu uma história de tensões com a Igreja Católica oficial que ocasionou o fim da primeira irmandade em 1988 e a criação de uma outra, após uma longa batalha judicial, em que a Igreja Católica assumiu a organização do culto, e então esta escolha em relação às cores foi um recurso encontrado pelos membros da irmandade a partir de 1947 para que as homenagens ao santo não ofuscassem a festa do Natal, por esta razão a cor azul representa uma homenagem a Jesus Cristo no dia 25 de dezembro.

> No primeiro caso, tratou-se de legitimar a participação do catolicismo tradicional (= popular) no catolicismo oficial. Uma maneira de permitir que a irmandade, como um todo, comemorasse o natal. A atitude da autoridade eclesiástica e de entidades ligadas a elas, como por exemplo o Apostolado da oração, que sempre procurava expressar sua desconfiança à irmandade pelo fato de festejar São Benedito e não o natal, ficava assim invalidada, pois para o grupo da marujada,

> por exemplo, essa homenagem existia assumindo uma outra denominação dentro da cosmologia da festa: Dia de Nascimento. No segundo, o vermelho e o branco passaram a ser o símbolo distintivo da marujada e da festa do Santo. (SILVA, 1997, p.54)

A citação acima reforça a questão em relação à organização das cores dos trajes do culto. Ainda no que diz respeito ao conjunto da indumentária, percebe-se que como pesquisadora concedo maior destaque ao traje feminino, pelo fato dele ser mais cheio de detalhes e simbologias. Nesta composição, em especial procuro informações sobre a elaboração do chapéu utilizado pelas Marujas, como vemos:

> A parte mais vistosa dessa indumentária é o chapéu, cuja base ou chapeu propriamente dito era antigamente feito de feltro, côco ou cartola; os de fabrico moderno são feitos de carnaúba, palhinha ou mesmo de papelão. Seja qual for o material empregado na estrutura básica do chapéu, ele é forrado na parte interna e externa. A aba com papel prateado ou estanhado; lateralmente com papel de cores; e em torno, formando um ou mais cordões em círculo ou semi-círculo; presos nas extremidades, em pontos eqüidistantes, são colocados voltas ou alças de casquilho dourado, prateado ou colorido. Entre as alças, por cima das voltas, são também colocados espelhinhos quadrados ou redondos. Ao alto plumas e penas de aves de diversas cores, formam um largo penacho com mais ou menos cinqüenta centímetros de altura. As aba, na parte posterior do chapéu, descem ao longo da costa da maruja, numerosas fitas multicores. O maior número ou largura das fitas, embora não indicando hierarquia, é reservado às mais antigas. (SILVA, 1959, p.63)

A construção deste chapéu tem sido parte da investigação e me levou a entrevistas com a artesã Tereza O'Grady em dezembro de 2017. No que diz respeito a este elemento, ele é utilizado tanto com o conjunto de traje azul e branco quanto no vermelho e branco. Com mais detalhes falo em outros trabalhos da presença das fitas coloridas costurados no objeto e de suas representações.

Fig 3 e 4 – Indumentária tradicional vermelha e branca de Marujo e Maruja. Foto: da autora.

As imagens acima retratam dois momentos distintos na festividade. Na imagem 3 observamos, em lugar de destaque, alguns dos membros mais importantes da Irmandade, a capitoa, a vice capitoa (ou sub captoa) e o capitão acompanhando, descalços, o momento

mais importante do culto, que é a procissão de São Benedito no dia 26 de dezembro. Percebemos que neste contexto a indumentária pode ser considerada um traje religioso, pois é parte essencial de missas e demais acontecimentos religiosos daquele dia. Seu uso é obrigatório por todos os membros da Irmandade nas celebrações.

Na imagem 4 podemos acompanhar as danças dos pares compostos por capitão e capitoa, vice-capitão e vice-capitoa, que se realizam no barracão e que também fazem parte do culto ao santo que se realiza após a procissão e a missa campal também no dia 26. Alguns autores consideram o momento das danças como o a parte "profana" da festa, o que faria com que o traje fosse considerado como de "folguedo", porém em entrevistas detectei que para os membros da irmandade, tal momento também consta como sagrado e religioso, pois acontecem para homenagear o santo e em memória dos escravos fundadores da Irmandade religiosa.

As danças são conduzidas pelas Capitoas e Capitães, porem com participação de outros membros da Irmandade e da comunidade que se juntam para acompanhar a festividade, inclusive é quando se observa um grande número de turistas e apreciadores da festa. Particularmente a execução de algumas destas danças evocam a referencia aos escravos africanos que começaram o culto há 220 anos. Roda, Chorado e Retumbão são consideradas herança da cultura afro, enquanto o Xote, a Valsa e a Mazurca são heranças portuguesas e espanholas. Inclusive os homens, fazem uso de castanholas.

3 A INDUMENTÁRIA COMO UMA HERANÇA AFRICANA

Ao analisar a descrição do conjunto da indumentária feminina tanto por meio de forma escrita em verso e prosa, quanto por meio de imagem, percebemos uma estética que se assemelha a figura da baiana. Embora a herança africana se mostre de forma velada pelos participantes do culto ao santo, a forma plástica do traje converge também com a imagem das mães de santo. Fernandes observou isso em seu trabalho ao afirmar que

> Com todo o discernimento inclusivo de padre Nelson, o que é admirável em se tratando de uma tradição católica longeva, percebo que há a incorporação das práticas afro-religiosas como anexos à devoção ao santo, na presença do batuque de tambores e na vestimenta das marujas, que lembram as mães de santo, mesmo a despeito de o santo ser reconhecidamente católico. Mas não ocorre o contrário, ou seja, toda herança africana é minimizada como rituais que servem para louvar São Benedito, como longínquas "sobrevivências" do negro, portanto são aceitáveis (2011, p. 108)

Com exceção da obra do supracitado autor, percebe-se que além da influência da afro- religiosidade ser velada pelos próprios participantes da comunidade, ela também é pouco explorada pela literatura que trata do culto ao santo de um modo geral. Na

maioria das vezes as características de tais influências são abordadas em outros elementos em análise, como as danças, o batuque e até mesmo alguns rituais como os almoços e o leilão do santo, com ênfase na relação dos juízes da festa com os senhores de escravos de outrora.

Fernandes ainda destaca que há uma relação com a umbanda que se reflete em alguns traços que vão além do traje, como por exemplo, a própria entidade Verequete, que o autor coloca como uma figura sincretizada com São Benedito conforme se vê na citação "Não em Bragança, mas em Belém há estreita vinculação de São Benedito a Verequete, entidade da umbanda, em relação ao sincretismo religioso. (FERNANDES, 2011, p. 109)

O posicionamento do autor é reforçado quando ele trata ainda da forma como estas inclinações visuais são mascaradas pela comunidade por preconceito, visto que é recorrente o discurso que especifica o caráter católico do culto. Há uma possibilidade de que tais informações tenham sido paulatinamente se distanciando ao longo da história do culto, em principal aqueles momentos em que a tensão com a Igreja Católica tenha apagado da memória coletiva uma influencia mais direta dos cultos de afro- religiosidade que possivelmente poderiam ser identificados. Sobre esse fato o autor coloca que

> A aceitar "parcialmente" a origem afro e esvaziar a sua importância, realiza-se uma "mestiçagem" na prática da devoção, que não deixa de ser racista, uma vez que não impede que haja racismo, só que agora voltado para o velamento ou negação de tudo aquilo que lembre a umbanda, como a maneira de Rosa Maruja se vestir (FERNANDES, 2011, p. 110)

Como se observa em todas as regiões do Brasil, a presença da cultura africana se deu de forma marcante na Amazônia. Para Salles "Não se pode considerar desprezível a contribuição cultural africana na Amazônia. Essa contribuição se manifesta nos folguedos populares, na culinária, no vocabulário, enfim, nos vários aspectos do folclore regional" (2015, p. 26). Sabemos que o negro africano que chegou no Brasil para ser escravizado, acabou tendo que agregar em suas crenças elementos do catolicismo, havendo uma grande identificação com São Benedito, sobre este fato verifica-se que "entre as devoções populares que o negro assimilou do catolicismo a mais disseminada é, sem dúvida, a de São Benedito, patrono de muitas freguesias, cujas irmandades se multiplicaram por todo o Estado" (SALLES, 2015, p.34). Portanto se faz necessário tentar compreender a dimensão do traje sob esta perspectiva também.

4 CONCLUSÕES

Como conclusão parcial, relacionada ao levantamento bibliográfico, sabe-se que as manifestações abordadas possuem um referencial teórico composto de olhares

de pesquisadores da Antropologia, da História, das Letras e das Artes, no entanto a abordagem direcionada ao traje seria um olhar inovador, pois além da observação da forma plástica do traje, a pesquisa se propõe a buscar informações sobre problemáticas que envolvem as pessoas que fazem as roupas e as que usam, em que lugares são feitas? Quem as costura? Quem desenha? (Caso haja desenho) Há uma cadeia produtiva? Como se aprende a fazer? Desde quando é feita naquele lugar? Há uma modelagem? Discussões que fomentam o mercado de figurinistas do Estado do Pará e como tem sido a formação destes profissionais.

A pesquisa na área de traje de cena ainda é recente no Brasil, mesmo assim, já existem algumas iniciativas nacionais em relação à realização de eventos acadêmicos e publicações específicas neste campo. No entanto ainda é escasso o número de pesquisas que se voltem para temas de algumas regiões do Brasil, como a região Norte, que visualizem ações de grupos de teatros ou especificamente sobre trajes da cultura popular ou folguedos.

Sobre as espetacularidades abordadas foram encontrados diversos estudos desenvolvidos em programas de pós-graduação nas áreas das Ciências Sociais, História, Letras e Artes, no entanto cada um observa determinadas especificidades, coerentes com as linhas de pesquisas desenvolvidas nos referidos programas. Assim sendo, as autoras perceberam a necessidade de maiores pesquisas especificamente sobre o traje em vários aspectos, como são feitos, quem os faz, matéria prima, modelagens, são dados necessários para fomentar uma maior valorização dos mesmos dentro dos estudos das áreas de vestuário, envolvendo assim uma questão que também inclui a valorização da memória e da cultura nacional.

Sabemos que "A roupa e suas variadas utilizações são documentos que retratam diferentes períodos históricos, culturas, modos de pensar e fazer, a partir do momento em que o indivíduo se apropria dos diversos códigos que o compõe e cria novas linguagens, linguagens estas presentes nas festas populares e manifestações cotidianas. Seja no teatro, na dança, no carnaval ou nas congadas, o vestuário possui um papel específico, auxilia no processo de significação, guardando uma memória e uma mensagem a ser passada". (LINKE, 2013)

Acredita-se que este tipo de conhecimento é necessário para a prática profissional de egressos de curso voltados para a criação de vestuário, tais como Figurinistas ou Estilistas. Portanto, pretende-se dessa forma contribuir para estes estudos no Brasil de forma acadêmica. No mais, sempre é importante contribuir para o registro das informações sobre um determinado fator cultural em um dado momento da história, em termos de preservação da memória social, valorização profissional da mão de obra e dos artesãos envolvidos na concepção da visualidade e nos figurinos.

REFERÊNCIAS

BAENA, Alexandre; RIBEIRO, Graziela. *Entre Marujas e Marujos.* Documentário produzido em 2017.

CASCUDO, L. DA C., 1974. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Melhoramentos.

Linke, P. P. *O vestuário e a cultura dos objetos.* In: Simili, I. G.; Vasques, R. S. (Org.)., 2013. *Indumentária e Moda: Caminhos Investigativos* – Maringá: Eduem.

ROSÁRIO, Ubiratan. *Saga do Caeté: Folclore, História, Etnografia e Jornalismo na Cultura Amazônica da Marujada , Zona Bragantina, Pará*. Belém: CEJUP, 2000.

SILVA, Armando Bordallo da. *Contribuição ao Estudo do Folclore Amazônico na Zona Bragantina*. Belém: Falangola, 1981.

SILVA, Dedival Brandão da. *Os Tambores da Esperança: um Estudo Antropológico sobre a Construção da Identidade na Irmandade do Glorioso São Benedito de Bragança.* Belém:Falangola, 1997.

SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense: textos reunidos/Vicente Salles*. Belém: Paka-Tatu, 2015.

VIANA, F.; BASSI, C., 2014. *Traje de Cena,Traje de Folguedo*. São Paulo: Estação das Letras e Cores.

VIANA, F.; PEREIRA, D. R., 2015. *Figurino e Cenografia para iniciantes*. São Paulo: Estação das Letras e Cores

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura* – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 039. Body and public space: between art and politics

"LET'S SHOW THE GLAMOR": ART AND POLITICAL MILITANCY BETWEEN TRANSVESTITES AND TRANSSEXUAL WOMEN IN MACEIÓ

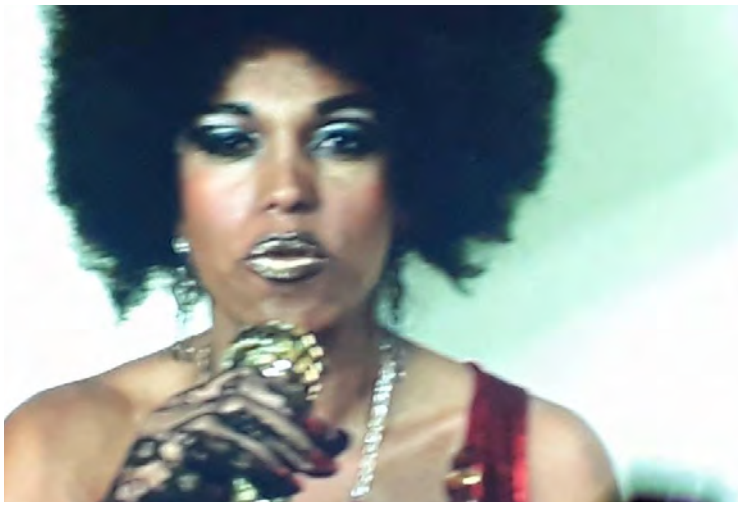
Guadalupe do Nascimento Ferreira[1]
Universidade Federal de Alagoas

Abstract

This work deals with relations of gender, sexuality and militancy in artistic manifestations realized by a transformist art group, the Transhow, inserted in a Non-Governmental Organization, ACTRANS (Cultural Association of Transvestites and Transsexuals of Alagoas). The analysis is based on the meanings of the activities of the members represented by their political organization, their leadership relationships and mainly on social movements around artistic practices made by them, represented by the dubbing, interpretation and transformation of already existing musical icons, such as: Carmem Miranda, Tina Turner and Elsa Soares. As well as in the interpretation of caricature figures. Through ethnography as a vehicle for social interaction, I intend to analyze the creative process routine of artistic performances produced by the group to understand how art is manipulated. Assuming that the entry of this population into political militancy took place in the 80s through access to healthcare as a consequence of the explosion of the HIV epidemic and the fight against police violence in their workplaces in prostitution, under the circumstances of these pragmatic events, much of the anthropological production when addressing transvestites and transsexual women primarily focuses on this specific context. By the analysis, there is the possibility of change following a de-colonial orientation of both the strategies of militancy and the academic production on this population by inserting and highlighting another context already engaged by them, the artistic one.

Keywords: Gender; Sexuality; Art; Militancy

[1] Pós-graduanda em Antropologia Social do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Alagoas. PPGAS – UFAL.



Natasha Wonderfull, atuando no filme "Wonderfull – Meu eu em mim".
Foto tirada na exibição do filme dia 18 de dezembro de 2016 na VI Mostra Sururu
de Cinema Alagoano em Maceió, por Manuel Ângelo, disponibilizada na internet.

Pensando sobre os processos da arte transformista e militância, este trabalho busca privilegiar a perspectiva de uma artista; a ação conjunta mobilizada por ela, deflagra sobre como determinados corpos se encontram por praticarem uma mesma forma de arte e ao mesmo tempo dividirem as mesmas demandas políticas. Nesse sentido, o dublar, costurar, bordar, maquiar, interpretar, mostrar o glamour, unem pessoas que em suas atuações artísticas no teatro buscam dialogar com a sociedade. Usufruindo de um espaço momentâneo para interagir politicamente, na perspectiva de mostrar que as travestis e mulheres transexuais podem ocupar outros lugares, e que apesar da oposição em relação à prostituição nos seus discursos, deixam transparente suas estratégias de respeitabilidade social em um contexto bem específico no nordeste, por onde grande parte dessas identidades ainda predomina no mercado sexual, sem grandes avanços em outros setores do mercado de trabalho.

Assim as artistas do grupo e principalmente o discurso político de Natasha enfatizam como destacar outros espaços ocupados por elas. O artístico pode-se tonar-se outra possibilidade de trabalho, momento de trocas, de saber compartilhados sobre suas identidades, lazer, e antes de tudo, o prazer que está na prática de todo artista ao fazer algo que gosta tanto um jarro de barro, quanto uma interpretação da Tina Turner.

Em 18 de dezembro de 2016 no Cine Arte Pajuçara acontecia a VI Mostra Sururu de Cinema Alagoano em Maceió. Entre os vinte filmes selecionados na categoria de melhor filme[2], nomeado pelo Júri Oficial, o ganhador foi o curta "Wonderfull – Meu Eu Em Mim". Produzido pelo diretor Dário Júnior e protagonizado por Natasha Wonderfull.

[2] Outros filmes também foram premiados nas seguintes categorias: Melhor Filme pelo Júri Popular, Melhor Contribuição Artística e Melhor Contribuição Técnica. Os prêmios foram oferecidos pela Algás – distribuidora de gás natural.

Com o cinema lotado na exibição de seu filme, Natasha se dirige ao público ao receber o prêmio: "Vamos nos dar as mãos e acabar com a visão do filme trans só droga, cliente, prostituição, cafetão e as trans na sarjeta. Vamos mudar isso, os filmes têm que mostrar o glamour".

Segurando um microfone dourado direcionado aos lábios cobertos por um brilhante batom prateado, portando na mão uma delicada luva de renda preta, com o cabelo black power e seus adereços, brincos e colares reluzentes, junto ao detalhe vermelho da blusa, Natasha interpreta Elsa Soares; cantora negra conhecida por suas músicas que questionam as desigualdades de gênero, cor e classe no Brasil. A representação imagética capitada por esse singelo enquadramento fotográfico, destaca dentre os detalhes de maquiagem e vestimentas, o glamour um dos elementos primordiais da arte transformista, representado pelo brilho dos ornamentos e a harmonia presente na utilização desses adereços.

A foto e a fala evocam uma perspectiva muito particular sobre a experiência travesti e transexual, que perpassam não apenas a trajetória dessa artista, mas também a história do grupo de arte transformista que ela preside: o Transhow. Criado em 2014, congrega travestis, mulheres transexuais e homens gays do estado de Alagoas. Na imagem se expressam algumas das características que representam a arte transformista, para as travestis e mulheres transexuais que o compõe. Além disso, na perspectiva que irei desenvolver aqui, ele demarca uma reconfiguração na forma de agir politicamente no que tange às expressões de gênero em Alagoas.

Na compreensão de Natasha e das outras artistas, mostrar "o outro lado", contar "outra história" é o principal objetivo das apresentações[3]. De certo modo, é preciso destacar que esta fala é orientada por um tom moralizador, que diz respeito à busca de aceitação por um público maior e conservador. Este tom fica evidente quando Natasha expõe seu incômodo e faz reclamações diante da vinculação dos espetáculos à pornografia. Uma pergunta realizada com frequência quando é realizada divulgação do evento, é se é permitido levar crianças ao show. Há uma contraposição política a ser construída através dessa moralização, que distingue a performance artística e a prática da prostituição, a última é a partir da qual comumente a experiência travesti ganha visibilidade.

Ao mesmo tempo, busco mostrar que nessa reivindicação há também uma importante crítica ao conhecimento científico produzido sobre travestis e transexuais no Brasil. É sobre esse último ponto que me debruço neste artigo, mais especificamente sobre a

[3] Há também mulheres transexuais e homens gays. No total, são sete artistas permanentes do estado de Alagoas e mais sete convidadas, que por serem de outros Estados não possuem vínculo definitivo com o grupo. A equipe de organização responsável por auxiliar a produção é composta por seis pessoas, cinco delas adentraram no grupo por via de suas pesquisas na área da psicologia, um apesar de ser também estudante da área, está no grupo por sua militância e seu pertencimento identitário enquanto homem transexual. A direção das apresentações fica a cargo de uma mulher cisgênero, atriz e produtora de teatro, também estudante de psicologia.

literatura antropológica na qual a associação entre travestis e marginalidade, acaba sendo reiterada mesmo que de forma não intencional. Meu objetivo não é negar a situação de vulnerabilidade descrita nas etnografias e experimentada pelas travestis e transexuais em Maceió. Procuro apenas dedicar alguma atenção ao sentido artístico e político, que orienta a maneira a partir da qual esses sujeitos falam sobre si (através da dublagem de outros artistas já consagrados como ícones musicais)[4].

O ponto de partida será a interlocução privilegiada que estabeleço com Natasha Wonderful, desde a criação do grupo em 2014[5] quando iniciei o campo, não somente como pesquisadora, mas antes disso, como assistente de teatro, já fazia parte da organização dos eventos, então não estava etnografando da plateia, mas sim dos bastidores, em razão, justamente, dessa minha relação pessoal/profissional com o grupo. Nesse sentido, pude observar em diversos momentos a reivindicação do glamour como parte essencial da experiência travesti. A pretensão desse trabalho é apresentar a narrativa inaugural do grupo Transhow à luz do diálogo entre a literatura antropológica, sobre expressões travestis e as elaborações recentes sobre artivismo. Para tanto, o percurso da artista é importante para a contextualização do grupo, pois sua vivência e vínculos sociais fizeram parte da formulação do projeto.

A TRANSFORMAÇÃO COMO ARTE

Natasha Wonderfull conta um pouco da sua história no curta. A artista narra suas lembranças de quando era muito jovem e morava no interior de Alagoas. Conta que fugiu de casa aos 11 anos, devido a conflitos familiares que, dentre outras coisas eram mobilizados pelo seu processo de feminilização. Dentre os eventos marcantes dessa época, ela destaca que uma visita ao circo marcou sua vida para sempre. Ela assistiu à apresentação de uma travesti dublando e interpretando uma música da cantora Madonna. Depois do show, Natasha foi ao encontro da artista para perguntar como ela fazia os seios crescerem.

[4] No trabalho de conclusão de curso, desenvolvo a relação entre a variedade de performances e a heterogeneidade geracional do grupo, mostrando que em um mesmo show estão presentes: divas da Brodway e da MPB, e popstars como Rihanna e Beyoncé (Ferreira, 2017).

[5] Essa inserção pode ser pensada como privilegiada por já ter familiaridade com o grupo, mas não deixou de ter obstáculos, que advêm justamente dessa ligação. A maior dificuldade estava em sistematizar os dados, pois, ao mesmo tempo em que prestava serviço ao grupo, também mantinha o meu interesse na pesquisa, o que deixava o nosso convívio confuso, já que, ao prestar os serviços aos artistas, também estava pensando no que escrever no diário de campo. Todo esse processo foi bastante intenso, levando em consideração as várias horas dedicadas à realização do campo. Nesse sentido, é importante destacar que essa etnografia só se tornou possível em virtude dos vínculos de colaboração voluntária, estabelecidos com o Transhow, desde o primeiro espetáculo em 2014. O lugar de "apoiadora" era compartilhado com outros estudantes universitários, interessados ao mesmo tempo em auxiliar na organização do espetáculo e aproveitar o contato com o grupo com finalidades acadêmicas. As atividades dos apoiadores são diversas: auxílio com o equipamento de som, os trâmites burocráticos relacionados aos fundos para as efetivações dos eventos, a venda de ingressos, a montagem do palco, comprar ou pegar a água para as artistas, ajudar com o figurino, entre outras tarefas.

Através do uso de hormônios ela inicia as modificações corporais com o objetivo de ser cada vez mais feminina.

Não é apenas o corpo da artista que impressiona Natasha, mas também a possibilidade de transformar em uma estrela da música através da performance. É interessante destacar que a experiência de migração para a Europa, fez parte de sua vida, e que não é uma exclusividade de Natasha, ela marca a trajetória de várias travestis, assim como a prostituição e principalmente o que está sendo foco da análise, a prática de interpretar e se transformar em artistas famosas, dublando ou vestindo-se como elas, esses caminhos das trajetórias de vida se conectam.

Iniciando com o processo de construção da vestimenta adequada, da maquiagem, a forma de se posicionar no palco e a interação com a música nos ensaios, e no show ao dialogar com o público. Essas afirmações sobre o modelo da personagem e a forma como ela deve se portar, ressaltam o que é específico da arte transformista. Nesse sentido, para ajudar a descrever essa expressão artística, o historiador Elias Veras faz um mapeamento das identidades travestis em documentos e através de entrevistas realizadas com algumas lideranças do movimento social de travestis. O autor analisa a emergência do sujeito travesti nesse contexto, como nova personagem pública- midiatizada e estigmatizada; Na passagem do tempo das perucas para o tempo dos hormônios, este último, chamado de tempo farmacopornográfico, que aconteceu na vidada da década de 1970 para 1980. Preocupado com este processo, afirma que existiu o tempo das perucas correspondente ao momento em que o termo travesti designava uma prática eventual, restrita aos espaços privado e/ou público-temporário e também o tempo farmacopornográfico, correspondente ao momento da utilização de hormônios e outras formas de modificações corporais mais rígidas.

Porém, o tempo das perucas nos traz grandes contribuições para a reflexão sobre como essa época das bonecas influenciou e ainda influencia as artistas transformistas, independentemente de serem mulheres transexuais, travestis ou homens gays que participam do grupo Transhow. Veras (2015) retrata que o termo boneca é empregado para nomear aqueles homossexuais que se apropriavam de artefatos associados às mulheres para realizarem performances femininas. Exemplifica o quando a "cinematografização do cotidiano" afetou gestos, maneiras de se vestir e atitudes assumidas em relação ao par amoroso. Nas heterotopias da arte de serem outras as bonecas podiam, mesmo que provisoriamente, viver outras vidas. Grace Kelly, Elizabeth Taylor, Marilyn Monroe, são algumas das referências das imagens de feminilidade inspiradas por elas. Observa-se um jogo de aparências, de estabelecimento de padrões de beleza, de glamourização da feminilidade e da produção de novas subjetividades.

Ao focar no investimento sobre a dimensão artística envolvida nos processos de transformação corporal e sociabilidade das travestis, não pretendo negar a situação de vulnerabilidade que a população LGBTTI ainda convive, mas sim direcionar o meu olhar para novos contextos e dimensões analíticas. Nessa direção, Thiago Soliva (2014) inovou em seu trabalho ao analisar as representações sobre a homossexualidade que foram sendo construídas a partir de um imaginário sobre a noção de diva, referenciada pelo "chique", "glamour" e "luxo". O antropólogo afirma que a figura da "travesti que vai à Paris", como Rogéria e Valéria, teve importância fundamental, sobre a orientação dos estilos e sentido acerca da homossexualidade entre as décadas de 1960 e 1970. A influência do imaginário sobre as celebridades do cinema e do rádio possibilitou instituir processos de distinção, produção de subjetividades e identidades, em um contexto de formação da sociabilidade nos concursos de Miss gay a partir da década de 1960 ou nos fã-clubes das cantoras do rádio já existentes nas décadas de 1950 no Brasil. Essa perspectiva histórica de influências artísticas é essencial para auxiliar nas análises das práticas artísticas do *Transhow*.

Em relação às apresentações artísticas ao dublar e interpretar uma cantora famosa, situações que se entrelaçam por completo, Natasha foi para a Europa por via dos seus vínculos com as atividades do mercado sexual, sem deixar de lado suas performances artísticas. Com seu retorno ao Brasil há cerca de oito anos, é inserida na ASTTAL (Associação de Travestis e Transexuais de Alagoas), junto à outra travesti Cris de Madri. E através dos ganhos econômicos obtidos fora do país. Natasha consegue formar-se enquanto técnica e enfermagem, o que possibilitou atuar vinculada à Secretaria de Saúde, no consultório na rua, onde continuou realizando suas apresentações, forjando temas relacionados à área da saúde, esse trabalho lhe permite uma renda que não provém da prostituição e se aproxima de uma forma muito particular das outras travestis, como exemplo de uma outra história.

Através da sua atuação no campo da saúde e sua interlocução com a arte transformista, no esforço de introduzir estas formas de militância dentro da Associação a que pertencia, deu-se a visibilidade as suas performances. Dessa forma foi convidada para que se apresentasse no Tribunal de Contas do Estado de Alagoas. A artista, que já conhecia as travestis Paula Prada, Renatinha, Cindy Belluci, de suas vivências identitárias seja no Brasil ou na Europa. As convidou para contribuir na realização de uma apresentação organizada por uma Diná uma mulher cisgênero, que era formada em teatro e que também trabalhava no consultório da rua. A ação foi denominada "Visibilidade Trans" e aconteceu no dia 29 de janeiro de 2014. As artistas realizaram performances que retratam a arte transformista, dublando e interpretando mulheres, ícones midiáticos da música brasileira e mundial. Assim, foi o momento inaugural da formação do grupo artístico e militante: Transhow.

As apresentações do grupo correspondem basicamente as atividades de dublar, interpretar e se transformar em mulheres ícones da música brasileira e internacional. Porém existe algumas diferenças geracionais relacionadas às escolhas de apresentação, uma parte das artistas se inspira em cantoras das décadas de 50 até 90 como Tina Turner, Celine Dion, Elsa Soares, Dulce Pontes, Bibi Ferreira, Tália. E outra parte tem enquanto referências artistas como Beyoncé, Rihanna, Ludmila e Lady Gaga que são contemporâneas. As apresentações acontecem com a frequência de pelo menos dois em dois meses um espetáculo, desde o surgimento do grupo em 2014 até agora, as artistas sempre estão se mobilizando para manter as atividades, apesar das poucas condições econômicas. Já se apresentaram em torno de 10 vezes no contexto do teatro, todavia essas artistas possuem carreiras individuais e se apresentam em outros locais, como universidades, secretarias ou saunas, carregando o nome do grupo junto com elas.

Além da diversidade das artistas que servem de inspiração a serem performadas como grandes divas, existe também outra referência que perpassa outra forma de se apresentar, como o oposto da diva: a caricata. Natasha Wonderfull, Drielly Reis e Cindy Belluci, são as artistas que utilizam do humor em suas apresentações. As duas primeiras em todo evento trazem para o palco uma personagem caricata, que condiz na dublagem e na ridicularização da música, um jogo de brincadeiras na interação com o público que está assistindo o espetáculo é estabelecido.

Cantando a música "Garota Solitária" da cantora Ângela Maria, Natasha Wonderfull, fez a performance no evento "Divas Nações", animando a plateia com um figurino repleto de pelos pelo corpo, com várias meias, dentes pintados de preto, óculos gigante, batom vermelho com pintas pretas pelo rosto, coçando o corpo e principalmente as partes onde se localizam os órgãos sexuais. Os gestos e interpretações feitas nessa performance são movimentados no sentido de fazer com que o público, que é sempre diverso, repleto por crianças, idosos e jovens, se comunique de alguma forma com a artista, que passa de forma lúdica e engraçada reclamações e inquietações sobre diversos temas, relacionando com saúde pública, educação, lugares ainda pouco ocupados pelas mulheres transexuais e travestis.

Entre o glamour da diva e o exagero das performances caricatas, as apresentações que prevalecem são as que representam o luxo do glamour. Porém a arte de se transformar quando pensada de fora do camarim, se configura de várias outras formas, e até mesmo é pensada como uma "não forma de arte". Em algumas das vezes, que fiquei responsável por vender os ingressos na bilheteria, ou fazer alguma movimentação na qual me colocava perto do público antes do espetáculo, pude ouvir alguns questionamentos sobre o que seria essa arte tão praticada pelo grupo.

Enquanto um homem comprava um ingresso, seu acompanhante disse que já havia visto uma apresentação e não percebeu nada de artístico, pois "elas não cantam de verdade". Esse ponto de vista se aproxima com o de algumas amigas que perguntaram sobre o "tal grupo" que eu tanto pesquisava, "O que é que elas fazem afinal? ". Ao mostrar um vídeo de uma das integrantes dublando uma música da Dalida, uma destas amigas disse, "mas arte não seria se apropriar de algo que já existe e tentar dar uma outra forma, ou seja, não seria "*imitar, copiar, repetir" algo que já existe* !?". Nesse sentido a arte só é legitima quando sempre se renova a obra, mas e quando a reproduz ou tenta reproduzir em outro corpo?

Não estou preocupada em responder essa questão, se é arte ou não é, o mais importante é dialogar sobre as vastas possibilidades de direcionamentos que esse tema pode seguir. A questão ajuda a pensar sobre a transformação e principalmente o que a busca pelo glamour configura, pois não é qualquer mulher cantora que motiva essas performances, nas quais as artistas não medem esforços para refletir as imagens das grandes divas em seus corpos.

Nesta direção outra questão surgiu: "Onde se localiza o político no ato de transformar-se em diva?" Tendo em vista que atualmente está crescendo o movimento transfeminista, que contrapõe essa busca inalcançável pela perfeição e pelo glamour que acaba fixando heteronormas em corpos transexuais. Liniker e Lin da Quebrada são bons exemplos para se pensar a arte e a mobilização política atual, suas músicas, performances corporais, formas de montagem e atuações se tornam um pouco distantes das realizadas pelo Transhow em Alagoas. Nesse contexto, reivindicar certos espaços, como o teatro como espaço de manifestação da arte transformista é tão político e artístico quanto, apesar de muitas pessoas transexuais e travestis ainda não possuírem acesso a este lugar.

Dentre as técnicas utilizadas para as realizações dos eventos, a improvisação é o elemento mais mobilizado, elas investem tudo o que têm, entregando tudo de si para conseguir realizar uma boa apresentação, na concepção das mesmas e do público. No dia 7 de maio de 2016 fui convidada a organizar o evento "Divas dos anos 50 e 60", realizado no Teatro Arena. Nesse dia, acompanhei a artista Drielly Reis[6], ao encontrá-la no teatro pude ver e sentir a sua animação, pois iria interpretar uma figura feminina que sempre sonhou em fazer: Carmem Miranda. Chegamos cedo para organizarmos os detalhes do palco, iluminação e som. Estávamos somente eu e ela, esperando o restante do grupo. Então fomos tomar café em uma galeria ao lado; sentamos em uma lanchonete e pedimos o café. Enquanto a artista relatava as suas perspectivas em relação ao tipo de arte que desempenhava, destacou a necessidade do luxo e glamour no processo que fabrica essa

[6] Reinaldo Reis era artista transformista com sua personagem Drielly Reis, torturada e assassinada em sua residência em 28/12/2017.

forma artística, pensando nas características que perpassam suas atuações nos palcos representadas pela arte transformista:

> Eu sou dessa época, da década de 80 que o pessoal gastava mesmo, sabe? Pegava até o salário inteiro se fosse possível, para fazer só uma roupa para se apresentar. E eu sou dessa época de produções de cabelos maravilhosos, de perucas maravilhosas, de vestidos maravilhosos, de saltos caríssimos, que compravam, só pra dizer que comprei um salto caro pra usar nesse show. Hoje já não, qualquer paninho é produção, sabe? E eu discordo muito! Eu procuro estudar bastante. Como eu sou maquiador, eu procuro sempre estar me atualizando com relação a produtos e tudo mais. Ai eu procuro ver o que mais se adapta comigo. E quando eu vou fazer uma personagem dessas, eu procuro ver os traços daquela personagem, eu procuro estudar bem. Ai faço teste em casa com a maquiagem para ver se ficou legal, entendeu, até chegar o mais ou menos próximo a ela, não vou chegar igual porque é impossível, mas o mais próximo a ela eu vou tentar chegar, porque essa é a arte do transformista, essa é a arte de você olhar para pessoa que tá fazendo isso, e nossa lembra, não tá igual, mas lembra. As roupas quando eu não as faço, eu tenho uma costureira própria que ela faz para mim do jeito que eu quero, tudinho, eu desenho para ela e ela faz para mim, e eu também crio, essa roupa da Carmem Miranda, eu fiz toda a mão, toda a mão, não tenho máquina de costura, fiz toda a mão, toda na cola quente, "na cola mãe", (risos), furando os dedos e colando olha aqui, tudo furado da roupa, tudo com muito amor, eu fiz essa roupa realmente com amor, eu sempre tive o sonho de fazer a Carmem, e dessa vez apareceu essa oportunidade ai eu abracei por completo assim a proposta que a Natasha me fez, e eu disse eu vou fazer, vou fazer bem feito e como é a minha primeira apresentação dela, vou fazer e vou botar "pocando".

As caracterizações das apresentações são diversas, seja nas tematizações, ou nas influências utilizadas pelas artistas que na maioria das vezes costuram suas roupas e usufruem de diversos materiais acessíveis por via de poucos recursos financeiros. Elas não possuem os investimentos materiais necessários para essas demandas e só conseguem apresentar-se nos espaços que ocupam, pela abertura política através do desenvolvimento de vínculos pessoais, por via dos movimentos sociais dos quais participam as artistas presentes no grupo.

No decorrer do espetáculo "Divas dos anos 50 e 60" realizado no Teatro de Arena[7], eu e Natasha conversávamos em um dos dois camarins existentes. O posicionamento das perucas chamava a minha atenção, na falta de porta peruca, o jeito é pendurar as mesmas nos trincos e quinas das portas dos camarins. O desenrolar no teatro segue na demanda da improvisação que se transluz como abertura para a ação política, seja na dificuldade de chegar ao teatro, ou até mesmo na falta de equipamentos, as artistas estão preparadas recriando maneiras de permanecer nesse lugar, na política do "faça você mesmo", além

[7] Os locais que o grupo percorre são variados, estão disseminando suas apresentações em teatros, universidades, saunas, paradas LGBTTIQ+, e em outros diversos espaços. Porém, existe um local em que essas apresentações são mais frequentes, é no Teatro Arena, que para algumas das integrantes, é como se fosse a sua casa. Sobre a ACTRANS, as reuniões acontecem em uma sala cedida pela Secretaria da Mulher, localizada no centro da cidade.

de dividir o camarim com mais de cinco pessoas e suas malas enormes. Existe uma batalha individual de cada uma para estar presente. A artista estava se maquiando e se preparando para entrar no palco enquanto Tina Turner, usava um vestido longo cinza coberto de brilho prateado, que se estendia por toda a sua roupa, e ao andar iluminava por onde passava. As pérolas ao redor do pescoço, luvas vermelhas de camurça que iam até o cotovelo, meia calça preta e uma sandália preta de couro com um salto pontiagudo, relativamente alto. A maquiagem foi cuidadosamente feita para ter a semelhança dos traços e cores utilizados pela cantora a ser interpretada. Com dificuldade de fechar o zíper do vestido que ficava atrás de suas costas pediu a minha ajuda, nesse momento de nervosismo antes de entrar no palco, a artista e eu conversámos um pouco sobre como a arte meche com ela, e relata:

> A arte, ela tem esse poder para liberar você e você fala através da arte. Porque a arte, ela fala. Você pode olhar que cada apresentação nossa fala alguma coisa da vida da gente. Sempre tem uma queixa uma reclamação! É muito importante. A cultura, para mim, é uma arma muito forte. A gente fala através da música aquilo que as vezes não conversa ou que as pessoas não querem nos ouvir, e a música faz com que a gente expresse.

A vivência de Wonderfull demonstra o quanto à arte transformista influenciou a percepção de sua identidade e ajudou a modifica-la. Nesses anos que a artista se fez presente em Maceió ela transformou tanto a cena artística da cidade, quanto à cena da militância. No sentido de mostrar a outra história das travestis que dublam, costuram, interpretam e sabem conduzir a dinâmica de um teatro, em contraposição com a prostituição sempre ressaltada nos trabalhos antropológicos sobre elas. No qual a dimensão artística também esteve presente, porém sem o mesmo destaque, mas aqui em Maceió ela aparece.

AS TRAVESTIS NA LITERATURA ANTROPOLÓGICA

A reflexão sobre a produção antropológica fez parte das primeiras indagações que nortearam a abordagem do Transhow. Inicialmente transpus os questionamentos do campo, com relação às possibilidades de travestis e mulheres transexuais ocuparem outros espaços que não envolvessem suas práticas sexuais para a discussão etnográfica. Observei que muitos autores como Silva (2007), Kulick (2008), Pelúcio (2007), Patrício (2008) e Guerra (2015), ainda que não enfocassem a arte, esforçam-se por descrever em detalhes a dimensão política envolvida nos processos de transformação corporal. Apresento aqui em detalhes os trabalhos, nos quais o caráter artístico da relação que as travestis estabelecem com o corpo está presente, ainda que totalmente imbricado na prática da prostituição.

Hélio Silva no seu livro "Travestis: entre o espelho e a rua", apresenta os resultados de pesquisas realizadas entre os anos de 1992 a 1996 no Rio de Janeiro, analisando o

universo de travestis que trabalhavam com a prostituição. Por meio da análise de situações de violência, adoecimento, morte, intolerância e solidariedade a ele narradas, o autor tenta encontrar a resposta para a forma da constituição identitária desses indivíduos. É importante destacar que, apesar dos estigmas que ganham destaque em seu trabalho, o autor não deixou de lado as dimensões artísticas que permeavam o universo das travestis. Ele mostra que os shows de dublagens "business" também faziam parte de suas vidas, e, apesar de não explorar esse aspecto, evidencia a pertinência de uma abordagem mais atenta à dimensão propriamente artística que emerge das práticas de invenção do feminino pelas travestis (SILVA, 2007).

O antropólogo norte-americano Don Kullick escreveu "Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil" a partir da pesquisa de campo realizadas de 1996 a 1997, na cidade de Salvador. Na publicação do seu livro em português, o antropólogo destaca que sua etnografia se transformou em história, pois teria ocorrido uma grande mudança que melhorou a vida dessas pessoas nos anos subsequentes à sua pesquisa. Afirma que o ativismo político que antes era embrionário floresceu e o cotidiano das travestis se tornou mais politizado. Mas, no contexto histórico descrito pelo autor, a maioria dessas identidades forma um dos grupos mais marginalizados, temidos e menosprezados pela sociedade brasileira.

O autor destaca que, em razão da violência a que estão submetidas, do uso de drogas, de problemas com a saúde relacionados à aplicação de silicone e, na maioria das vezes, em decorrência da síndrome de imunodeficiência adquirida (Aids), as travestis morrem antes de completar 50 anos de idade. Ao tentar explicar a lógica subjacente que permite dar sentido à existência desse grupo, pensa na prostituição como prática compreensível dentro do contexto do mundo social e cultural onde travestis crescem, vivem e ensinam sobre o modo como o gênero é concebido e constituído. No entanto, destaca em alguns parágrafos, o lugar marcante que as travestis ocuparam em programas televisivos brasileiros, nas quais dublavam cantoras, sendo julgadas pela qualidade e beleza de suas montagens e apresentações (KULLICK, 2008).

Entre os arranjos e jogos das relações que estabelecem com os clientes da prostituição, com os maridos, com os "bofes", com as outras travestis, com a família e com a sociedade mais ampla. É nesse mesmo caminho, pesquisando o mesmo contexto, mas dessa vez em Porto Alegre, que Marcos Benedetti (2005) analisa o cotidiano das travestis, na perspectiva de que essas pessoas, por meio das suas práticas no mercado sexual, demonstram como a feminilidade e a masculinidade constituem processos de signos, não sendo características naturais determinadas pelo corpo. Desse modo, o autor coloca em questão o binarismo entre natureza e cultura; sexo e gênero, tentando destacar o atributo plástico do corpo em sociedade nos seus processos de transformação, onde se reinventam, fabricam-se, redesenham-se e experimentam as sensações com ele e por ele.

Sem pretender construir um discurso vitimizador, Larissa Pelúcio (2007) destaca a violência que está inserida no cotidiano das travestis; a ideia está na sua tese de doutorado em ciências sociais, que segue na temática do comércio sexual, intitulada: "Nos nervos, na Carne, na Pele: uma etnografia sobre prostituição e o modelo preventivo de aids". Mas, ainda que reifique uma imagem de marginalidade social, quando se trata do contexto de análise, para além disso, destaca que são nesses territórios que elas se divertem e trocam experiências com outras travestis. Em uma das etapas desse trabalho, a pesquisadora acompanhou o projeto "Tudo de Bom", da Secretaria Municipal de São Paulo. Junto a ele, observou a perspectiva higienista, normativa e racionalizadora da prevenção, que apesar de começar a ser problematizada dentro do próprio sistema de saúde, ainda busca localizar a aids em corpos previamente marcados por comportamentos tidos como desviantes, nesse caso, o comportamento se expressa por pertencer à identidade travesti.

Outro autor que pesquisa nesse mesmo contexto é Alexandre Vale (2005). Ele discute sobre alguns elementos significativos na experiência dos processos migratórios de travestis, fruto de uma pesquisa de campo realizada em Fortaleza e Paris. O autor destaca a injúria e a violência e alguns efeitos de liberdade sobre essas pessoas que foram obrigadas a migrar por conta das condições difíceis de vida no Brasil, dificuldades essas tanto relativas à relação familiar quanto às relações com a sociedade. Se, por um lado, há um exílio feito por via do mercado sexual, por outro lado, pode também proporcionar um retorno, se a atividade prosperar economicamente. Assim, o autor destaca que migrar é procurar um lugar clemente, um abrigo contra a violência. Além disso, possibilita colocar em prática algumas "normas de reciprocidade" em relação aos vínculos natais, que, muitas vezes, são (re)estabelecidos depois que os dividendos da atividade prostitucional chegam ao bolsos dos parentes.

Nesse sentido, Cecília Patrício (2008) continua a tocar no mesmo ponto ao demarcar o comércio sexual como a principal atividade profissional dessa população, afirmando mais enfaticamente que a prostituição se apresenta como o único trabalho possível, razão pela qual se torna o foco de sua pesquisa. Na sua tese de doutorado, "No truque", a antropóloga estuda a circulação de travestis brasileiras entre Brasil e Espanha. Ao mesmo tempo em que a autora reforça essa imagem estereotipada quando se reflete sobre o contexto, também ajudou a fomentar novas concepções acerca dos movimentos migratórios e sobre travestilidades. Ela desconstrói a trajetória estigmatizada do conceito de tráfico. Suas interlocutoras possuem uma trajetória diferente, o que foi possível em razão das viagens realizadas, que proporcionaram o aprendizado de novas linguagens, performances, artefatos e uma diversidade de capitais (social, cultural e econômico) que as distinguem das demais que não trabalharam no mercado do sexo europeu. Por outro lado, aponta para as limitações dessas atividades, principalmente em razão dos riscos dessas viagens.

Em muitos trabalhos mais recentes, outras dimensões da travestilidade são exploradas. Verônica Guerra (2015), por exemplo, contribui para as reflexões sobre experimentações corporais, modos de vida e sociabilidades, ao abordar as práticas de lazer das travestis em contextos não metropolitanos do Litoral Norte da Paraíba. Apesar de afirmar que houve um crescimento na produção sobre a temática nos últimos anos, a antropóloga destaca a escassez sobre assuntos que ultrapassam as grandes cidades e se distanciam da vulnerabilidade. Mesmo com essa proposta inovadora, a autora continua com o interesse de pesquisa envolto nos processos sociais nos quais o trabalho na prostituição é por onde se desenrolam as práticas de sociabilidades analisadas. Nesse sentido, se torna importante mostrar um outro contexto que é também muito ocupada por essas pessoas, no qual a criatividade artística delas é trabalhada, trazendo outras formas de visibilidade seja na luta política, ou na produção acadêmica.

AS TRAVESTIS NO MOVIMENTO HOMOSSEXUAL

Diante do que foi abordado no tópico anterior e dos objetivos deste trabalho, é necessário refletir sobre qual é o espaço que as travestis ocupam dentro do movimento social LGBTT no Brasil, e por quais vias reivindicam e obtém sucesso em suas mobilizações.

Regina Fachini e Julio Simões (2009) fazem um percurso histórico do movimento LGBT e situando-nos sobre os principais debates e reivindicações que abarcaram grande parte dos seus interesses políticos. Esses autores afirmam que houve uma explosão da militância depois da década de 1980, quando a epidemia de HIV expandiu e marginalizou cada vez mais esse grupo. Mesmo carregando esse estigma, o movimento conseguiu se reorganizar e crescer paulatinamente por via dessa discussão e do acesso à saúde. Como consequência desse acontecimento pragmático, até hoje predominam estas mesmas reivindicações, principalmente para o grupo das travestis.

A incorporação das travestis no movimento foi alvo do investimento dos programas estatais de DST e Aids. Em 1993 e 1994, havia sido realizado dois encontros de "Travestis e Liberados", organizado pela Associação de Travestis e Liberados (ASTRAL) no Rio de Janeiro. Desde então, surgiram novas associações de travestis e encontros, como, por exemplo, o Entlaids, Encontros de Travestis e Transexuais que Atuam na Luta e Prevenção à Aids.

Trago a discussão para o que está sendo observando no grupo Transhow, formado por estas militantes enquanto ainda faziam parte de uma ONG, a ASTTAL, Associação de Travestis e Transexuais de Alagoas. Devido à busca por outras representatividades que não fosse o padrão tradicional do movimento social, no qual o foco das ações é direcionado para a área da saúde, essas pessoas buscaram outro tipo de visibilidade, por via de ações

culturais, concretizas pelo uso de ferramentas artísticas que sempre estiveram presentes no movimento em geral.

Natasha Wonderfull[8] não mede esforços para manter o grupo vivo. Por meio de ações junto a secretarias governamentais e a universidades, ela busca alianças que contribuam para a manutenção e divulgação dessa organização. Desvinculou-se da ASTTAL para a criação de outra ONG, a ACTRANS, Associação Cultural de Travestis e Mulheres Transexuais de Alagoas. Hoje exerce a função de presidente dessa nova organização criada para superar a carência da visibilidade artística na militância, especificamente para os que praticam a arte transformista. Portanto, seu foco é voltado somente para a arte e cultura das travestis e mulheres transexuais. A militância é feita, exclusivamente, em diálogo com a arte e com a cultura das travestis, principalmente, por meio da arte transformista. Essa mudança de representatividade, no entanto não quer dizer que houve separação radical entre as duas ONGs, elas continuam dialogando e unindo forças para promover eventuais projetos.

As questões ideológicas de rompimento e criação de outra ONG, na busca por maior representatividade é abordada no livro "Sopa de letrinhas" um estudo sobre o movimento homossexual brasileiro, no contexto da segunda metade dos anos 1990, realizado pela antropóloga Regina Fachini (2012). A autora estuda o grupo CORSA – Cidadania, Orgulho, Respeito, Solidariedade e Amor – Grupo de Conscientização e Emancipação das Minorias Sexuais entre os anos de 1997 e 2000. Mesmo tentando propor uma postura mais integracionista, os debates giram em torno do questionamento sobre o quanto um movimento específico, pode alargar suas siglas, pautas, e as tensões e ambivalências que daí decorre.

Nessa ocasião, o grupo ao mesmo tempo em que discutia a pertinência de heterossexuais em seu interior, tentava considerar qualquer pessoa que não tenha uma grande expressão de poder. Nesse sentido, é importante dizer que os processos de identificação e diferenciação entre atores presentes no campo do movimento LGBTT tendem a se expressar pela utilização dessas siglas, que passam a demarcar limites e alianças possíveis, levando a uma espécie de "guerra de classificações". Nesse sentido, a partir da sigla utilizada para denominar a "comunidade", torna-se possível identificar as influências e posicionamentos políticos segundo os quais determinado ator fala e atua.

Carvalho e Carrara (2015) com o intuito de recuperar a história do movimento social de travestis e transexuais no país. Através da observação etnográfica realizada em encontros nacionais do movimento LGBT e em encontros específicos do movimento de travestis e transexuais, e realização de entrevistas semi-estruturadas com diversas

[8] O uso dos nomes artísticos das interlocutoras atende a reivindicação de visibilidade.

lideranças desse movimento. Afirmam que consequentemente há uma predominância para dois modelos na construção de organizações de travestis no Brasil. Por um lado surgem da sua auto-organização, geralmente em resposta à violência policial nos locais de prostituição; Por outro a partir da ação conjunta com ONGs vinculadas ao movimento de luta contra a AIDS no setor de saúde pública, através de projetos de prevenção junto à população de travestis profissionais do sexo.

Destacam que mesmo com o surgimento da primeira casa de apoio as pessoas com HIV/AIDS em 1984, a maioria das pessoas que buscavam esse serviço era de travestis soropositivas e/ou vítimas de violência. Mas foi apenas no início dos anos 1990 que apareceram organizações propriamente ativistas, somente em 1995 pela primeira vez, organizações de travestis participaram formalmente de um espaço do movimento no VIII Encontro Brasileiro de Gays e Lésbicas, criando assim a Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis (ABGLT). Quando o termo "travesti" passou a fazer parte oficialmente da sigla e dos encontros nacionais, já utilizado em 1997 chamados de EBGLT (Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Travestis).

Por esse ângulo no mapeamento do percurso de entrada na militância das ativistas entrevistadas, os autores demonstram que muitas delas iniciaram sua participação política em distintas organizações com alguma atuação no enfrentamento da epidemia da AIDS. Essa discussão teórica contrasta com contexto do grupo pesquisado, que utiliza outros caminhos para seguir nas suas lutas e reivindicações. A partir do rompimento com outras ONGs, ou até mesmo na criação de uma organização própria. Na tentativa de sempre alargar os horizontes, para ocupar um lugar melhor e mais visível na sociedade, por via da utilização de uma ferramenta diferente para possibilitar a escuta de suas demandas: a arte transformista.

CONCLUSÕES

Busco me distanciar dos discursos hegemônicos, aproximando-me da antropologia da arte. Para tanto, utilizo um neologismo conceptual, o artivismo – termo de instável consensualidade tanto no campo das ciências sociais como no campo das artes, apela a ligações tão clássicas como prolixas e polêmicas entre arte e política, estimulando os destinos potenciais da arte enquanto ato de resistência e subversão. Desenvolvido por Paulo Raposo (2015), em seu dossiê, "Artivismo: poéticas e performances políticas na rua e na rede", o autor destaca o caráter de resistência e subversão das formas dissidentes de arte praticadas por sujeitos isolados ou coletivos e pontuados por modos concretos de atuação. Uma arte atuante que age simbolicamente quer em prol do bem comum, quer

em prol da conquista de um espaço de liberdade de expressão político-artística para a crítica dissonante em relação ao injusto dominante, como descreve Rui Mourão (2015) quando dialoga coletivos de performance artivistas.

Em vez de buscar definir a natureza do "artivismo", prossigo com o raciocínio de Giovanni (2015), buscando indagar sobre as práticas implicadas na criação de espaços políticos de experimentação para problematizar modelos de análise, e contribuir com um viés que nos possibilite compreender como certas ações implicadas nos gestos e usos atualizam a relação, entre experiência subjetiva e transformação da ordem social.

Se antes o início da arte transformista era marcado por homens que se vestiam de mulher, hoje ela faz parte de uma das grandes características que marca e manifesta a experiência travesti e transexual, são mulheres fazendo outras mulheres. Nessa perspectiva não é simplesmente dublar, é se transformar, corporificar. É dar vida a personagens através das músicas, que são escolhidas a partir dos recursos que elas possuem para criar seus números, modificando os seus corpos e seus gestos. O Teatro se torna um espaço ocupado por diversas e distintas formas de viver a travestilidade, reunidas em favor de lutas políticas e da disseminação de uma determinada prática artística, que por um lado opera afinidades e por outras coalizões nessa congregação, muito permeadas pelas experiências geracionais. Essa busca pelo glamour, em Maceió, ainda faz muito sentido politicamente, pois já possibilitou a abertura de determinados lugares com grande visibilidade social para pessoas que estavam fora desses convívios possam expor seus dilemas e demandas políticas, para uma melhor inserção nos circuitos de sociabilidade da cidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENEDETTI, Marcos Renato. *Toda feita*: o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BERTOLOSSI, Ramon. A Arte Transformista Brasileira: Rotas para uma genealogia decolonial. Quaderns de Psicologia. 2015, Vol. 17, Nº 3.

FACHINI, Regina. "Sopa de Letrinhas?": movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990. Rio de Janneiro: Garamond, 2005.

GIOVANNI, Julia R. Artes de abris espaço. Apontamentos para a análise de práticas em trânsito entre arte e ativismo. In: *Cadernos de Arte e Antropologia,* vol. 4, n. 2. 2015.

GUERRA, Verônica Alcântara. *"Sou salobra": travestilidade, lazer e sociabilidade no litoral norte da Paraíba entre zonas urbanas e indígenas: Litoral Norte da Paraíba.* Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Paraíba. Rio Tinto, 2015.

GRUNVALD, Vitor. *Existências, insistências e travessias: sobre algumas políticas e poéticas de travestimento.* Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia, Faculdade e Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2015.

KULICK. Don. Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Ed Fiocruz, 2008.

MOURÃO, Rui. Performances artivistas: incorporação duma estética de dissensão numa ética de resistência. Cadernos de Arte e Antropologia, vol. 4, n. 2. 2015.

PATRÍCIO, Maria Cecília. No truque: transnacionalidade e distinção entre travestis brasileiras. Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal de Pernambuco, 2008.

PELÚCIO, Larissa. Nos nervos, na carne, na pele: uma etnografia sobre prostituição travesti e o modelo preventivo de Aids. Doutorado em Ciências Sociais, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, 2007.
RAPOSO, Paulo; DAWSEY, John (orgs.) Dossiê "Artivismo: poéticas e performances políticas na rua e na rede". *Cadernos de Arte e Antropologia*, vol. 4, n. 2. 2015.

SILVA, Hélio R.S. Travestis: entre o espelho e a rua. Rio de Janeiro: Ed. Rocco. 2007.

SIMÕES, Júlio Assis; FACCHINI, Regina. *Na trilha do arco-íris*: do movimento homossexual ao LGBT. São Paulo, Editora Fundação Perseu. Abramo, 2009,

SOLIVA, Thiago Barcelos. Do Rio de Janeiro a Paris: o papel da diva e do camp na construção social da homossexualidade. In: 29ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. 2014, Natal.

VALE, Alexandre. O voo da beleza: experiência trans e migração. Fortaleza: RDS, 2012.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 159. Socio-digital networks: encrypting social matters

A RÁDIO XIBÉ E A TECEDURA DE REDES COMO DESCOLONIZAÇÃO

Guilherme Gitahy de Figueiredo
Universidade do Estado do Amazonas

Abstract

A rádio Xibé é uma rádio livre que iniciou as suas transmissões em 2006 no município de Tefé (AM). O objetivo da rádio é prover a liberdade de expressão, mas tem se deparado com três formas de colonialismo que marginalizam a voz dos povos da região. A primeira é o "coronelismo eletrônico", que apoia-se em uma legislação para rádios comunitárias autoritária, e que tem garantido o controle por parte das oligarquias sobre a maior parte das rádios de baixa potência. A segunda é a exotização da população do Norte do Brasil, sobretudo aquela que não vive nas capitais. Finalmente, a terceira é a ideia de que o rádio seria um meio ultrapassado de comunicação, e que tem por base a aplicação de princípios evolucionistas e mercadológicos à tecnologia. Como mostra Spivak, os estereótipos dominantes impedem a expressão dos subalternos, na medida em que eclipsam ou impõem molduras às suas falas. Para superar essas barreiras, uma das táticas mais eficazes do coletivo da rádio Xibé tem sido a tecedura de redes de comunicação que articulam dispositivos que estão dentro e fora da internet, até porque a maior parte dos dos seus participantes têm um acesso muito restrito ao mundo on line.

Palavras-chave: Redes, rádio livre, liberdade de expressão, colonialismo

Para os povos colonizados, construir meios para a liberdade de expressão e a tecedura de redes de comunicação são táticas indispensáveis aos processos de descolonização. Elas contribuem para fortalecer a constituição desses povos enquanto protagonistas da história, e a costurar entre eles o "mundo onde caibam muitos mundos", como afirma o EZLN, ou a "diversalidade", conceito de Walter Mignolo (2002) para se contrapor à ideia de "universalidade", propondo um mundo de direitos que contempla a diversidade. Porém, muitos são os obstáculos simbólicos, tecnológicos e legais para que essas táticas prosperem. Analisaremos aqui alguns desses desafios a partir da experiência e trajetória da rádio Xibé, que transmite em 106,7FM e é original do município de Tefé, na Amazônia brasileira.

O coletivo de rádio livre que deu origem à rádio Xibé começou a se reunir em 2004. Sem diretoria ou cargos formais, esse grupo passou a se organizar a partir dos princípios

da horizontalidade e da liberdade de expressão. Reuniu jovens skatistas e rockeiros inspirados em ideias libertárias, jovens pesquisadores e extensionistas de uma instituição ambientalista chamada Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM), e professores e estudantes da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), universidade pública que tinha sido fundada apenas três anos antes. Eles tinham em comum a prática de estarem se apropriando de experiências científica, tecnológicas e midiáticas, cuja presença vem se fazendo cada vez mais intensa na Amazônia ao menos desde o "tempo da borracha", mas, sobretudo, a partir da industrialização da região que se intensificou nos anos 1970.

Foi em 2006 que o grupo, já então com a liderança predominante de estudantes da UEA, conseguiu um transmissor e, pouco depois, batizou a rádio de "Xibé", nome tupi dado ao alimento formado por farinha e água, base da alimentação de grande parte da população amazônica. O nome do coletivo que animava a Xibé, por sua vez, passou a ser Centro de Mídia Independente de Tefé (CMI-Tefé), pois o mesmo atuava também com outras mídias e para poder ingressar nas redes CMI-Brasil e CMI-Global. Essa, que foi provavelmente a maior rede de comunicação horizontal já formada por grupos autônomos no mundo, nasceu nos protestos de Seatle de 1999 e cresceu rapidamente até 2003, quando as ações globais anticapitalistas que aproveitavam os novos recursos da internet entraram em declínio. Nunca mais os movimentos sociais voltaram a ter tantas oportunidades de tecedura da comunicação horizontal mundial, autônoma e com controle sobre o desenvolvimento tecnológico digital como naqueles anos.

Em 2007, após perder o espaço que tinha na universidade para ter estúdio fixo e uma programação regular, a rádio passou a ser itinerante, sendo instalada em comunidades ribeirinhas, indígenas, bairros ou escolas públicas para a realização de oficinas de rádio livre, cursos de comunicação popular, transmissão de assembleias do movimento popular e de atividades de educação popular, ou mesmo para que ser emprestada para o livre uso dessas comunidades por algum tempo. Foi nesse ano, também, que o coletivo passou a contar com a participação indígena. Nos últimos anos, o núcleo mais ativo do coletivo chegou a integrar indígenas mulheres e homens Ticuna, Miranha, Mayoruna e Kokama, sendo que em alguns momentos a presença indígena se tornou majoritária. Indígenas e não indígenas passaram a atuar juntos, de modo colaborativo e sob o princípio da horizontalidade.

A circulação da rádio entre os povos e movimentos da região do Médio Solimões, sua abertura à participação, e a produção colaborativa da comunicação sob o princípio da horizontalidade, são práticas de exercício da liberdade de expressão e de formação de redes e de "diversalidade" *off line* de enorme importância. Porém, esbarram em um mercado de meios de comunicação de massa voltado para a concentração de lucros

econômicos e de poder político que tem sido historicamente beneficiado pela legislação do Estado Brasileiro. A lei 9612 de rádios comunitárias, de 1998, na maior parte dos casos tem servido para estrangular as experiências de radiodifusão comunitária efetivamente populares, e a garantir o monopólio das oligarquias regionais sobre as concessões de licença para apadrinhados políticos. Trata-se do "coronelismo eletrônico de novo tipo", analisado por Venício A. de Lima (2007). Diante desse contexto, a rádio Xibé tem optado por operar sem licença, minimizando os riscos de repressão através da sua itinerância e privilegiando as experiências de liberdade de expressão ao invés de buscar aumentar a audiência, o que a colocaria em choque com as rádios comerciais e que buscam poder.

A participação do CMI-Tefé em redes *on line,* por sua vez, tem permitido levar as vozes do Médio Solimões a outras regiões do Brasil e do mundo, ampliando ainda mais o alcance das oportunidades de liberdade de expressão e a tecedura da comunicação e solidariedade à distância, na construção de um outro mundo possível. Embora os povos da região de Tefé sejam fortemente atingidos pela exclusão digital, e marginalizados das oportunidades de aprendizagem e acesso a outras linguagens e tecnologias necessárias à produção de livros, audiovisual, etc., a rádio livre tem servido de ponte entre os mundos *off line* e *on line*, oral e escrito, já que a rádio historicamente tem tido uma capilaridade maior em amplas camadas sociais, é de fácil operação e se abre mais aos mundos da oralidade.

Nos seus primeiros anos de funcionamento, o CMI-Tefé estava ligado diretamente a redes como o Rizoma de Rádios Livres, CMI e Flor da Palavra, de inspiração zapatista. Não há espaço aqui para explicar essas redes, mas um ponto decisivo é que eram organizadas sob o princípio da horizontalidade e, do ponto de vista tecnológico, isso era viabilizado pelo movimento de software livre, que desenvolvia ferramentas livres para a comunicação horizontal – código aberto, apropriação coletiva e controle por parte dos movimentos sociais sobre a tecnologia. O declínio dessas redes ocorreu com a chegada das redes sociais corporativas, que passaram seduzir as pessoas para ambientes "lúdicos" e "amigáveis" onde a participação passou a ser atomizada ou contida em grupos ou guetos facilmente controláveis, objetos de vigilância, além de explorados do ponto de vista econômico, já que cada bit gerado por elas é fonte de lucro para as corporações *on line*. Trata-se do "trabalho biopolítico", analisado por Hardt e Negri (2012). Nos últimos anos, voluntários do CMI-Tefé participaram da Associação Mundial de Rádios Comunitárias e da rede Pororoca, mas elas não estão conseguindo escapar do uso intenso das redes e ferramentas corporativas. O que o coletivo tem feito para tentar lidar com essa situação é discutir sempre a segurança na rede e táticas para minimar os riscos sem cair no isolamento. Além disso, em suas oficinas e cursos o CMI tem procurado promover o interesse dos jovens não apenas pelo uso de tecnologias, mas também pela apropriação da ciência e

do desenvolvimento tecnológico. Como mostra Rancière (2002) em seu estudo sobre o educador popular Jacotot, todo mundo é capaz de produzir conhecimento. Além disso, a cultura hacker é um bom exemplo de que quando o espírito científico não é monopólio de Estados e corporações, surgem inovações muito mais úteis para os povos.

Por fim, é necessário falarmos das barreiras simbólicas. De nada adianta conquistar leis favoráveis e avançar na autonomia científica e tecnológica se, como alerta Spivak (2012), a voz subalterna não é escutada: se é tida, por exemplo, como inferior, incapaz, primitiva, etc.. O coletivo da rádio Xibé sofre de uma dupla invisibilidade: por ser composta de povos da Amazônia, e por privilegiar a tecnologia rádio. Segundo Fabian (1983), o evolucionismo ocidental tem origem na narrativa bíblica de um povo escolhido que passa por uma sucessão linear de eventos em uma história de salvação. Ao chegar na América, os europeus a viram como terra virgem, desocupada, que precisava ser colonizada pelo povo de Deus. A expedição de Humlboldt no começo do século XIX, como analisa Pratt (1999), colocou em termos científicos a mesma imagem de uma natureza primal e de uma população dócil e servil, disponível aos empreendimentos europeus. Pacheco de Oliveira (2010) mostra como em relação à Amazônia perdura, até os tempos atuais, a imagem de "eterna última fronteira", composta por florestas e povos primitivos. Ora, como afirma Fabian (1983), é impossível tecer diálogos quando os povos se consideram pertencentes a estágios evolutivos diferentes.

Por outro lado, o mesmo evolucionismo de origem bíblica também tem levado, recentemente, à invisibilização das lutas midiáticas que envolvem rádios livres, comunitárias e indígenas, uma vez que esta tecnologia é considerada por muitos como superada pelo mundo digital. É mais produtivo fazer como Lévy (1993), quando considera que novas tecnologias não necessariamente superam as anteriores, mas se imbricam com elas, formando composições e abrindo novas possibilidades para a oralidade, a escrita, o audiovisual, etc. Além disso, recentemente pesquisadores têm desenvolvido ferramentas baratas de rádio digital com software livre – transceptores capazes de intercambiar dados digitais através de ondas de rádio eletromagnéticas – que podem vir a substituir várias das funcionalidades da internet na Amazônia, onde esta depende de transmissão por satélites e é muito cara. Um bom exemplo é o Projeto Fonias Juruá, que está testando radiofonias capazes de transmitir dados no Acre (Novaes e Diniz, 2018). Diante desses desafios simbólicos, o coletivo de Tefé tem procurado cultivar a criatividade na comunicação, desconstruir estereótipos, e elaborar táticas como a viagem de voluntários e a realização de ações com coletivos de outras regiões, buscando assim formas mais fecundas de ação, reflexão e diálogo com grupos próximos e distantes. Vale a pena citar aqui a tática apontada por comunicadores indígenas da rádio Ucamara, da Amazônia peruana, rádio parceira da Xibé e que tem sido uma importante inspiração: é importante mergulhar no mundo oral da memória e da sabedoria dos nossos

povos, para que a comunicação feita por nós seja nossa, e criar mensagens muito bonitas, para chegar ao encontro com outros povos.

BIBLIOGRAFIA

FABIAN, Johannes. *The time and the other:* how anthropology makes its object. New York: Columbia University Press, 1983.

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Multidão:* guerra e democracia na era do Império. Rio de Janeiro: Record, 2012.

LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência:* o futuro do pensamento na era da informática. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

LIMA, Venício A de; LOPES, Cristiano Aguiar. *Coronelismo eletrônico de novo tipo (1999-2004):* as autorizações de emissoras como moeda de barganha política. São Paulo: ProJor, 2007.

MIGNOLO, Walter. Geopolitics of knowledge and colonial difference. *The South Atlantic Quarterly,* n. 101, v. 2, p. 57-96, 2002.

NOVAES, Thiago e DINIZ, Rafael. Rádio Digital da Amazônia: experimentos para uma comunicação autônoma global. In: FIGUEIREDO, Guilherme; COELHO, Leni; SCHWAMBORN, Núbia. *Reinvenções do rádio:* tecnologia, educação e participação. São Paulo: Alexa Cultural, 2018.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Narrativas e imagens sobre povos indígenas e Amazônia: uma perspectiva processual da fronteira. *Indiana*, vol. 27, 2010, 19-46.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império:* relatos de viagem e transculturação. Bauru: EDUSC, 1999.

RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante:* cinco lições sobre a emancipação intelectual. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 030. Anthropology of Work

CRISE VIVIDA, CRISE NARRADA: TEMPORALIDADES DO "FIM" DA PROFISSÃO FERROVIÁRIA NO SUL DO BRASIL

Guillermo Stefano Rosa Gómez[1]
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo

Este texto é resultado de uma etnografia realizada no período de 2015 a 2018, em Pelotas, Brasil. A investigação consiste no estudo da memória coletiva do trabalho ferroviário e se fundamenta nas narrativas de ferroviários(as) aposentados e suas famílias. A desestatização da Rede Ferroviária Federal, no final dos anos 1990, desencadeou a "morte" da profissão, demissões em massa, aposentadorias forçadas ou precárias e deterioração dos espaços de trabalho e de vida. Proponho uma etnografia da crise no e do mundo do trabalho, visando interpretar a desordem nos tempos vividos pela comunidade ferroviária. Considerando as narrativas da crise dotadas de uma rítmica peculiar, investiguei as maneiras pelas quais os sujeitos apresentam a si mesmos frente a desestabilização. Evidenciei vários modos temporais da crise narrada e vivida: ela pode ser uma ruptura brusca e inesperada ou uma lenta agonia, um rumor ou uma metáfora para o inacreditável. O "fim" assume uma temporalidade fantástica e não obedece ao tempo cronológico: em alguns casos ele nunca ocorreu, em outros, sua temporalidade é estendida, fazendo com que a ferrovia esteja, continuamente, acabando. Mas não só de fatalidade e luto se constituem as narrativas ferroviárias. Apesar das dificuldades emocionais de tecer relatos coesos do si mesmo quando diante do drama do esvanecer de seu modo de vida, os sujeitos tornam a crise plausível, revertendo os signos nocivos e os inserindo em um registro de protagonismo e agência.

Palavras-Chave: Antropologia do Trabalho; Etnografia da Crise; Temporalidade; Ferroviários

Abstract

This article is a result of an ethnography tooked place in 2015 to 2018, in Pelotas, Brazil. This investigation lays on the study of the collective memory of railroad word, based on the narratives of retired railroad workers and their families. The desestatization of "Rede Ferroviária Federal" in the late 1990's, provoque the "death" of this professional, mass demission, forced or precarious retirement e deterioration of the places of work and life. I proposed and ethnography of the crises in and of the world of work, searching to interpretate the disorder on the lived times by the railroad community. Tooking the narratives of the crisis as capable of a peculiar ritmic, I investigated the manners by the subjects presents herself facing the destabilization. I evidence several temporal modes of a lived and narrated crisis that can be a brusque and unexpected rupture or a slow agony, an rumour or a metaphor to the unbelievable. The "end" assumes a

[1] Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

fantastic temporality and don't obey the chronologic organization of time: in some cases the "end" never happened, in others his temporality is extended making with the railroad is continuously ending. But the narratives aren't constituted only by fatality and grief. Besides the emotional difficulties in making narratives of the self who make sense, facing the drama of the fade away of their lifestyle, the people make the crisis "plausible", reversing the harmful signs and inserting them in a scope of agency and protagonism.

Keywords: Anthropology of Work; Ethnography of the Crisis; Temporality; Railroad Workers

Ao me inserir entre as famílias ferroviárias moradoras da cidade de Pelotas, sul do estado do Rio Grande do Sul (Brasil), no início de 2015, intentava compreender elementos da organização do trabalho e das transformações pelas quais o ofício tinha passado. Desde as primeiras observações flutuantes (Pettonnet, 2008) pelo bairro Simões Lopes[2], originado a partir de uma vila operária, encontrei não os trabalhadores ativos de uma ferrovia já bastante reduzida, mas, sim, os aposentados/as, vinculados às vibrações da memória coletiva da profissão. Naquele momento, tendo como interlocutores somente homens, fui conhecendo os principais pontos de encontros cidade e passei a descrever a interpretar as formas jocosas de apresentação, as narrativas fantásticas de um mundo do trabalho fabulado, tecido pela narrativa oral

Quando dei continuidade a esta temática, com por meio do mestrado em Antropologia Social nos anos de 2016 e 2017, orientado por Cornelia Eckert, expandi o universo de pesquisa (em termos de gênero, classe e faixa etária: esposas, filhas e filhos) , e aprofundei-me na bibliografia dos estudos sobre memória, desde uma comunidade interpretativa que passei a integrar, mediante inserção no Núcleo de Antropologia Visual (Navisual). Neste trajeto, comecei a perceber a recorrência de uma forma específica de narrativa, que remetia diretamente ao "fim" do trabalho.[3] Eram modos de contar a privatização da Rede Ferroviária Federal (RFFSA), a perda do emprego, a aposentadoria prematura, o testemunho do abandono dos espaços de vida e trabalho, evidenciado pelas ruínas industriais. Estes elementos caracterizavam a profissão ferroviária no Brasil afinal, desde a década de 1950, um longo processo de sucessivas decisões econômicas e políticas, sustentaram o massivo investimento no transporte rodoviário e consequente abandono do ferroviário, com cada vez menos investimentos.

Conceitualizei esses modos de viver e contar a descontinuidade com o mundo do trabalho, enquanto *narrativas da crise*. Neste texto, tentarei explicitar, mediante as narrativas dos interlocutores – trabalhadores ferroviários aposentados e aposentadas e

[2] Orientação de Claudia Turra Magni, no âmbito do Laboratório de Ensino, Pesquisa e Produção em Antropologia da Imagem e do Som (2015)

[3] Coloco a palavra 'fim' na expressão 'fim do trabalho', entre aspas pois ainda existem empregos ferroviários no Brasil. Falar de "fim" é incorporar as dramaticidades pelas quais a transformação radical que essa profissão teve no país é narrada pelos interlocutores. Houve uma redução muito drástica no numero de trabalhadores, nos processos e formas como o trabalho é executado, além de fechamento de estações e remoção/abandono de trechos de linha férrea em todo o país.

suas famílias, de 60 a 80 anos de idade – e das situações de pesquisa de campo, quais são as rítmicas temporais peculiares de viver e narrar a experiência do "fim" de uma profissão.

OS DISPOSITIVOS INSTITUCIONAIS DA ESTABILIDADE

Só é possível compreender o impacto que a descontinuidade com o trabalho ferroviário teve nas vidas dos sujeitos de pesquisa se analisarmos etnograficamente quais as características empresariais que possibilitaram a profunda conexão dos trabalhadores/as com sua profissão, a transformando em um "estilo de vida" e em um projeto almejado, prestigioso e hereditário.[4] O campo de estudos da Antropologia do Trabalho, bem como a revisão historiográfica sobre o tema, é fundamental para essa compreensão.

A implementação do transporte ferroviário no Brasil iniciou na metade do século XIX tendo por base as tecnologias e o saber-fazer estrangeiros (belgas, norte-americanas, inglesas), a partir da década de 1920 o sistema passou a ser progressivamente estatizado, no Rio Grande do Sul sendo criada a Viação Férrea do Rio Grande do Sul (VFRGS). Posteriormente, em 1957 foi criada a Rede Ferroviária Sociedade Anônima (RFFSA), unificando uma série de ferrovias regionais.

Apesar da VFRGS e da RFFSA se diferenciarem pelo seu tamanho e abrangência[5], existem características que as assemelham, principalmente no que diz respeito as maneiras de arregimentação da mão de obra, que resultam na profunda conexão da comunidade ferroviária com sua profissão e de um apagamento da distinção entre trabalho e não-trabalho.

A primeira característica de destaque para o estabelecimento de um "modo de vida" ferroviário, tem a ver a disposição urbana dessa população trabalhadora. A vila operária (Leite Lopes, 1978), é uma forma de disposição das habitações na qual os trabalhadores vivem em casas de propriedade da empresa – das quais, em caso de aposentadoria, deveriam dar lugar a outros – e bastante próximos dos locais de trabalho, se tornando "disponíveis" mais facilmente para a empresa.

No bairro Simões Lopes, onde ainda residem grande parte de meus interlocutores, são visíveis os vestígios e ruínas da antiga vila operária. A Agente de Estação aposentada Neida Padilha, de 63 anos, chamou sua habitação de "casa dos trilhos", para evidenciar as vigas e suspenção da casa, construída com trilhos. Era comum este tipo de construção: "Faziam as casas para os funcionários morar então eles usavam muito os trilhos", conta

[4] "É preciso lembrar também que, durante quase todo o século 20, a maior aspiração de grande parte da população brasileira, sobretudo nos pequenos centros urbanos do interior do país, era arrumar um emprego público, preferencialmente federal" (Santos & Zanini, 2012, p.291).

[5] A VFRGS possuía 20 mil trabalhadores no auge e se restringia ao estado do Rio Grande do Sul enquanto a RFFSA espalhava linhas férreas por todo o Brasil, possuindo mais de 150 mil trabalhadores no seu auge (Rapkiewicz & Eckert, 2015).

ela. A "casa dos trilhos" de Neida materializa o borrar da divisão entre trabalho e moradia, entre privado e público. "O mundo da Ferrovia está na casa destes trabalhadores, em seus móveis, em suas memórias, em suas vidas cotidianas" (Santos e Zanini, 2012, p.288)

Outro elemento ofertado pela VFRGS/RFFSA[6], que criavam esse tipo de relação com seus trabalhadores eram as escolas ferroviárias, que possibilitavam o treinamento dos filhos dos trabalhadores, já os "adestrando" às normas da empresa (Segnini, 1982). Ainda contavam com cooperativa de consumo, previdência própria (REFESA), atividades de lazer desde campeonatos de futebol (homens) ou bocha (mulheres), até festividades nos clubes sociais como casamentos e festas de 15 anos.

Essa configuração pode ser interpretada enquanto o exercício de políticas paternalistas (Lord, 2002) por parte das empresas ferroviárias, mas também auxilia a compreender um cotidiano tramado pela ferrovia, o trabalho vazando para diferentes esferas da vida social.

Este modelo foi um relevante signo do processo de consolidação da sociedade salarial brasileira e da carteira de trabalho como principal documento urbano (Peirano, 2006) – dado que a profissão ocupou um "setor estratégico" das políticas desenvolvimento econômico (Simões, 2004, p.29) – entra em crise, dado ao longo processo político e econômico no qual passou-se a investir no transporte rodoviário. Essa escolha, ao invés de possibilitar múltiplas opções logísticas, "promoveram a competição entre os modais ferroviário e rodoviário, sem promover a multimodalidade." (Silva Junior, 2007), fato que resultou no sucateamento das ferrovias: diversos ramais foram removidos ou abandonados, estações férreas fechadas, falta de maquinário ou investimentos da renovação das máquinas. Com a ausência de concursos públicos, criou-se um cenário no qual os trabalhadores envelheciam (sem a renovação dos funcionários) e conviviam com as ruínas de seus as dos espaços de trabalho. Assim, para utilizar uma expressão de Ivanil Nunes (2005), os trabalhadores, tão vinculados a este tipo de emprego, testemunhavam a "agonia" das ferrovias brasileiras.

Em 1992, a Rede Ferroviária foi incluída no Programa Nacional de Desestatização, que como indica Teresa Paradela (1998), implicou em um desligamento de pessoal em grande escala. A passada da administração das ferrovias para as concessões privadas apresenta-se como marco do longo processo de sucateamento deste setor de transporte, gerando demissões e aposentadorias precárias e\ou prematuras.

[6] Rojane Brum (2013), em alguns momentos de seu texto referente a sua pesquisa com ferroviários aposentados, se refere dessa forma (VFRGS/RFFSA) as empresas ferroviárias, para apontar uma continuidade temporal de suas práticas, bem como evidenciar que não existe, nas narrativas de seus interlocutores, uma distinção clara ou cronológica entre as duas. Faço referência a esse uso aqui para apontar algumas características gerais do trabalho ferroviário que são importantes para o argumento e não necessariamente informações histórias, como datas de implementação destas ou daquelas técnicas de governo ou benefícios sociais.

Compreender etnograficamente este processo de *crise* do modo de vida ferroviário foi a principal problemática de minha pesquisa. O conceito de crise é concebido, a partir da obra de Cornelia Eckert (2012), enquanto um fenômeno temporal, justamente por efetivar, para uma comunidade, uma desordem no tempo de vida ritmado pelo trabalho. Ora, se a Rede Ferroviária se entranhava no cotidiano dos trabalhadores a partir de diferentes dispositivos institucionais, seu "fim" não pode deixar de ser sentido, nas experiências das "famílias ferroviárias", enquanto uma "ruptura dramática" (Eckert, 2012, p. 64).

ETNOGRAFIA DA CRISE

Passei a perceber que a descontinuidade da profissão ferroviária *permanecia* nas memórias dos trabalhadores/as e famílias. Estas durações ganhavam diferentes ritmos narrativos, como os da nostalgia, do sofrimento, da desilusão, da esperança de retorno. Independente de sua dimensão valorativa, percebi que a crise do modo de vida ferroviário demandava de seus personagens um esforço intelectual e cotidiano de duração bastante peculiar.

Filiado a uma Etnografia da Duração (Rocha & Eckert, 2013) que tem como premissa o estudo da memória das cidades, por meio da narrativa de seus habitantes. A duração é vista como a manifestação da criação fantástica do imaginário humano, nos agenciamentos do tempo que fazem os narradores com os quais entramos em contato em nosso trabalho de campo. Os sujeitos mobilizam "esforços" (Bachelard, 1980) com a intenção de durar no tempo descontínuo. Os acontecimentos vividos são reorganizados em uma narrativa do si mesmo, incentivada pelo pesquisador em campo. Assim, as lembranças são arranjadas de maneira peculiar, não obedecendo uma organização cronológica e, sim, fazendo fluir os ritmos de um imaginário.

Um conceito fundamental que operacionaliza metodologicamente a Etnografia da Duração, é o de identidade narrativa, tal como a entende Paul Ricoeur (1991). A identidade narrativa sintetiza justamente a composição que realizam os sujeitos sobre os acontecimentos passados, que é exercitada declarativamente, em um "falar sobre si mesmo". De acordo com Ricoeur, este conceito é dotado de um sentido de "permanência no tempo" (Ricoeur, *idem* p. 13). Se a memória é algo raro e se o tempo é descontínuo, como afirma Bachelard, quando os sujeitos tecem composições narrativas do si mesmo, estão "se insubordinando" (Rocha & Eckert, 2013) contra a finitude.

Com essas inspirações em mente, tive como o principal material etnográfico as narrativas dos trabalhadores aposentados da ferrovia, conjecturadas em "apresentações do si mesmo". Esse tipo de material etnográfico transcende as entrevistas individuais,

fluindo para convivência no bairro e locais de pertença, situações e diálogos coletivos, deslocamentos, trajetos (Magnani, 2012) e situações (Agier, 2011) urbanos.

Tratando-se de um universo composto por integrantes de uma profissão que havia sido privatizada e transformada radicalmente, a tessitura das narrativas do si mesmo conviviam com diferentes descontinuidades, que davam uma espessura particular aos esforços de duração. A primeira das descontinuidades é a do envelhecimento que, para além dos contornos de um processo biológico natural, evidencia a "vulnerabilidade do ser no tempo que se esvai" (Eckert & Rocha, 2013, p. 157). A vida é finita, e o dilema filosófico fundamental, pelo menos no Ocidente, é o de refletir sobre a certeza da finitude, enquanto traço da condição humana.

O envelhecer em uma sociedade salarial e industrial (que os ferroviários representam, enquanto profissão muito relevante na primeira metade do século XX no Brasil) indica o momento de saída da vida produtiva e da desvalorização da pessoa idosa (Bosi, 2006). Como afirma Cornelia Eckert, "na sociedade capitalista, onde o trabalho mesmo é um valor central, pode-se medir a devastação na qual os habitantes vivem esta descontinuidade do tempo ritmado pelo trabalho" (Eckert, 2012, p. 95).

Soma-se a esta condição, a aposentadoria. Ela indica o que, para os estudos do trabalho, é um encerramento de ciclo canônico, que tanto pode simbolizar um desejado momento de descanso ou o pesar da saudade do trabalho, de reminiscência e inatividade. Apesar disto, é um momento *previsto* e uma das condições necessárias a uma sociedade salarial. Assim como as férias, a aposentadoria representaria, em tese, o exercício da "liberdade de existir para si" (Castel, 2015, p.438).

A esta condição de envelhecer e se aposentar, se agrega o aspecto talvez mais disruptivo da trajetória social, que é a descontinuidade do modo de transporte ferroviário. Assim, sujeitos que envelheciam e se aposentavam, também viviam o fechamento das estações, o abandono das linhas férreas, a redução das atividades, a transformação das cidades. O/a ferroviário/a não apenas se aposentava, mas acompanha o processo de não mais existirem ferroviários.

Partindo da Etnografia da Duração, que centra a investigação nas inteligibilidades narrativas dos moradores das cidades, minha tarefa era identificar que tipo de conexões e de sentidos a "narrativa da crise" produzia. Um conjunto de argumentos, apresentados pelas autoras Sherry Ortner (2016), Veena Das (2007) e Lila Abu Lughod (1991), foram importantes para sintetizar uma abordagem que pudesse compreender as narrativas imersas em situações e processo de crise. Ainda que cada uma das autoras esteja escrevendo sob contextos geopolíticos e etnográficos bastante diferentes entre si[7], creio que é possível fazer algumas aproximações entre suas proposições metodológicas, que podem ser úteis

[7] Ortner (2016), etnografias em contexto de neoliberalismo, norte americano. Veena Das (2007), sobre o cotidiano de mulheres que experienciaram a Partição da Índia. Abu Lughod (2011) criticando modos textuais predominantemente masculinos na teoria antropológica.

para esta etnografia da crise ferroviária. A partir das histórias de indivíduos particulares passei a entender a crise, tentando considerar a formação das subjetividades para além da brutalidade do processo, contudo, sem desprezá-lo. Neste artigo, portanto, apresento os resultados do esforço etnográfico de conceber os conceitos de *crise vivida* e *crise narrada*.

Alinhando meu pensamento com o de Veena Das (2007), entendo que uma narrativa de um evento dramático constitui um gênero narrativo próprio, com suas tensões e intrigas particulares. O "narrar a si mesmo" de cada personagem, quando inserido numa *narrativa da crise,* adquiria seus "pequenos mistérios e surpresas" (Leite Lopes & Alvim, 1999) correspondentes.

A Etnografia da Duração, enquanto estudo das "modalidades de agenciamento do tempo dos jogos da memória às narrativas biográficas, às trajetórias sociais e aos itinerários urbanos dos habitantes no domínio das atuais sociedades complexas, urbano-industriais" (Rocha & Eckert, duração, 2013, p. 52), fornece outra pista: as *narrativas da crise*, além de gênero narrativo, constituem maneiras particulares de agenciar o tempo. São sobre esses diferentes agenciamentos temporais, realizados pelos trabalhadores/as aposentados/as, que dão bases as nossas reflexões apresentadas nesse texto.

Um diálogo com Orlando Chagas é bom para iniciar a discussão sobre as peculiaridades temporais da crise narrada. Chagas é um dos mais antigos interlocutores de pesquisa, e de grande aproximação afetiva. Ao longo do curso de pesquisa, fomos "aliados" em diferentes projetos coletivos em favor da memória ferroviária, como a circulação do Museu de Rua do Memorial da Estaçao Férrea (MEF)[8], paklestras em escolas, participação em bancas de TCC e mestrado, etc. Orlando tem 60 anos e é delegado sindical do SINDIFERGS, sede de Pelotas.

No dia 15 de dezembro de 2017, estávamos reunidos na sala do LEPPAIS, no prédio do Instituto de Ciências Humanas da UFPel. Presentes na reunião os ferroviários aposentados Orlando e Rubem Medeiros – outro ferroviário aposentadora, de 80 anos – a professora Claudia Turra, e os estudantes, Guillermo, Andressa Pereira, Guilherme, Margo e Juliana. A temática da reunião eram a preparação para o programa, "Antropofonias y Charlas", da Rádio Comunitária de Pelotas, a ser realizado no dia 16 de dezembro de 2017, com a temática do projeto do Memorial da Estação Férrea.

Foi uma boa deixa para Orlando recuperar como ele tinha conhecido a pesquisa, ainda em 2015: "O 'Pisca'[9] [ferroviário aposentado] me disse, "tem uma guria atrás de ti,

[8] O memorial da Estação Férrea de Pelotas foi um projeto de ensino, pesquisa e extensão, coordenado pela professora Claudia Turra Magni (UFPel). Realizou pesquisas coletivas ao longo do ano de 2015. Produziram-se ensaios fotográficos, banners (museu itinerário), vídeo documentário e artigos acadêmicos. Para mais informações consultar: https://leppais.wordpress.com/projetos/pesquisa-e-extensao/

[9] "Pisca" é um dos apelidos ferroviários, são formas de recorrentes dos aposentados reconehcer uns aos outros. Cf. (GÓMEZ & MAGNI, 2017)

querendo saber da ferrovia" o Guillermo, com esse cabelo, né (risos)[10] Aí a primeira foto que ele tirou foi de uma enxada e uma pá. Isso foi o início de tudo. Eu tava construindo uma garagem lá. Aí ele nunca mais saiu." E acrescentou: "A gente tava que nem viúvo, *tinha recém acabado a Rede"*[grifo meu].

O fim da Rede Ferroviária Federal Sociedade Anônima, um longo processo burocrático (e de desburocratização) que se estendeu pela década de 1990, mais expressivamente no período de 1996 até 1999 (Nunes, 2003), mas ali naquela sala, foi narrado como algo que, no início de 2015, quando fiz minhas primeiras incursões pelo bairro Simões Lopes, havia "recém" acontecido. A qualidade "recente" daquele fim me deixou pensando que a dissolução da RFFSA, para a narrativa das pessoas que o vivenciaram "de perto e de dentro" (Magnani, 2002) e que o narravam a partir de uma memória criativa, não obedecia aos registros do tempo cronológico. O *fim narrativo* da Rede pode ter sido ontem, há dois anos, há vinte... Ele articula projetos, intenções, pronunciamentos: "se a Rede existisse, a gente com certeza conseguiria" ou " hoje a Rede tá privatizada".

Em muitos casos ela nem mesmo acabou, como em frases afirmativas e críticas de Rubem Medeiros: "na Rede é assim!" [sobre alguma regra ou regulamento de trabalho]. Rubem é aposentado da ferrovia e tem 80 anos. Trabalhou como "tuco"[11], uma das funções de trabalho mais pesado e prioritariamente braçal, posteriormente foi promovido a Agente de Estação, função burocrática, foi responsável pelo controle de mercadorias e autorização da partida e chegada de trens na estação de Pelotas. Ingressou no trabalho ferroviário em 1957, seguindo os trilhos de seu pai, que se aposentou como "tuco". Sua narrativa de trabalho está afixada em uma postura de apreço pelas regras, a preservação do projeto de inserção profissional, a partir do prolongamento da experiência ferroviária, se deu meio da manutenção de uma ética pessoal de trabalho. Essa postura, atenta aos regulamentos da empresa, dura no tempo, fazendo com que a própria constituição do fim seja relativizada.

Em outros momentos, a Rede Ferroviária *está continuamente acabando*, formando um ritmo temporal particular, condição que estende a temporalidade do fim, não restringindo-o à um momento específico. Este é um processo lento, arrastado, tal qual a degradação de muitas ruínas industriais. Esta temporalidade estendida não serve apenas para eternizar a agonia de um luto, mas para potencializar, sempre, estratégias de duração.

Outro diálogo, também da reunião do dia 15, faz menção a temática dos modos temporais da crise. No dia seguinte, dia 16, aconteceria a final do Mundial de Clubes, na

[10] Como o autor (Guillermo) usa cabelo longo, essa brincadeira/provocação se justifica.
[11] Tuco é um apelido profissional" utilizado para designar os trabalhadores da "Via Permanente", aqueles responsáveis pela substituição de trilhos ou dormentes (peças de madeira ou concreto que apoiam os trilhos), verificação das pontes e preservação da linha férrea de modo geral.

qual o Grêmio, time de Porto Alegre, enfrentaria o time espanhol, Real Madrid. Quando questionado por Juliana sobre a possiblidade – difícil – do Grêmio ser campeão, Orlando respondeu a ela: "vou te falar uma coisa. Quando eu fiz concurso para a Rede eu estava mal de dinheiro.... Aí eu passei e eu tinha feito nos Correios[12] também, por acaso eu passei e tive que escolher. Eu escolhi a Rede, porque ali eu ia me aposentar. *Era coisa para toda a vida. E eu não me aposentei pela Rede! Então, tudo pode acontecer*" [grifo meu].

RITMOS TEMPORAIS DE UM PROJETO "PARA TODA A VIDA"

Ingressar na Rede Ferroviária era uma "coisa para toda a vida", como afirmou Nando, ou ainda, como colocou Luís Carlos: "Porque a Rede era a segurança né?! No caso, tu entrar ia se aposentar ali". A engenharia institucional da empresa contava com uma série de dispositivos de manutenção do trabalhador por um longo tempo que pode ser sintetizada, para um estudo de trajetórias, no conceito de carreira.

Como conta Ubirajara, trabalhador aposentado que ainda atua no trabalho ferroviário, hoje funcionário das empresas concessionárias privadas:

> Aquilo ia passando de pai pra filho, de filho pra neto, caras sabiam que iam se aposentar, que nada ia acontecer. Aí quando privatizou, mudou, tanto é que eu te falei, demitiriam muita gente, ninguém esperava que isso acontecesse, então o cara passou a ver as coisas de uma outra forma (BIRA, 12/09/2017)).

A privatização da Rede provocou, portanto, uma "desestabilização dos estáveis"[13] e a frustração de um projeto de continuidade, especialmente para aqueles que foram demitidos ou que se viram forçados a se aposentar "antes do tempo". A fala de Orlando, mencionada no fim do tópico anterior, registra uma ação retrospectiva, na qual ele analisa um momento de sua trajetória que teve possibilidade de escolher, entre duas empresas públicas, Correios e RFFSA. Sua escolha pela Rede, com a garantia de que ali ele se aposentaria – cabe a informação de que a conquista da estabilidade, a "aposentadoria garantida" era uma das principais motivações para o ingresso na profissão ferroviária – mostrou um desfecho inesperado. O fato deste projeto não se efetivar, em razão da privatização da Rede Ferroviária, transforma esta experiência em uma metáfora para o inacreditável. É difícil aceitar que a Rede Ferroviária acabou, mas, se isto ocorreu, "tudo pode acontecer".

[12] Empresa Brasileira de Correios e Telégrafos (ECT) ou, simplesmente, Correios, é uma empresa pública federal responsável pela execução do sistema de envio e entrega de correspondências no Brasil.
[13] (Coralie Perez, 2016); (Castel, 2015).

UM RUMOR SEM MUITO FUNDAMENTO

O que dizer dos "tempos de crise" (Eckert, 2012)? Ou do momento "da degola" (para usar um dos termos que Orlando Chagas utilizou para falar da privatização)? As narrativas que recuperam aqueles momentos do final da década de 1990, são constelações complexas que combinam perplexidade, confusão, desolação, ação política, passividade, agência. Múltiplas categorias, sintetizadas nos esforços de resiliências destes aposentados.

Ubirajara acompanhou o período de transição da administração pública para a privada, sendo um dos poucos a ser mantido em atividade. Ele narra como foram os momentos que antecederam a privatização:

> Para ti ter uma ideia, quando o sindicato marcou uma reunião, foi naquele clube ferroviário que tem ali, até hoje ainda existe. Marcou uma reunião ali com todo mundo para falar a respeito da privatização. Isso foi em 1996. Aí todo mundo, o pessoal todo foi pra lá para o clube, a gente juntou as mesas e todo mundo tomando cerveja e dando risada, e o cara lá no microfone: ó pessoal, queria avisar vocês, que está havendo um rumor, talvez vá privatizar a ferrovia. "Que privatizar coisa nenhuma, isso aí é do tempo do meu avô, do meu bisavô!" Ninguém acreditou no cara, todo mundo ali, tomando cerveja e dando risada, o cara falando e todo mundo de costas. Cara, não levou dois meses e privatizou. E aí foi aquela que eu te falei: privatizou e foi uma demissão em massa, ninguém esperava. Foi fechando tudo, desse mundo de gente que eu te falei que tinha em Pelotas, ficamos em quatro ou cinco. Foi assim. Fechou e foram demitindo, foram fechando, as oficinas, a Via Permanente (Ubirajara, 12/09/17).

É somente a partir do grau de absurdo que o fim da Rede Ferroviária significou para seus trabalhadores que é possível conceber a devastação da crise. A total descrença, transformada em certo escárnio direcionado aos "profetas" do fim, que naquele momento eram personificados pelos representantes do sindicato, pode servir de metáfora analítica para interpretar o impacto da privatização da empresa. A crise do transporte ferroviário é justamente a *efetivação de um absurdo* para sua comunidade de trabalho. A privatização da RFFSA era, para muitos naquela época, um rumor sem muito fundamento.

Cabe valorizar também a maneira pela qual este descrédito pelo "fim" se efetivou: a Rede não vai acabar, pois é "do tempo do meu avô, do meu bisavô". O pertencimento geracional a uma comunidade afetiva (Halbwachs, 2006) era o que conferia suporte a para a continuidade.

Se na narrativa de Bira a privatização é algo inesperado para Gildo, que iniciou a trabalhar na Rede em 1970, como *bocha*[14] e depois, mediante concursos, promovido para as oficinas, inscreve uma temporalidade mais letárgica deste processo de fim:

[14] O "Bocha" é aquele que providenciava água e alimento para os trabalhadores na Via Permanente, além de cuidar dos suprimentos. Para ver mais sobre apelidos ferroviários, consultar (Gómez & Magni, 2017).

> Me aposentei pela Rede quase dois anos antes de fechar. Em 1995. Faltava quase dois anos antes dela.... Os caras diziam que iam entregar que ia fazer e acontecer. [E eu dizia] "Ah vai parar nada, vai ficar a mesma coisa sempre. Mas não, começaram a parar, e eu vi que tava. Começaram a abandonar. No início não acreditei. No começo não acreditei que ia dar isso aí. Que a Rede ia fechar, que ia entregar para aquilo, pra aquele outro. Não, isso aí é conversa fiada. Mas quando começou a quebrar, né, vi que faltava tudo, eu digo: tá pintando. Vai acontecer alguma coisa... Faltava tudo né, precisava de uma ferramenta não tinha, precisava de uma coisa. Faltava quase tudo. Deixavam cair tudo, estação abandonava...daí começou, aí eu vi a coisa ta feia mesmo, vai acontecer mesmo. E custou, deixaram estragar muita coisa para depois tentar fazer alguma coisa que prestasse. No começo não, era bom, todo mundo trabalhava e não deixa cair, entendesse? (Gildo, 26/09/2015).

A crise se fez visível, materializou-se: "Os rumores tornam-se fatos" (Eckert, 2012, p.59). O fim, aos poucos, se concretizava, por meio de múltiplas ausências. Nas palavras de Ivanil Nunes, evidenciando a rítmica da devastação vagarosa dos espaços de trabalho e vida, a "agonia é percebida por intermédio de um processo relativamente lento de desativações parciais (...)" (Nunes, 2005, p.133).

De acordo com Teresa Cristina Paradela (2003) a situação processual da Rede Ferroviária "em liquidação", que começa com programas como o de demissão voluntária (PDV), geraram muita desmotivação nos trabalhadores.

> Dentre os fatores de desmotivação podem ser citados: a degradação dos salários, a ingerência política no provimento de cargos gerenciais, a falta de material de trabalho, de recursos para a conservação das instalações físicas e, até mesmo, no período anterior à liquidação, de condições higiênicas, o atraso e parcelamento de salários ou as constantes mudanças de local de trabalho. Além disso, existe a falta de perspectiva em relação à sobrevivência da empresa devido ao processo de liquidação (Nunes, 2003, p.4-5).

Se a desmotivação pode ser considerada uma das "emoções" que constituem a constelação de imagens da crise, quais são as outras? As narrativas provenientes do encontro etnográfico que tive com estas pessoas apresentam diferentes formas de tornar inteligível para si mesmos, e para o pesquisador que os provocava, a experiência de descontinuidade.

Como contou Neida, "na época da privatização" não teve tempo de contribuição suficiente para conseguir se aposentar enquanto ferroviária e, assim, teve que buscar um novo emprego:

> É porque tem que ter 30 anos né. Eu consegui, via judicial, uma conversão do tempo que trabalhei na estação porque claro, o pessoal que trabalhou na estação tinha aquilo, como é que chama aquela insalubridade. E eu na parte da Via Permanente, não tinha isso porque era escritório né [..,]Foi o que eu consegui, os 11 anos que trabalhei na estação, consegui dois anos. Quando eu saí eu ainda paguei um ano e meio de previdência. Consegui esses dois anos

> da conversão então eu saí proporcional. Quase 28 anos, mas no fim não atingiu os 30 anos, então eu saí bem mal! Peguei o tal de fator previdenciário esse aí eu fiquei com um salário mínimo. Eu não tenho a média que os ferroviários tem não [suspiro] Mas tá! Pelo menos eu tenho esse seguro né. E aí tá, tive que procurar, por isso que eu to na prefeitura. Já na prefeitura também, já vou para 15 anos (NEIDA – 04/11/2016).
>
> Nossa vida era a ferrovia, só que tiraram... né? Não era para ter fechado. Mas esse governo aí, só pensa no bolso deles. A gente sofreu bastante porque eu primeiro veio a tal de aquela demissão voluntária, então aqueles colegas que imaginavam que dava pra ter o tempo para se aposentar, muitos correram, fizeram coisas meio que 'no upa' né. Porque aí pegaram aquela parte, quem morou pra fora, que tinha, pegaram aquela parte de agricultura né, então muitos pegaram essa aposentadoria. Foi *um pânico bem grande*, porque a maioria, para nós que éramos mais novos, que não tinham tempo. Quem tinha tempo conseguiu fazer isso! Eu me lembro do engenheiro, o engenheiro se aposentou! Tratou de juntar o tempo que ele tinha e se aposentou, pra mim ele era super novo! Acho que, não sei, teria uns 50, não sei se já tinha, né, se aposentou, mas *tudo pelo medo de não saber como que ia ser depois*. Então esse negócio da Rede de fechar, pegou a gente assim bastante desprevenido.
>
> A gente tava tranquilo e mesmo que já não se ganhava como eles diziam que ganhava antes a gente e ganhava bem, a minha média de salário era 7 salário mínimo. Isso eu fiquei sabendo quando fui e caminhar a aposentaria que daí fazendo a média, não a aposentadoria, fui me informa no INSS pra eu continuar pagando, aí minha média era de 7 salário. Óbvio que eu não tinha condições né, desempregada. E assim mesmo paguei um ano em cima de 4! Pra botar dinheiro fora, depois fiquei sabendo que não precisava, claro que botei um ano fora pagando em cima de quatro, pra depois sair com um.
>
> Foi bem triste, às vezes eu encontro outras esposas dos colegas e a gente recorda o tempo, os tempos das vacas gordas como diziam né. E a gente, claro, quando vê, fechou, foi fechando e a gente foi ficando ali. E agora também tem muito colega que já tá começando também... Ontem mesmo, o Orlando que tava lá que me disse que morreu mais não sei quem, outro ferroviário. Tão tudo lá pro outro lado, deixa eles lá e nós aqui" (risos). Nós somos mais novos, né. Mas os novos também vão (NEIDA, 15/01/2018).

Em relatos como este, está evidente a narrativa de um determinado momento na trajetória dos sujeitos, no qual predominava um sentimento que Neida resumiu bem: "*medo de não saber como que ia ser depois*". Como demonstra Maria José de Abreu (2013), o risco faz emergir uma nova sensibilidade temporal: a "temporalidade da ameaça" (Abreu, 2013). Nela, a narrativa do "e se" – que enclausura em si a "iminência" e a "indeterminação", enquanto modos de vivenciar o tempo – tem um forte poder performativo. Teme-se o futuro, o inesperado, o que pode acontecer. O fim da Rede Ferroviária "desestabilizava os estáveis" até mesmo em seus regimes de tempo.

CRISE VIVIDA, CRISE NARRADA

Narrar a crise é narrar a descontinuidade temporal e não há só uma maneira de realizar esta operação. Esta drástica interrupção promovida pela crise, que se desdobra

na transformação dos sentidos do trabalho (Boltanski & Chiapello, 2006; Sennett, 2015a), integra as maneiras pelas quais hoje, passados vinte anos da privatização, os sujeitos vivem e narram esta experiência.

Como ensina a Etnografia da Duração, a memória narrada "organiza ritmicamente as lembranças dos instantes vividos" (Rocha & Eckert, 2013, p.153). Se um sujeito certamente não se lembra de tudo e, em sua narrativa biográfica e "os pontos salientados" "revelam, sobretudo a coerência das escolhas sociais operadas" (Catani *apud* Rocha & Eckert, 2013, p.125), certamente os "esforços" (Bachelard, 1988) de organizar esta coerência são envoltos em maiores dificuldades quando se trata de lidar com momentos e processos de crise e de ruptura.

Percebi que sujeitos não são voyeurs de seu sofrimento (Ortner, 2016) e "re-domesticam" os signos nocivos, possibilitando a realização de uma "re-narração" (Das, 2011, p.11), se mantendo senhores de sua própria narrativa (Díaz, 1999). Múltiplas estratégias são utilizadas com este propósito, uma destas é tornar a ruptura brusca, produzida pelo cessar radical com o mundo do trabalho, em algo temporal e emocionalmente plausível:

> O salário não era dos piores… e as vantagens, rapaz? Tinha ticket, tinha ajuda farmácia, ajuda creche, ajuda pra estudar, ajuda criança, que, no fim, o cara ganhava quase cinco salários mínimos. Nunca atrasava pagamento. Era bom, a Rede era bom. *Mas aí acabou* [grifo meu] (Orlando Chagas – Pelotas, 18/05/2015).

Orlando não recai na nostalgia do "era bom", pois assume a finitude dos vínculos com o trabalho, tornando-o plausível em sua própria narrativa e, portanto, em sua trajetória de vida.[15] Este formato narrativo me fez lembrar o que escreve Joel Robbins, de que um de seus interlocutores do povo Urapmin, disse-lhe na década de 1990: "We lived as our ancestors did until 1977, when the Holy Spirit of God 'came down' during the 'revival.' Since then, we have been Christians" (Robbins, 2007 p.11)[16]. Colocações como estas fizeram Robbins ficar atento para como, nas narrativas das pessoas com as quais dialogava durante sua pesquisa, eram mobilizadas concepções de tempo. Percebeu que vários elementos da "cultura" cristã estabelecem uma narrativa da ruptura drástica enquanto *aceitável*. Desde o batismo, que é uma conversão radical de um estado para o outro e que acontece em um momento determinado, ou a própria fundação do catolicismo, que se estabelece a partir de uma interrupção drástica com o judaísmo.

[15] Na leitura do artigo de Julia Soul (2010), sobre sua pesquisa com setores industriais que passaram por reformas neoliberais na Argentina, me chama bastante atenção a frase utilizada em seu título "Acá lo que cambió todo fue la privatización…" [aqui o que mudou tudo foi a privatização] pois, em minha interpretação, é um exemplo de uma forma narrativa da mudança brusca.

[16] Nós vivemos como nossos ancestrais viviam até 1977, quando o espírito sagrado "desce" durante o "despertar". Desde então, temos sido cristãos [tradução minha].

Não quereremos argumentar de que existe, nas narrativas dos ferroviários, uma descontinuação temporal tão intensa e introjetada na cultura como a do Cristianismo de que fala Robbins, porém, este exemplo me direcionou a atentar para como os acontecimentos da crise são incorporados nas narrativas dos trabalhadores e, principalmente, em refletir sobre a noção de *plausibilidade*.

Outra possibilidade tática, de assentar narrativamente a crise, vem de uma fala de Marcelo Menna:

> Às vezes eu tô dizendo aí pros meus guris, muitas das partes que o finado meu pai ajudou a construir – que ele não construiu sozinho né, ele ajudou a construir – eu ajudei a conservar e ajudei a desmanchar (Marcelo Menna, Capão do Leão, 05/02/2017).

Esta narrativa de Marcelo, 80 anos, é bastante significativa, pois dota os trabalhadores ferroviários de agência, mesmo no processo de desconstrução das empresas ferroviárias. Esta agência é inspirada no valor-trabalho e incluída em um aspecto do ofício ferroviário que é ser baseado na interdependência das funções ("ajudou a construir, não construiu sozinho"). A atuação na empresa e o "ser ferroviário" passam a integrar a narrativa de si contada aos filhos ("meus guris"), como uma "função social" dos mais velhos (Bosi, 2006) que é a de recordar. A crise é "domesticada" (Das, 2011) em uma ação declarativa da memória (Ricoeur, 1994) que congrega em si múltiplas gerações. A desconstrução da ferrovia tem participação efetiva do trabalhador ferroviário, não sem pesar, mas com um protagonismo cotidiano e narrativo.

TEMPORALIDADE DA DENÚNCIA: A DURAÇÃO DA INDIGNAÇÃO

As reflexões apresentadas neste texto, com certeza não esgotam a multiplicidades de formas narrativas com as quais a crise vivida e narrada se expressa. Apesar disso, cabe mencionar um agenciamento do tempo que os aposentados realizam como insubordinação cotidiana perante a crise. Essas manifestações se desdobram da temporalidade estendida do fim: se a Rede ferroviária está constantemente acabando isso também possibilita com que se esteja, constantemente, denunciando seu fim. Como afirma François Dubet, "as injustiças podem ao mesmo tempo destruir e reforçar a subjetividade dos sujeitos" (Dubet, 2014, p 45).

Uma das situações na qual se manifestou essa temporalidade foi durante a realização do programa na Rádio Comunitária de Pelotas, sob o tema do Memorial da Estação Férrea. Nessa situação, reunimos os ferroviários Rubem e Nando, juntamente com a professora coordenadora do projeto, Claudia Turra Magni e estudantes que participaram

do projeto. Como abertura do programa, os presentes deveriam se apresentar brevemente aos radiouvintes. Quando chegou a vez de Rubem se manifestar, ele não apenas se apresentou, mas aproveitou para "levantar um tema":

> Primeiramente boa tarde, eu sou o Agente aposentado da Rede Ferroviária, e eu já queria levantar um tema, se fosse possível. O que eu tenho a informar, hoje a Rede Ferroviária tá privatizada, mas eu acho assim que, a gente ficou assim porque a Rede Ferroviária é o transporte mais barato do país. E eu queria dizer o seguinte, eu queria dizer o que comporta um vagão nosso, que transporta a nossa carga. O vagão que carrega menos carga, carrega 42 toneladas. Um vagão só! E tem outros vagões, maiores, que carregam 60 toneladas. Eu digo, porque foi privatizada e o governo optou por caminhão? Que o caminhão para comportar toda essa carga... E o trem carrega, puxa... 60 a 80 vagões. Agora tirem uma base, o que pode dar um trem só, para puxar 60 vagões. Isso aí que eu queria trazer para toda a população pelotense. Porque um caminhão não faz todo esse transporte que um só vagão da Rede Ferroviária faz. Então era isso aí o tema que eu queria dizer (RUBEM, 16/12/2017).

Estes momentos iniciais "no ar", configuram uma tomada de posição, de uma "arte de dizer", que transforma o ato de fala em "apresentação de si", e, concomitantemente, faz a imputa uma queixa da condição precária da ferrovia. Rubem construiu um argumento que transforma a crise ferroviária em algo *injustificável*, ao mesmo tempo em que se afirmou enquanto voz potente e legítima de um protesto público "para toda a população Pelotense".

Esse é um potente relato que, além de ser praticamente profetizador da potente greve dos caminhoneiros que se aconteceria no Brasil, algum tempo depois[17], manifestou-se enquanto uma potência crítica. Esse gesto resiliente do ferroviário transcende uma duração individual, pois faz menção ao pertencimento a uma comunidade profissional e afetiva. Os ferroviários, principais personagens do processo de precarização desse meio de transporte no Brasil, narram os acontecimentos desde a inventividade criativa da memória, arranjando os tempos vividos em múltiplas formas. Neste caso, a dilatação da temporalidade do fim, que transporta a dissolução da empresa enquanto um fenômeno contínuo no tempo é o que permite, para além do que seria a priori "um luto sem fim", a articulação de um movimento crítico ordinário (Certeau, 1994; Boltanski & Chiapello, 2006). A duração da crise é a duração dos sujeitos e a consolidação de suas identidades narrativas.

REVERBERAÇÕES

Baseando-nos em trabalho de campo realizado durante três anos (2015-2018) entre parte da comunidade ferroviária de uma cidade média sul brasileira, Pelotas, refletimos

[17] https://pt.wikipedia.org/wiki/Greve_dos_caminhoneiros_no_Brasil_em_2018

sobre como as experiências de descontinuidade no mundo do trabalho podem ser narradas por meio de uma multiplicidade de arranjos temporais. As memórias dos aposentados e famílias são potências que dão espessura à seus atos narrativos e foi articulando uma etnografia sensível a tessitura das lembranças que pudemos dar substrato a essas reflexões. Também foi necessário direcionar a atenção para a particularidade como um processo de crise – compreendido conceitualmente enquanto um desarranjo temporal – é vivido (no passado, presente e futuro) e narrado (na criatividade das temporalidades evocadas nos atos de falar de si mesmo).

Também é importante destacar que em uma etnografia dos processos de ruptura promovidos pelas transformações no mundo do trabalho oportunizam colidir dois tipos de interpretações, que se tomadas individualmente empobrecem a análise e que combinadas, defendemos, dão maior detalhamento e instigam novas interpretações. A primeira delas é a da brutalidade desses processos, a narrativa das agruras da perda do emprego, das incertezas perante os projetos futuros, do presenciar da dissolução de sua profissão, tal como ela foi constituída. A segunda interpretação é dos valores e subjetividades, dos afetos, dos empoderamentos, agências e insubordinações cotidianas que dão substrato para as identidades do si mesmo. Assim, foi necessário combina uma Etnografia da Crise com uma Etnografia da Duração a fim de compreender a complexidade do "fim" do transporte ferroviário, tal como narrado pelas dramaticidades dos aposentados e aposentadas.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. Writing against Culture. In: FOX, R. (ed.) *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research, 1991, p.137-162.

ABREU, Maria José de. *Technological indeterminacy*: *Medium, threat, temporality.* Anthropological Theory. 13(3), 2013. pp.267-284

AGIER, Michel. *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2011

BACHELARD, Gaston. *A dialética da duração.* São Paulo: Ática, 1988.

BOLTANSKI, Luc. & CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*.São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: Uma crônica do salário*. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

CORALIE Perez, « La déstabilisation des stables : », *Travail et Emploi* [En ligne], 138 | avril-juin 2014, mis en ligne le 01 avril 2016, consulté le 12 décembre 2017. URL : http://journals.openedition.org/travailemploi/6328 ; DOI : 10.4000/travailemploi.6328.

DAS, Veena. *O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade*. Cadernos Pagu, Campinas, n. 37, p. 9-41, Dec. 2011.

ECKERT, Cornelia. *Os homens da mina*. Revista Ciência Hoje, v. 7, n. 41, p. 36-42 1988.

ECKERT, Cornelia. *Memória e trabalho: etnografia da duração de uma comunidade de mineiros do carvão (La Grand-Combe, França)* Curitiba: Appris, 2012.

GÓMEZ, Guillermo Stefano Rosa; MAGNI, Claudia Turra. *Entre "Tucos" e "Bochas": A potência fabulatória dos apelidos de ferroviários aposentados na cidade de Pelotas/RS*. Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia, v.1, n. 1, p. 101-116, março de 2017. ISSN 2526-4702. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/grem/sociabilidadesurbanas/SocUrbs%20TURRAartigo.pdf>.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HUGUES, E. (1958). *Men and their Work*. Free Press, Glencoe. Digitalizado por: <University of Florida, George A. Smathers Libraries with support from LYRASIS and the Sloan Foundation>.

LEITE LOPES J. *O vapor do diabo: o trabalho dos operários de açúcar*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978

LEITE LOPES, José Sergio. & ALVIM, Rosilene. *Uma autobiografia operária: a memória entre a entrevista e o romance*. Estud. av., São Paulo , v. 13, n. 37, p. 105-124, Dec. 1999.

LORD, L. *Nascidos na beira do trilho: um estudo antropológico na Vila dos Ferroviários* – Porto Alegre. Revista Iluminuras v. 3, n. 5 (2002).

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

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

NUNES, Ivanil. *Douradense: A agonia de uma ferrovia*. São Paulo: Annablume, 2005.

NUNES, Rojane Brum. *A boca a esquina e o recanto: territórios urbanos e memória coletiva no centro de Santa Maria, RS*. Santa Maria: Pallotti, 2013

ORTNER, Sherry B. *Dark anthropology and its others theory since the eighties*. Hau – Journal of Ethnographic Theory. Vol 6, nº 1, 2016. [on line]

PARADELA, Celia Lima. *Desestatização da rede ferroviária federal S/A. Impactos sobre os recursos humanos da administração geral*. Dissertação de Mestrado em Administração Pública, Fundação Getúlio Vargas, 1998.

PÉTONNET, Colette. *A observação flutuante: o exemplo de um cemitério parisiense*. Antropolítica, nº. 25, p.99-111. Niterói, 2008

PEIRANO, Mariza. *A Teoria Vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2006.

PÉTONNET, Colette. *A observação flutuante: o exemplo de um cemitério parisiense*. Antropolítica, nº. 25, p.99-111. Niterói, 2008

RAPKIEWICZ, Yuri S.& ECKERT, Cornelia. Entre trilhos e temporalidades: o tempo do trabalho nas memórias dos ferroviários aposentados de Porto Alegre. In: Cornelia Eckert, Ana Luiza Carvalho da Rocha. (Org.). *Etnografias do Trabalho Narrativas do Tempo*. 1ed. Porto Alegre: Pallotti, p. 276-303, 2015

RICOEUR, Paul. O si e a identidade narrativa. *O si-mesmo como um outro*. Campinas, Papirus, 1991.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho e ECKERT, Cornelia. *Etnografia da duração*. Porto Alegre: Marcavisual, 2013

SANTOS, Miriam de Oliveira & ZANINI, Maria Catarina Chitolina. *FERROVIAS, ETNICIDADE E PROCESSOS MIGRATÓRIOS: ascensão social e alteridades no mundo do trabalho*. Revista Política&Trabalho n. 37, Outubro, 2012.

SEGNINI, Liliana. *Ferrovia e Ferroviários: Uma contribuição para a análise do poder disciplinar na empresa*. São Paulo: Cortez, 1982.

SENNETT, Richard. *A cultura do novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2015a.

SIMÕES, J. A. Provedores e Militantes: imagens de homens aposentados na família e na vida pública. In: *Família e Envelhecimento*, Clarice Peixoto (org.). Rio de Janeiro: FGV, 2004.

SILVA JUNIOR, Roberto. *O Transporte Ferroviário de Cargas no Brasil e na Argentina: da implantação à recente privatização*. Revista de Economia Política e História Econômica, número 07, junho de 2007.

SOUL, Maria Julia; "Acá lo que cambio todo fue la privatización...": Aproximación antropológica a las prácticas obreras en los espacio laborales en procesos de privatización y reconversión productiva; Universidad Nacional de Quilmes; Theomai; 21; 6-2010; 42-61

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 019. Anthropology in the Classroom – How Is It Taught?

TEACHING ANTHROPOLOGY OVER FIRST SEMESTERS AT UNIVERSITY: DIVERSITY EXPERIENCES, MORAL DEVELOPMENT, AND CURRICULUM IN A SOCIAL SCIENCES UNDERGRADUATE DEGREE PROGRAMME[1]

Guillermo Vega Sanabria[2]
Department of Social Sciences – Federal University of Viçosa

Abstract

The early period at university, especially the first-year, is a sensitive and liminal moment in psychological, pedagogical and sociological terms. Indeed, it is situated between previous high school experiences and innovative university routines and expectations. Considering students' different academic skills and socio-cultural backgrounds, universities are challenged to articulate their educational objectives and address the question of diversity. Learning anthropology can be the first chance for many students to systematically analyse differences, prejudices, inequalities, and other subjects closely linked to this academic discipline. Anthropology might thus be an auspicious tool –as its reasoning, methods and sensibility all have a positive effect on students' intellectual and moral development. I propose a discussion regarding curriculum and diversity based on i) a qualitative analysis of compulsory courses of anthropology in a Social Sciences undergraduate degree programme in Brazil; and ii) student reports of personal experience as learners of anthropology. The analysis of aims, content, methodology and bibliography raises issues related to disciplinary canon in courses organisation (e.g. linearity and chronological/historical approaches or the invisibility of female and Third World authors). Moreover, student reports reveal individual's skills, ideas, interests and accomplishments, and provide a relatively accurate picture of first-semesters students' specific achievements, progress and difficulties while learning anthropology.

Keywords: Teaching; Anthropology; First-year students; Curriculum; University

This work characterises a series of compulsory courses of anthropology in the Social Sciences undergraduate degree programme at the Federal University of Viçosa, Brazil (UFV in Portuguese). The characterisation is based on: i) a qualitative analysis of compulsory course syllabuses offered from 2014 to 2017; and ii) student reports of

[1] Paper presented to The Open panel 19: Anthropology in the Classroom – How Is It Taught?, 18th IUAES Congress, Florianopolis, Brazil, July 16-20, 2018.
[2] With the collaboration of Marine Corde.

personal experience as learners of anthropology, using their portfolios prepared during the compulsory course called 'Anthropology in Brazil'[3]. The work is divided into two parts. The first describes the general situation of the courses in the current Social Sciences curriculum at UFV. The second characterises the specific organisation of anthropology compulsory courses considering their objectives, contents, and bibliography.

Broadly speaking, this work highlights the experience of anthropology students in the early semesters at university, especially the first-year, as a sensitive and liminal moment in psychological, pedagogical and sociological terms. Indeed, this period is situated between the previous high school experience and new routines and expectations. Considering different academic skills and socio-cultural backgrounds of new students, universities are challenged to articulate their educational objectives and address the question of diversity. Learning anthropology can be the first chance for many students to systematically analyse differences, prejudices, inequalities, and other subjects closely linked to this academic discipline. Anthropology might thus be an auspicious tool –as its reasoning, methods and sensibility all have a positive effect on students' intellectual and moral development. I propose a discussion regarding curriculum and diversity based on the analysis of the organisation of a series of anthropology courses and student experiences. Student reports reveal individual's skills, ideas, interests, and accomplishments, and provide a relatively accurate picture of first-semesters students' specific achievements, progress and difficulties while learning anthropology.

1 THE ANTHROPOLOGY COURSES IN THE SOCIAL SCIENCES' CURRICULUM AT UFV

Ordinarily, Brazilian universities and other higher education institutions offer two majors to students attending undergraduate degree programmes in Social Sciences: bachelor and/or *licenciatura*[4]. The present-day curriculum of the Social Sciences degree at UFV includes 21 anthropology courses, divided into *compulsory* and *elective* courses. There are four compulsory courses for both bachelor and *licenciatura* programmes. They

[3] I offered the course in 2015 and Marine Corde in 2017. The portfolio as a form of assessment may be defined as "A purposeful collection of student work that exhibits the student's efforts, progress and achievements in one or more areas. The collection must include student participation in selecting contents, the criteria for selection, the criteria for judging merit and evidence of student self-reflection." (Paulson, Paulson & Meyer, 1991). For further information, see https://www.teachervision.com/assessment/resource/5942.html (accessed on June 27, 2018), from Hart, D. 1994. Authentic Assessment: A Handbook for Educators. Menlo Park, CA; Addison- Wesley Pub. Co. Excerpted from Classroom Teacher's Survival Guide.

[4] The term licenciatura [licentiateship] corresponds in Brazil to an undergraduate degree (as a rule, a four-year programme) specifically oriented to training in education or a related learning field. Historically, holders of a licentiate degree are mainly destined to teach sociology at high school level.

are, in chronological order: Anthropology I (first semester), Anthropology II (second semester), Anthropology III (third semester), and Anthropology in Brazil (fourth semester). One more compulsory course called Anthropology IV (fifth semester) was introduced in 2015 but it is only required for the bachelor degree, while being accepted as an elective for the *licenciatura* degree. The remaining 15 courses are elective for both. An additional course –simply called 'Anthropology', is also offered as an introductory and general topic to different undergraduate programmes at the university (e.g. Engineering, Natural Sciences, Agricultural and Veterinary Sciences, Law, Medicine, Pedagogy, and Humanities).

We can start by questioning aspects of this general classification:

> *– Why are some courses 'compulsory' while others 'elective'? What are the criteria for and the rationale behind this?*
>
> *– How was this curricular arrangement produced? In other words, why these courses and not others?*
>
> *– Why this particular number of courses? Why not more or less than this?*
>
> *– What could be said when comparing the organisation of anthropology courses with that of other related disciplines in Social Sciences (i.e. sociology and political science)?*[5]

Each course of anthropology contains 60 hours of 'theoretical' workload, which is equivalent to 15 lessons a semester consisting of two weekly sessions of 90 minutes. It should be noted that the distinction between the 'theoretical' and 'practical' workload of the courses is quite a sensitive form of classification at UFV, since the university was originally idealised as an American land-grant college, specialised in Agricultural Sciences and with a strong tradition as a technical training institution. Remarkably, anthropology courses seem to be much more concerned with or mostly involving *theory* rather than *practical* application –at least in terms of what is stated in the syllabus. From this observation, we also can pose some additional questions:

> *– How are content, workload and the other curricular components of courses determined?*
>
> *– Strictly speaking, what does such a division between 'theoretical' and 'practical' courses mean?*

From students' perspective, it is precisely the inclusion of more 'practical' classes and courses that is constantly requested within portfolios. Indeed, they express particular enthusiasm when describing an initial experience of 'fieldwork' and also designing a

[5] Over the last century, the institutional arrangement of social sciences at Brazilian universities has entailed the junction of three main academic disciplines: sociology, anthropology and political science. The Department of Social Sciences and the undergraduate degree programme in Social Sciences at UFV reflect this configuration by offering professional training in these three principal areas.

poster to present this 'ethnographical' experience as part of their final assessment in Anthropology III[6]. Thus, these practical experiences (fieldwork and poster) would enable students to understand anthropology in a more 'concrete', rather than an 'abstract' way. Such enthusiasm contrasts with declared struggles in establishing links between anthropology courses themselves, and between courses and 'social problems' –especially over the first-year courses.

Incidentally, all students highlight a series of concerns, motivations, and insights as a result of their initial ethnographic experiences –thus giving weight to their request for more 'practical' activities in first-year courses. However, this request certainly raises a new challenge for instructors: *how can we introduce new students to such experiences when, in principle, they are not theoretically, technically and ethically trained for them yet?* Considering this, instructors may also ask:

> *– How can we deliver anthropological training that better balances the relationship between 'theory' and 'practice'?*
> *– What kind of plausible practices can be incorporated over the first-year, taking into account the student's specific characteristics at this time?*

In my personal experience, an initial solution to this rising dichotomy between 'theory' and 'practice' has consisted of adopting teaching strategies, content and assessment forms based on anthropological 'methods'. What exactly does training new students in 'methods' entail at this point? I suggest two specific and yet simultaneous paths in this respect. Firstly, introducing students to intellectual practices of academic anthropology such as reading, writing, guided observation, listening and speaking. In other words, a series of skills and knowledge directly linked to the academic literacy. Secondly, familiarising students with anthropological models of research, most notably fieldwork as an emblematic experience. Introducing new students to the intellectual practices and models of research in anthropology should be considered therefore:

- As an *explicit teaching objective*, involving instructors' direct responsibility for achieving this. The activities related to accomplishing such objective can be equated to the practical workload of initial courses (e.g. technical visits and guided observation, workshops, database searches, etc.).

[6] While studying in the classroom theoretical issues on social construction of personhood, identity and subjectivity, students developed active observation in loci of processes and situations involving the social construction of bodies (e.g. kindergarten, ballroom, hospital, aesthetic clinic, gym, funeral home, hairdressing salon, church, second-hand shop, etc.). The course was methodologically organised in 'seminaries' and included students' technical training in oral presentations, panel role-playing and making short written-reports of oral debates. It also included the preparation of one banner in order to present publicly the final result of the observation both in the classroom and in a general academic event organised annually at UFV. Seminaries and banners served as forms of final assessment in the course.

- As *crosscutting content* –that is, as a subject consistently included from initial to final courses, in each academic semester, and directly linked to discussions in related disciplines (i.e. sociology and political sciences).
- As *form of assessment*, e.g. in oral presentations, debates, briefings of activities and observations, drafting and editing short texts (e.g. fieldnotes, abstracts, reviews), posters and portfolios, etc. which have been previously prepared, guided and reviewed by the instructor[7].

Focusing on the four compulsory courses in the next section will enable a more detailed view of these and previous issues in early anthropology training. Compulsory courses are particularly interesting in this case since they represent the core and a sort of canon in anthropological training.

2 COMPULSORY COURSES OF ANTHROPOLOGY IN THE SOCIAL SCIENCES DEGREE PROGRAMME: UPDATING THE DISCIPLINARY CANON IN EARLY TRAINING

In principle, two elements deserve special attention with regards to the organisation of compulsory courses of anthropology. Firstly, their general structure and content and secondly, the selection of the basic bibliography.

a) The general structure and content of compulsory courses of anthropology

Based on descriptions included in the current syllabus, the table below summarises the content of the courses and academic period when offered in the Social Sciences degree programme at UFV.

[7] 'Assessment' should involve instructors clearly explaining (in the syllabus, for example) the specific skills required and outcomes expected from their students. Consequently, they should be able to closely fit the assessment to what has actually been taught in their course. 'Assessment' implies, in any case, a basic pedagogical rule: do not try to evaluate something that has not been previously taught. This does mean doing away with at this specific point, requirements for long and accurate 'research reports' or 'scientific papers' from first-year students, such related for some of them in portfolios.

Table 1 – Content and academic period of anthropology compulsory courses in the Social Sciences undergraduate degree programme at the Federal University of Viçosa, Brazil (2018).

Course	Topics according to the syllabus	Semester/Term
Anthropology I	Historical background of anthropological thought and emergence of academic anthropology. Ethnocentrism and cultural diversity. Comparative method, fieldwork and participant observation. Chronological approach: from the second half of the 19th century to the 1920s.	1st
Anthropology II	Culture and social processes. Concept of structure and theoretical foundations of structuralism. History, theory and methods of anthropology from the 1920s to the 1960s.	2nd
Anthropology III	Issues, concepts and theories of contemporary anthropology. Interfaces of anthropology with other disciplines.	3rd
Anthropology in Brazil	History of anthropology in Brazil. Anthropological research in Brazil	4th
Anthropology IV	Anthropology in post-war decades and foundations of contemporary anthropology. Diversification of paradigms when facing anthropological 'national schools' and dualist models. Processual, historical, interpretative and symbolic anthropologies.	5th

Reports of students' first contact with anthropology at university highlight a sort of astonishment with its 'thick theoretical discourse'. Moreover, students point out what they consider unusual approaches and importance given to every day situations. As a rule, they feel unprepared to understand anthropological reasoning and to learn the related 'arid' terms and concepts. In more serious situations, the initial surprise could turn into personal rejection of anthropology and persistent 'anti-intellectualist' critique developed by some Social Sciences students –especially those who are more vocal and politically engaged. In broad terms, the students' astonishment can be understood when considering another remarkable fact: the Social Sciences degree represents the first experience at higher education for most students. Consequently, they are confronted with a double challenge: on the one hand, the 'newness' of the contents and reasoning of anthropology courses –i.e. the disciplinary culture of anthropology. On the other hand, the innovative nature of intellectual work practices, especially reading, writing, oral communication, time management, personal study routine and development of autonomy –i.e. the institutional culture of university.

In this context, students may react negatively to the subjects and bibliography in first-semester courses such as Anthropology I. Nevertheless, they relate these subjects and bibliography not only to difficulties in learning anthropology but also to an increase in 'keen awareness', and 'critical-thinking' in everyday life and when facing 'otherness'. Thus, in line with the anthropological commonplace, students acknowledge that early 'convictions become uncertainties' and the initial shock becomes a continuing process of 'elucidation'. With regards to bibliographical selection in the first-semester, they attribute

a particularly successful role in this process to the often-quoted book *Cultura: um conceito antropológico* [Culture: An Anthropological Concept], by Brazilian author Roque de Barros Laraia. Besides the concept of culture and notions like relativism and cultural diversity, the book also introduces readers to understanding effects of prejudice, ethnocentrism, and implicit values in systems of classifying and social divisions.

According to the reports –insofar as students progressing in Anthropology I– they construct first reflections on the discipline as reaction or opposition to what they understand by 'anthropological Evolutionism'. The problem with these initial reflections is that students' understanding at this point is often based on simplistic and even Manichean terms –past versus present, outdated versus new or current, theoretical versus real or practical, for instance. As a rule, students overlook the historical context from which Evolutionism in anthropology was produced, and which were the foundational questions in the 19th century. They subsequently have difficulties in recognising the *raison d'être* for such a historical approach and, above all, why authors and texts from that time continue to be read to this day – why they remain *valid*. This (lack of) comprehension continues to some extent in the next compulsory course –Anthropology II. Although the chronological scope and bibliographical selection change, the organisation of the course reinforces student concern with the historical approach while addressing anthropology and the importance of classical authors and texts. From the students view, the fact of introducing a new concept such as 'structure' only confirms the struggle to relate anthropological theory, and its 'practical applications' to 'the real world'. While students continue to consider 'Evolutionism' as a sort of historical embarrassment, to be denounced and overcome, a concept such as 'structure' seems to be totally 'hermetic' (even Hermetic!), 'hard-to-follow' and so 'far from reality' and 'social problems'.

Both in Anthropology I and Anthropology II the challenge for instructors is, evidently, how to make the course readable and manageable whilst not trivialising essential concepts like these. According to student reports, learning anthropology over the first-year points to a basic didactical question at this level and moment in time: *how teaching in compulsory courses could take account of new students' specific characteristics in a discipline with 'a lot of daily reading and new concepts'*? In fact, the question highlights two different but closely related problems. First, the adequacy of the curriculum considering conceptions of instructors and/or institutions about how anthropological training should be in this case. The adequacy of the curriculum is, in turn, referred to as: i) the disciplinary canon, or the 'anthropological culture', and ii) the instructors' folk-psychology and folk-pedagogy, i.e. how students think and learn according to instructors. Second, the adequacy of teaching based on the pedagogical training of instructors in higher education in order to simultaneously meet the specific characteristics of new students and the disciplinary canon.

In other words, the internal organisation, contents and linear succession in compulsory courses such as Anthropology I, II, III and Anthropology in Brazil denote a historical continuity in disciplinary development –in compliance with specialised comprehension of professional anthropologists. However, at the same time, this arrangement suggests a particular assumption by instructors/anthropologists about the cumulative and progressive nature of student learning. What is ultimately put forward by this specific curricular (i.e. cultural) arrangement is at once: i) a (native) theory of the configuration of anthropological knowledge and the history of anthropology created by specialists, and ii) a (folk) theory of learning (of anthropology) created by instructors. Plausibly, both of these indigenous theories could have origins in a meaningful fact: content, linear sequences and historical approaches adopted in Brazilian undergraduate compulsory courses reproduce, *mutatis mutandis*, the prevailing model in canonical courses of anthropology at the postgraduate level. This is certainly true in courses such as Anthropological Theory I and Anthropological Theory II, and equivalent ones like Classical Anthropology and Contemporary Anthropology, for instance[8].

The importance of introducing new students to the history of anthropology is unquestionable, and the established didactical model based on the succession of 'anthropological schools of thought' can still be helpful to some extent. However, reports from students regarding their learning experiences suggest that such a limited historical approach in the initial courses frequently produce misunderstanding about anthropology and anachronistic critiques of current configurations of the discipline. For example, a student expressed her rejection of anthropology by pointing out its 'colonialist nature' and the image of the anthropologist as a 'specialist in primitive people'. For that reason, as other students suggest, it would be opportune to try to connect classical authors, texts and topics with contemporary questions. In any case, students ask for more easily identifiable questions in courses. Taking just one example in this regard, the use of the film The Mission (1986, USA) in Anthropology I is still helpful in introducing a preliminary historical perspective of relationships between American indigenous people and European conquerors. However, at the same time, the instructor is challenged to also present a different view by breaking down stereotypes concerning 'generic', 'primitive' and romanticised images of indigenous people 'in the past' while fostering recognition of the presence, agency and diversity of Indian peoples in contemporary Brazilian society.

By emphasising some standard content, approaches and authors, instructors can also neglect heterogeneity in the history of anthropology itself, even when it is narrated as a linear succession of 'anthropological schools of thought'. Strictly speaking, while

[8] Regarding the canonical model at the postgraduate level see Vega Sanabria (2005; 2013; 2015); in respect of the reproduction of the model in undergraduate courses see Tavares, Guedes & Caroso (2010: 21).

it is possible to use disciplinary commonplaces such as the division in 'anthropological schools of thought', they should be critically considered. For instance, whereas studying 'anthropological Evolutionism' in courses such as Anthropology I can still be significant, it should not be regarded as a necessarily homogeneous intellectual phenomenon – ultimately, what kind of evolutionism are we talking about? The British one led by Maine, Frazer and Tylor in Oxford? The American one represented by Morgan? The German one or another unexplored version? Dealing with subjects like 'evolutionism' in courses such as Anthropology I may be more important in revealing the main issues characterising influential anthropological works in the late 19th century and the early 20th century, e.g. how can we explain apparent parallels or similarities between different societies? Do societies have a single common ancestor from a universal evolutionary process? Are similarities produced by the diffusion of cultural elements from one culture to others?

Another interesting scenario, which can help in appreciating problems such as these, is also provided by the Anthropology in Brazil course. As its name suggests, in this case the curriculum includes a larger number of Brazilian authors and local topics –all of them in principle more evidently related to national contemporary issues. Thus, it could be assumed that, from the students view, such course would be seen as being more 'concrete' and closer to 'reality'. However, despite introducing a part of the history of anthropology in Brazil and focusing on important national issues, this does not necessarily mean that anthropological reflections are no longer 'abstract discussions' for students. A clue to clarifying their persistent doubts at this point can again be drawn from their portfolio reports. They appreciate the positive effect of some 'innovations' in teaching strategies and assessment by instructors –in particular, the portfolios themselves, because such an exercise entailed a momentous change 'from looking at others to looking at ourselves', as remarked by one student. In general, students place great value in innovative forms of teaching and assessment in order to foster learning from doing and experiencing, and not merely from transmitting and verifying information.

Along with students' critiques and compliments of the Anthropology in Brazil course, the evaluation made by the instructors must also be considered in this case. They recognise that the nature, place and purpose of such a course in the Social Sciences curriculum is not at all evident. The instructors also recognise some difficulties in defining what its specific content should be. From this, it is possible to raise the next questions:

> *– Why is it difficult to define objectives, content, scope, etc. in this case?*
>
> *– Is this course about 'Brazilian social thought' or about the 'history of anthropology in Brazil'?*
>
> *– How is it connected to similar courses in sociology and political sciences?*
>
> *– How can some previous experiences of 'shared' lessons and assessment by instructors of similar courses of anthropology, sociology and social sciences be evaluated?*

In light of these and the aforementioned questions, some suggested ideas would deserve consideration at this point. For instance:

- Creating a kind of *'Anthropology 0' or introductory course*, in order to level students' initial knowledge whilst simultaneously introducing them to anthropology and intellectual work practices at university. Although understanding basic notions in anthropological thinking like universalism, particularism and ethnocentrism could be the focus this stage, an emphasis on anthropological schools of thought would become less important. This course should function as an 'icebreaker', while at the same time avoiding disciplinary clichés related to a simplistic understanding of anthropology –for instance, cultural relativism as moral relativism or 'anything goes'[9].
- Evaluating relevance, convenience and possibilities in offering additional and *complementary educational activities*, for example workshops, mini-courses and lectures. A few students attending such activities were enthusiastic since they were very useful for acquiring more knowledge and qualifying students' understanding of anthropological issues.
- Most importantly, *reformulating the compulsory courses* in light of the four basic components (or axis) as presented in Table 2 below. These basic components result from collective discussion on content and objectives of current courses, and they maintain what could be considered the core and common minimum elements in anthropological teaching at undergraduate level at UFV[10]. The four suggested basic components (or axis) of teaching are listed below:
  - i) A *historical/chronological* component or axis, related to the history of anthropology as an academic discipline, as well as the history of anthropological theories or, otherwise, the 'anthropological schools of thought' (i.e. evolutionism, diffusionism, functionalism, structuralism, culturalism and so).
  - ii) A *methodological* component or axis, related to methods and the epistemology of anthropological research from notions such as fieldwork, participant observation, ethnography, qualitative and quantitative methods.
  - iii) A *thematic* component or axis, related to constituting one or more topics, concepts

[9] Proposing an 'Anthropology 0' course for Social Sciences students reveals another quite interesting issue, namely the eventual equivalence of pedagogical aims and content between such a reformulated course, and the introductory general course currently available for students of different degrees in the same university. In principle, this potential equivalence could lead to practical consequences in curricular terms since both of them serve as a prerequisite for other courses, and thus they could be exchangeable in order to get curricular credits, for instance. This potential equivalence, by the way, would challenge the general belief among some instructors that courses offered for students of degrees other than Social Sciences are 'easier' because they are 'less thick' in theoretical terms.

[10] I thank my fellow anthropologists in the Social Sciences Department, Marine Corde, Douglas Mansur and Marcelo Oliveira, for discussing this proposal.

or issues of the anthropological discourse. Specific topics function in this case as the central thread of course development –as has been done with 'body', and the 'social construction of personhood' in the last editions of Anthropology III and could be done in Anthropology in Brazil, for instance.

iv) A *technical/practical* component or axis, relating to the acquisition of skills for intellectual work at university and beyond. More precisely, skills referred to academic reading and writing in Portuguese and, in due course, other languages, namely English and Spanish. In general terms, a technical/practical component is oriented to learning specific forms of thinking and communication in academic culture.

The following table re-imagines the previous compulsory courses in Table 1 by reorganising their content and incorporating these four basic components or axis. The result is, as said before, a suggested and relatively new core way forward for compulsory courses in the Social Science undergraduate degree at UFV.

Table 2 – Reorganising compulsory courses of anthropology into four basic components in the Social Sciences undergraduate degree programme at the Federal University of Viçosa, Brazil (2018).

Course	Thematic component	Historical component	Methodological component	Technical/practical component[1]**
Introduction to Anthropology	Society and culture. Ethnocentrism, anthropocentrism, cultural diversity and social markers of difference (race, ethnic, national origin, gender, class, generation, sexual orientation, etc.). Anthropology in the context of Social and Natural Sciences.	Notions of 'classic' and 'contemporary' (in relation to authors, texts and topics).	Comparison in anthropology, fieldwork, and participant observation.	Study techniques and academic literacy. Producing short texts and experiences of anthropological strangeness and cultural diversity recognition (e.g. guided observation, technical visits, documentaries, films, etc.). Conflict as analytical category of social world (e.g. debates in classrooms such as academic technique, analysis of controversies).
Anthropology I	Historical background of anthropological thought and academic anthropology. Ethnocentrism and cultural diversity. Cultural particularity and universalism. Concepts of evolution, diffusion and function.	From the second half of the 19th century until the mid 20th century.	Fieldwork and ethnography.	Academic literacy: producing short texts such as guided written exams, overview of classical ethnography, etc. Academic communication: seminar, oral presentation of reading.
Anthropology II	Concept of structure and theoretical foundations of structuralism. Relationships between structure, process, culture and history.	Second half of the 20th century.	Structural analyses: kinship, myth and ritual. Synchrony and diachrony.	Academic literacy: producing short texts such as guided written exams, overview of classical ethnography, etc. Academic communication: seminar, oral presentation of reading.

Course	Thematic component	Historical component	Methodological component	Technical/practical component[1]**
Anthropology III	Subjects, concepts, and theories of contemporary anthropology. Interfaces of anthropology with other disciplines. Diversification of paradigms considering anthropological 'national schools' and dualist models. Processual, historical, interpretative and symbolic anthropologies.	Contemporary anthropology.	Symbolic anthropology. Hermeneutic, ethnographic writing and reflexivity.	Poster and other ways of academic presentations.
Anthropology in Brazil	Anthropology in Brazil	Historical background of anthropological thought and emergence of anthropology in Brazil. Institutional development and teaching anthropology in Brazil.	Reflexivity and civic engagement. Styles of anthropological work: 'indigenous ethnology', indigenism, community studies, urban anthropology, etc.	Portfolio of learning

** In this new arrangement every course is considered as 'theoretical' and 'practical' at the same time – with 45 hours designated for the theoretical workload and 30 hours for the practical.

b) The selection of the basic bibliography in compulsory courses of anthropology

Reviewing bibliographical references used in early compulsory courses reveals the recurrence of commentators (not original authors) and handbooks (not original anthropological works such as ethnographies or monographs). When original authors are included, they are cited from fragmented pieces like book introductions, chapters, epilogues, etc. and not *full* works. Furthermore, there are a large number of European and Anglo-Saxon references and yet practically no contemporary authors or texts (i.e. from the last ten years). It also highlights the predominance of white-male authors from the geo-political 'North' in the bibliographical selection. In other words, there is the systematic exclusion of anthropological contributions from female, black, Indian and Latin American authors. Such exclusion can be especially worrying and paradoxical in a course like Anthropology in Brazil. Plausibly, the majority of these characteristics in the bibliography are not exclusive of anthropology and do not rely only on individual decisions by instructors but result from intellectual and institutional hegemonic traditions. Above all, the bibliographical selection in compulsory courses reflects historicising forms in/of anthropology and other epistemological *modus operandi* of specialists. For this very reason, such forms should be denaturalised by instructors/anthropologists[11].

[11] For a discussion of the presence of 'feminine lineages' in the history of anthropology, see e.g. Correa (2003), Grossi & Rial (2002), Echazú et al. (2011). For some references regarding non-white and female authors, see e.g.

Indeed, some of the most recurrent critiques by students on anthropology courses can be understood in light of the bibliographical selection –especially when anthropology is seen as 'abstract knowledge' or 'so far from reality'. Despite recognising the importance of anthropology in developing 'critical thinking' in regard to everyday life, students would like that, as said before, content and bibliography have a more evident connection with close and current 'social problems'. Therefore, some questions can be considered:

> *– How is the prevailing bibliographical selection made?*
>
> *– Even though each instructor does not rigorously follow the 'official' bibliographical selection and some adaptations are always possible, it does function as an indication. Nevertheless, it is an indication of what exactly?*
>
> *– Is it possible to introduce new students to anthropology without putting them in direct contact with classical anthropological authors and works? That is, what is the pedagogical role of classical anthropological authors and works? What is their value and validity today? Are they replaceable for historians, commentators and other texts?*
>
> *– How is it possible to maintain a link between classical authors, works and issues, and contemporary ones considering the specific time and educational level of new students?*
>
> *– How is it possible to proceed in the face of the systematic hegemony of white-male authors and the resulting exclusion of women in bibliographical references? What about Brazilian and others Latin American, Black, Indian, etc. authors?*
>
> *– What can be done to facilitate the accessing of anthropological works in languages other than Portuguese?*
>
> *– How can local, national and international histories of anthropologies be considered in introductory courses?*

Manifestly, all these questions, as well as the previous ones, express a sort of ideal model of teaching anthropology and anthropology itself. In essence, this model depicts the perspectives and concerns of instructors and anthropologists within the professional community. It does not necessarily encompass students' experiences and views of anthropology and learning anthropology at university. However, authors and academic works more frequently quoted in portfolios are quoted exactly *because* 'they work', as far as students are concerned. Such authors and works produce this positive reaction because they bring students closer to anthropology. Some students mention emblematic authors from 'anthropological schools of thought' such as Bronislaw Malinowski, Franz Boas and Claude Lévi- Strauss, as well as commentators of classical works, handbooks and a few short texts and Brazilian authors. Beside the aforementioned *Cultura: um conceito antropológico*, by Roque de Barros Laraia, students mainly refer to:

> – The chapters 'Race and history', and 'Nature and culture' in Lévi-Strauss' *Structural anthropology II* and *The elementary structures of kinship*, respectively.
>
> – The article *Body Ritual Among the Nacirema* by Horace Miner.

Anderson (2012) and Echazú et al. (2011). For the importance and place of the classics in teaching of anthropology, see e.g. Peirano (2006 and 2014).

– The film *Como era gostoso meu francês* [How tasty was my little Frenchman], by Nelson Pereira dos Santos (Brazil, 1971).

– Some excerpts from *Casa-grande & Senzala* [The masters and the slaves], by Gilberto Feyre.

– The introduction to *Argonauts of the Western Pacific*, by Bronislaw Malinowski.

Students report some innovations in learning Anthropology III, possibly because of the following reasons. At first, according to the syllabus, this course aims to explore the relationship of anthropology with other disciplines. Thus, interdisciplinarity emerges as a key-issue through which students can much better place anthropological contributions in relation to medicine, history, education, philosophy, for instance. Secondly, students express great enthusiasm when tackling what would be their first actual experience of 'fieldwork' and 'ethnographical research'. Along with these innovations of assessment and 'concrete' learning of some technical skills for academic presentations (i.e. oral presentations and banners), students value what they consider as more and improved dialogue between 'theory' and 'practice'. Thirdly, students also value the adoption of a theme as the guideline of the whole work, and not only as an isolated item or as an 'example'. In this case, the adopted theme was 'body and the social construction of personhood'. From their view, it allowed them to develop a strong link between anthropological reflection and specific issues involving contemporary politics of subjectivity, identity and human rights, for instance. This last observation is quite interesting because it shows a more nuanced idea of what terms such as 'problems', 'issues' or 'questions' mean for students. While requesting more evident connection between 'theory' and 'practice' –referred at the beginning to course content serving to solve 'social problems', at this point problems are also seen as 'theoretical'.

SOME (PROVISIONAL) ENDING REMARKS

Far from being mere observations by instructors, or personal testimonies by students, the issues considered in this work highlight the place and scope of teaching anthropology in the first semesters at university. The main concern at this point is the constructive effect on intellectual and moral development of university students when they are opportunely exposed to educational experiences in order to foster a positive attitude and respect for diversity[12]. Unprecedented political and legal changes in Brazilian society over the last decades have guaranteed civil, educational and economic rights to historically marginalised people. Fortunately, they have produced more heterogeneous universities in terms of student race, ethnicity, gender and social class.

[12] With regards to this discussion see Bowman (2009), Engberg & Porter (2013), Guthrie, King & Palmer (2016), Parker, Barnhadt, Pascarella & McCowin (2016).

In this context, as observed by Knefelkamp et al. (2000), classrooms may be safe spaces for facing the cognitive and personal challenge that exposure to diversity poses, as long as teaching experiences are carefully framed and students are helped in developing the reflexivity with respect to their own thinking and otherness. The ability to break down prejudices and stereotypes, as well as the ability to acquire attitudes of respect for the plurality that characterises modern societies and anthropology do not occur spontaneously, they need to be taught[13].

In contrast to a superficial discourse in defence of diversity at university and teaching anthropology, a conceptual framework is needed to understand how diversity within and outside the classroom introduces crucial discontinuities for the construction of students' identities and, consequently, for their moral development. The research in this area highlights actions ranging from reforms to curricula to include courses and content that deal with diversity (Kögler, s / d; Parker et al., 2016) to the construction of environments that stimulate the informal interactions between culturally differentiated groups during university time (Gurin, 2003). The question for us, anthropologists, when considering these contributions, is how can we go beyond a generic discourse of diversity to provide empirical evidence and didactical frameworks of the scope and effect that teaching anthropology may have – especially in light of the conflicts, resistances and contestations that instructors and students face in the specific social and institutional realities in which they perform their work.

REFERENCES

Anderson, E.N. No date. *Anthropology was not all White Males: Early Ethnographies by Women and Persons of Color*. Retrieved June 12, 2018, from http://www.krazykioti.com/articles/anthropology-was-not-all-white-males-early-ethnographies-by-women-and-persons-of-color/.

Bowman, Nicholas A. 2009. College diversity courses and cognitive development among students from privileged and marginalized groups. *Journal of Diversity in Higher Education*, 2(3), 182-194.

Corrêa, Mariza. 2003. O espartilho de minha avó: Linhagens femininas na antropologia. In: *Antropólogas e Antropologia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 185-207.

Echazú, Ana Gretel; Reis, Izis; Cabanillas, Natalia; Rodriguez-Sierra, Olga; Villas-Boas, Ma. Jose & Greco, Lucrecia. 2017. Feminizing the Canon: Classics in Anthropology from the Perspective of Female Authors. Retrieved June 30, 2018, from https://www.teachinganthropology.org/resources/

Engberg, Mark E., & Porter, Kamaria B. 2013. Conceptualizing the linkages between diversity experiences and moral development. *Journal of College and Character*, 14 (4), 289-299.

[13] See, for example, Knefelkamp et al. (2000); Gurin (2003); Guthrie, King & Palmer (2016).

Grossi, Miriam & Rial, Carmen. 2002. *Mauss segundo suas alunas*. Retrieved June 17, 2018, from https://www.youtube.com/watch?v=y2FGGONVqpM.

Gurin, Patricia. 2003. The benefits of diversity in education for democratic citizenship. *Journal of Social Issues,* 60 (1): 17-34.

Guthrie, Victoria L.; King, Patricia M. & Palmer, Carolyn J. 2016. *Higher education and reducing prejudice: research on cognitive capabilities underlying tolerance*. Retrieved June 12, 2018, from http://www.diversityweb.org/digest/sp.sm00/tolerance.html.

Knefelkamp, Lee & David-Lang, Timothy. 2000. Encountering diversity on campus and in the classroom: advancing intellectual and ethical development. *Diversity Digest*, 4 (3): 12-13, 19.

Kögler, Hans Herbert. No date. *New arguments for diversifying the curriculum: advancing students' cognitive development*. Retrieved May 28, 2018, from http://www.diversityweb.org/digest/Sm99/curriculum.html.

Parker III, Eugene T.; Barnhadt, Cassie L.; Pascarella, Ernest T. & McCowin, Jarvis A. 2016. The impact of diversity courses on college students' moral development. *Journal of College Student Development*, 57(4), 395-410.

Paulson, F. Leon; Paulson, Pearl R. & Meyer, Carol A. 1991. What makes a portfolio a portfolio? Retrieved February 28, 2018, from http://www.ascd.org/ASCD/pdf/journals/ed_lead/el_199102_paulson.pdf.

Peirano, Mariza. 2006. *A teoria vivida e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Zahar.

Peirano, Mariza. 2014. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391.

Tavares, Fátima; Guedes, Simoni & Caroso, Carlos (org.). 2010. *Experiências de ensino e prática em Antropologia no Brasil*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia.

Vega Sanabria, Guillermo. 2005. O ensino de antropologia no Brasil: um estudo sobre as formas institucionalizadas de transmissão da cultura. Dissertação de mestrado. Florianópolis: PPGAS/UFSC.

Vega Sanabria, Guillermo. 2013. O mundo desmagicizado: Entrevista com Lygia Sigaud. *Mana*, v. 19, p. 581-590.

Vega Sanabria, Guillermo. 2015. A Antropologia historicizada ou Os índios de Fenimore Cooper: clássicos e história no ensino de Antropologia no Brasil. *Mana*, 21(3), 609-640.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

THE UNIVERSALITY OF RIGHTS AND THE RIGHTS OF THE VICTIM IN THE CRIMINAL JUSTICE SYSTEM

Guita Grin Debert
Universidade Estadual de Campinas

Abstract

The Universal Declaration of Human Rights was adopted by the United Nations General Assembly on December 10, 1948. It is widely recognized as the most important international statement on the matter and was the origin of what would become the 2005 Convention on Cultural Diversity. The Declaration, though, reflects the worries and hopes of the immediate post Second World War period. The world has substantially changed since then. In this panel, we want to reconsider the Declaration's application and history in order to debate issues such as human right's universalism as well as how to include a multiplicity of voices in an updated vision that would take into consideration the cultural, political, economic and technological transformations of our times. We are especially interested in debating the unique contributions anthropologists can make in view of new configurations and dynamics of the world system, new relationships between public and private spaces, as well as new gender and racial relations and policies.

Keywords: Anthropology; UNESCO; Human Rights; Social Sciences; Innovation

On this commemoration of the 70-year anniversary of the Universal Declaration of Human Rights, I wish to discuss the dilemmas involved in what has been called the 'legal rights of the victim.' A growing interest in this theme has marked Brazilian society, particularly the feminist movements. These movements have played an active role in the creation of new institutionalities such as the women's protection police departments, created in 1980s, and the Maria da Penha Law (LMP)[1] passed in 2006, as well as the corresponding Courts of Domestic and Family Violence against Women (JVDs).

[1] In May 1983, biopharmacist Maria da Penha Fernandes was fast asleep when her husband shot her, leaving her paraplegic for life. Two weeks after her return from the hospital, he tried to electrocute her.
The da Penha case was left languishing in court for two decades, while Maria's husband remained free. Years later, in a landmark ruling, the Inter-American Court of Human Rights criticized the Brazilian government for failing to take effective measures to prosecute and convict perpetrators of domestic violence. In response, the Brazilian government in 2006 enacted a law under the symbolic name of the 'Maria da Penha Law on Domestic and Family Violence.' Maria da Penha remains a prominent activist in the fight for women's rights in Brazil.
The Maria da Penha Act establishes special courts and stricter sentences for offenders, but also other instruments for prevention and relief. On the fifth anniversary of the Law in August 2011, Brazil's National Council of Justice collected data showing positive results: more than 331,000 prosecutions and 110,000 final judgments, and nearly two million calls to the Help Centre for Women.

In Brazil, gender violence, especially violence against women, occupies a central place in the feminist movements. Feminists have denounced how violence among couples has been ignored by the criminal justice system. The Maria da Penha Law legally framed the concept of gender violence, defining it as a human rights violation. It instituted the Courts of Domestic and Family Violence against Women. These courts comprise an autonomous justice system for crimes specified in the Criminal Code that are practiced against women for gender motives in domestic and family space or in the context of an intimate relation.

My objective is to discuss the complexity of the processes of creating new subjects of rights. I also wish to call attention to the risk of replacing the interest in politicizing justice for the defense of women with the judicialization of personal relations. By politicizing justice I mean the struggle to create a more equitable agenda in gender relations.

This aim in mind, I begin by discussing the polemics related to the evaluation of this new role of the victim in criminal justice proceedings. Next I summarize the findings of the ethnographic studies of the Courts of Domestic and Family Violence against Women. These courts are the most complete expressions of the rights of the victim in the Brazilian context. Criticism of these institutions asserts that the voice of victims is not actually heard in them. My interest resides in problematizing the excessive power attributed in this critique to speech as an absolute mirror of the desires and wishes of the women. Finally, paying special attention to the dilemmas involved in the transformation of the victims into political subjects, I highlight the risk of a judicialization of political questions and the responsibilization of women's wishes for the decisions made by the judiciary.

THE LEGAL RIGHTS OF THE VICTIM IN THE CRIMINAL JUSTICE SYSTEM

The modern criminal trial system was built on the state's assertion of power and the gradual distancing of victims, who were assumed to be motivated by a desire for revenge. Contractualist thought attributed the State the legitimate prerogative to exercise *jus puniendi*, making use of its technical-bureaucratic apparatus to penalize those who transgress the principles of the law.

A distinction was drawn between offenses against the social order (crimes) and offenses between individuals (civil wrongs). While victims could pursue money damages from their perpetrators in the civil justice system, within the context of the criminal justice system their role was relegated to serving as witnesses for the State. The offended party became a passive agent, or a simple means of proof to attain the perpetrator of the crime. The State takes the former's place to obtain reparation in the name of society as a whole. Society is taken as the injured party when a person is the victim of a crime. It is society

itself that must be protected. From this viewpoint, the victim should delegate the concern with reparation to the State and its justice system.

The figure of the victim, however, has gained increasing space in public debates and institutional practices focused on creating a fairer society. This breaks from the almost exclusive interest of criminology in the crime or the criminal and introduces into the legal field itself reforms that allow more space for the victim's participation.

This interest became more visible from the second half of the twentieth century as a consequence of the Second World War. The memory of the Holocaust placed in perspective the experience of the victims of the Nazi concentration camps.

The feminist movements also played a decisive role in calling attention to gender crimes. As Catharine MacKinnon shows, in a short space of time they generated radical transformations in the international and national legislation, particularly with respect to the crime of rape, sexual assault and conflicts between couples and family members.

With these movements, it became difficult to keep the violence suffered by women and children confined to the domestic sphere. In the same way, the vision of rape as a crime against humanity depended on overcoming the stigma surrounding its victims. Feminist studies performed a central role. They showed that what was thought of as an offense between a man and a woman – a problem between individuals that generally occurs in situations without any witnesses – is in fact a social crime. It is the social position occupied by women or by other minorities that transforms them into a target of violence and atrocities committed in wars, but also in those moments of supposed social peace.

Over recent years there has been significant pressure to re-evaluate the role of victims of crime at a global level. In Brazil, the women's police stations and departments and the Maria da Penha Law, which inaugurated the Courts of Domestic and Family Violence, are pioneering examples of this growing interest in the so-called legal rights of victims.

The place granted to victims in the criminal justice system is evaluated in diverse ways. Some authors argue that the new paradigm results from the emergence of new social actors and from new demands for recognition on the part of those who had been silenced for centuries. The emergence of the victim as a subject of rights can itself help in combatting violence: it makes the system responsible for policies and representations, it contributes to the construction of historical memory and allows new perspectives in terms of recognition.

For other authors, on the contrary, this new situation results from a new punitive fervour. It characterizes what Loic Wacquant calls the *Penal State*. The figure of the victim strengthens so-called penal populism: an emotive discourse that demands punishment in the name of victims. It corrodes the legitimacy of democratic institutions and limits their

effectiveness by abandoning the moderation which should govern the right to penalize in democratic societies.

Other authors argue that the victim's legal rights are related to models of reconciliation, transaction and reparation which propose that conflicts should be resolved by the parties involves. This conception excludes the State as representative of society. It would be better placed in the field of civil law, since this is the branch in which conflicts between private individuals are resolved. By losing its public dimension, penal law would thus have to relinquish its aim of preventing crime.

The premise guiding reconciliation, penal transaction and reparation is that the victim interacts with the perpetrator and the environment and may have collaborated towards the criminal event. Hence there is an abandonment of the view of crime in which the victim is merely passive and the criminal entirely to blame. Instead, the emphasis is on the victim's contribution to the occurrence of the offense, and the repercussion of this contribution on the perpetrator's eventual punishment, varying from complete exemption to simple attenuation. From this viewpoint the new paradigm may – or may not – lead to an attenuation of the desire to punish.

Comprehending the significance of this series of transformations requires detailed studies of concrete situations if we are to avoid hasty generalizations. We need to look closely at the changes in the different institutions that make up the justice system and that are connected in a complex form to ethical, moral and cultural imperatives. Hence my interest in exploring, albeit very rapidly, some polemical points revealed and discussed in ethnographies of these Brazilian institutions.

THE MARIA DA PENHA LAW, FEMINISMS AND PENAL ABOLITIONISM

Decreed by the National Congress and approved in, the Maria da Penha Law is considered by the United Nations to be one of the three best legislations in the world in combatting violence against women. According to data from 2015 from the Institute of Applied Economic Research (IPEA), the Maria da Penha Law contributed to a reduction of around 10% in the rate of homicides against women practiced in the residence of the victims.[2]

[2] The Maria da Penha Law modified the state treatment of cases involving domestic violence through three basic channels: i) it increased penalties for offenders; ii) it enhanced security conditions in order to allow victims to make accusations more safely; and iii) it improved jurisdictional mechanisms, allowing the criminal justice system to work more effectively in cases involving domestic violence. Other innovations introduced by this federal law include the creation of specific domestic violence courts with a both civil and criminal nature, the prohibition on pecuniary penalties for offenders, and the possibility of ordering urgent measures to be taken – the latter ranging from removal of the abuser from the home to imposing a restraining order on them from entering into close proximity of the assaulted women and children.

Anthropological studies, however, have emphasized the difficulties involved in making the Law's objectives a concrete reality, particularly the fact that the victim's voice lacks effective spaces to be heard and her wishes are not taken into account by the justice system. The polemic surrounding the evaluation of the law can be summarized in four points – points that the law establishes and that are seen as conditions for guaranteeing the rights of the victim or, on the contrary, as impediments to the manifestation of the victims: (1) the question of unconditional public action in the case of bodily harm; (2) conditional representation in cases of threat; (3) the conjunction of the civil and criminal courts; and (4) the actions of multidisciplinary teams.

The law stipulates that crimes involving bodily harm require unconditional public action. For those defending the law, making public action unconditional meant relieving women of responsibility for the decision to pursue or not legal action against their partners. Women in this situation suffer pressures from the assailants themselves and from family members for them to drop the charges. It becomes the responsibility of the State and the justice system to show that domestic and family violence is a social problem. Its resolution is in the interest of society. Responsibilizing the offender for the acts committed signifies curbing new instances of violent behaviour.

Those in disagreement tend to valorize the victim's autonomy. They point out that the penalty fails to fulfil its purpose effectively. They also highlight the justice system's difficulties in dealing with violence among couples or even the tendency to consider that women, along with feminism, make illegitimate use of the justice system. As one (female) judge said:

> feminist movements, alongside other social movements, have been co-responsible for the excessive contemporary expansion of punitive power [...] [By] adhering to the intervention of the penal system as a supposed solution for every kind of problem, they contributed decisively to the legitimization of the heavier penal sanctions that, marking legislations worldwide from the last decades of the twentieth century, has been accompanied by a systematic violation of principles and norms based on universal declarations of rights and on democratic constitutions.

If the woman's wish is to maintain her relationship with the offending partner, then it is her decision to make.

In cases in which action is conditional on representation, as in the case of the crime of threatening behaviour, the stipulated procedure is to set hearings to determine whether the victim wishes penal action to be initiated. This is one of the spaces envisaged by the Maria da Penha Law (LMP) allowing greater participation of the victim in the outcome of the prosecution. Ethnographies have, however, considered this to be a 'pseudo autonomy,' since these hearings are extremely brief and the attitude of the judges rooted in the

views that they themselves have of the role of women in the family. In this case, they persuade the victim to drop the case or, instead, to continue with the proceedings when they are more sensitive to female oppression. Judges thus expect to discipline the victim's conduct and the hearings only allow two kinds of manifestations: cease or continue the legal proceedings.

Another polemical modification introduced by the LMP is the creation of courts with both civil and criminal jurisdiction. These enable criminal and family proceedings to be judged in the same location. This conjunction is seen as a form of responding more quickly to the victim's demands. However, the incorporation of civil law within the penal context has met with resistance in terms of its concretization. The gaze of the judges is fragmented, the interaction between the criminal and the civil courts is complicated, leading to the issuing of completely divergent sentences. Defending the law, other authors argue that it creates an autonomous judicial system that cannot be classified exclusively as penal or civil. It comprises a model that tends to overcome this binary logic since its proposal extends beyond the field of mere repressive measures. It amounts to a new logic rooted in the view that violence against women is a complex problem resulting from an affective relation marked by gender inequality.

Another polemical question is the fact that in the law the judges are supported by multidisciplinary teams, composed of specialists in the psychosocial area and healthcare. It is up to these multidisciplinary teams to orient and forward proposals for forms of prevention and other measures. These are measures focused on the injured party, the offender and the family members, with special attention to children and adolescents. The limits to the work of these teams is highlighted by authors who show that the reports and assessments made by the multidisciplinary teams are ignored by judges.

In sum, the ethnographies show that there is little space for any effective hearing of those involved in the facts of the case. Prevailing in this situation is what some authors call 'discursive exclusion,' such that the interpretation of the facts by judges is independent of the meanings attributed by the injured party and the defendant.

A large part of the feminist movements, with good reason, criticized the victimization of women, presented as passive subjects of men's violence, the beauty industry, the justice system, the media and other institutions of social life. This critique was fundamental since it demanded, on one hand, attention to be paid to women's forms of agency, highlighting their capacity to resist oppressive structures in different contexts. On the other hand, it required authors to focus in detail on the specific forms assumed by domination in particular contexts.

Nonetheless, the alterative discourse, which has become increasingly evident in gender studies, particularly in works on the justice system, ultimately tends to consider

that those women able to develop the right attitudes can rid themselves of discriminatory practices by finding ways to restore their rights and by developing libertarian practices capable of 'empowering them.'

In this way, we pass from one extreme to the other: the view of women as purely an object of the system of male domination is replaced by the idea that individual trajectories are always flexible, social and economic constraints matter little, and inequalities can be easily neutralized. This shift thus tends to echo the idea that possessing the will and disposition is enough to ensure the desired success. Moreover, violence, power and conflict are transformed into problems of a lack of confidence and self-esteem of the oppressed or communication problems within the couple. Good society is a society of dialogue. The possibility of dialogue is the necessary and sufficient condition for a fair and egalitarian society. This is the tone that has marked much of the discourse of the critics of the Maria da Penha Law, in particular the advocates of penal abolitionism, who believe that hearing the victim and taking their wishes into account allow fairer and more equitable solutions to emerge. Speech is the mirror of what the woman really desires and what is the best for her.

We know that speaking is acting on the world, that words are events that transform things, clarify situations, arouse feelings and emotions. But speech is not a mirror of the absolute, unconditional and unlimited desires of the person who speaks. Speech is always contingent and its meaning depends on the context and on who speaks. The belief in the power of speech is particularly intriguing in those contexts in which the victim is transformed into a subject of rights and the claims are for individual choice as prevailing absolutely

POLITICAL SUBJECTS, THE POLITICIZATION OF JUSTICE AND THE JUDICIALIZATION OF SOCIAL RELATIONS

Today a consensus can be said to exist that the universality of rights can only be contemplated by taking into account the forms of oppression, exploitation and discrimination to which determined social groups are victim. This process is responsible for the creation of new political subjects and new subjects of rights, as in the case of women.

It must also be pointed out that the analyzed law and practices concern crimes related to domestic and family violence and it is lamentable that other forms of discrimination and oppression in public space and in the workplace have not received due attention.

At any rate, the Maria da Penha Law indicates a process of politicization of the justice system. It is a demand made by social movements. It proposes an advance in the

egalitarian agenda since it expresses an intervention of the political sphere, transforming groups historically relegated to dependency and subordination into new subjects of rights.

To meet the demands of the new political subjects is no easy task when it comes to criminal justice. This task is one of the fundamental mechanisms in the legitimization of the State and of public policies in the contemporary world. We need to recognize that in this process we run the risk of judicializing social relations. This expression includes the increasing invasion of law in the organization of social life. In contemporary western societies, the invasion of law is not limited to the political sphere per se. Indeed it has invaded the regulation of sociability and social practices in spheres traditionally taken to be private in nature, such as the case of gender relations and the treatment given to children by parents or to elderly parents by adult children. The judicialization of social relations poses a threat to citizenship and erodes civic culture, because it tends to replace the ideal of a democracy of active citizens with an order of legal experts who, arrogating to themselves the status of custodians of the idea of the just, end up usurping the sovereignty of the people.

The transformation of victims of suffering and violence into subjects of rights deserves close attention given that 'political subjects' is a key expression in the reflection on social movements and proposals for alternative forms of justice and reparation. It is a key expression in terms of thinking about our political and legal culture.

When we think of concrete individuals transformed into subjects of rights, we need to consider that the idea of political subjects mobilizes the idea of self-sufficiency, control of the situation, the denial of vulnerabilities and a clarity of objectives. Dependency and the need for support are considered a weakness or even shameful. In other words, a complicated dialectic is at work in this transition, since the idea of subjects of rights requires the idea of victim. It needs the potential existence of the victim in order for subjects and their rights to be legitimized. But at the same time, it involves a denial of the victim in order for the subject (of recognition and reparation) to be constituted.[3]

Didier Fassin (2011), in his book on humanitarian reason, shows that the vocabulary of suffering, aid and the responsibility to protect the other has become part of our political life. Solidarity with victims forms part of this reason. But the victim is always an other and treating someone as a victim involves establishing an insurmountable distance between the person assisted and the one who assists. It comprises and unequal and disappointing exchange for both sides.

[3] The idea of a space in which victims can speak, widely demanded by advocates of alternative forms of justice, tends to consider speech to be a mirror reflecting the real desire, the undeniable and enduring will of the victim.

In recognizing the complexity of speaking and listening, we need to take into account the range of choices available at different moments for the victims. What cannot happen is to act on the basis of an opposition between a hypo and hyper sufficiency of the victims – turning the choice formulated by them into a form of making women responsible for the decisions that the judiciary come to take.

Revisiting the Universal Declaration of Human Rights on its 70th anniversary means highlighting to the dilemmas involved in 'cultural diversity.' Anthropologists know that culture cannot be thought of as something static, cohesive, integrated and opposed to change. Due weight needs to be given to the dynamic dimension of cultural life as a condition for the creation of a more just and more egalitarian society.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 079. Exiles, refuges, removals and expulsions: subjects and processes in/of forced displacements

IMIGRAÇÃO HAITIANA: PROCESSO DE DESLOCAMENTO PARA O BRASIL

Günter Bayerl Padilha
PPGAS - Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

Os fatos políticos, as catástrofes naturais e o fechamento das fronteiras dos países desenvolvidos forçaram a "massas de estranhos" a iniciar um deslocamento na direção "Sul". Neste caso, tendo o Pós-colonialismo como referencial teórico se analisa quais são as razões pelas quais uma parcela da população do Haiti decide realizar o seu deslocamento para o Brasil. Sendo que os haitianos são a maior população estrangeira no país. Portanto, se conclui que neste mundo pós-colonial de capitalismo global e de defesa dos Direitos Humanos as imigrações continuam sendo fortemente motivadas por fatores econômicos e políticos e os Estados-nação as tratam com problema de segurança nacional. Portanto, a questão deslocamentos forçados está baseada no paradoxo da abertura de fronteiras ou seu fechamento e a restruturação da divisão internacional do trabalho.

Palavras-chave: Pós-colonialismo, imigração, fronteiras

Abstract

Political events, such as natural catastrophes and the closing of countries' borders, forced the "masses of strangers" to turn to the "South" direction. This case, having the Post-colonialism the theoretical reference the analyze which is the heart to be the population of the Haiti of Haiti decides to carry out its displacement to Brazil. Since Haitians are a large foreign country in the country. It is therefore concluded that this post-colonial world of global capitalism and human rights advocacy has been motivated by economic and political factors and the United States as a national security problem. Therefore, one forced displacement is based on the paradox of the opening of its borders and its restructuring of the international division of labor.

Keywords: Postcolonialism, immigration, borders

INTRODUÇÃO

Este ensaio num primeiro momento apresenta o Pós-colonialismo como referencial teórico para se discutir a imigração internacional tomando como referência às relações entre a categoria colonizador e colonizado. Para esta analise toma como base o pensamento de Stuart Hall e do casal Jean e John l. Comaroff que discutem de que forma as influências

da metrópole e da colônia são exercidas na descolonização e na formação dos Estados-nação pós-colonização.

A reflexão sobre o Pós-colonialismo traz à tona a questão das fronteiras, que no primeiro momento de Pós-colonialismo, que teve início a partir de 1945, estava direcionado ao controle burocrático e ditatorial dos Estados-nação. Então, na segunda fase que teve início nos anos 1980, a volta à democracia fez com que as fronteiras fossem mais porosas visando a inclusão das colônias no livre mercado do capitalismo global.

Num segundo momento entra em cena o atual problema dos Estados-nação, ou seja, o fechamento e a abertura das fronteiras para a "massas de estranhos" conforme Bauman designa os migrantes. Neste momento se faz uma apresentação das razões pelas quais o fluxo migratório abandona o "Norte" como destina e o substitui pelo "Sul". Neste caso, se análise quais são as razões pelas quais a população emigrante do Haiti se decide por ser imigrante no Brasil.

A entrada de uma "massa de estranhos" pelas fronteiras do Brasil com Peru, Bolívia, Colômbia é resultados de políticas restritiva dos país que tradicionalmente acolhiam os haitianos, dos avanços econômicos e sociais que o pais atravessou na última década e de uma política externa que deu visibilidade mundial para o Brasil como país de oportunidades.

Na atualidade os haitianos são a maior população estrangeira no país. Sendo assim, se conclui que neste mundo pós-colonial de capitalismo global e de defesa dos Direitos Humanos as imigrações continuam sendo fortemente motivadas por fatores econômicos e políticos e os Estados-nação as tratam com problema de segurança nacional. Portanto, a questão fundamental é o paradoxo da abertura de fronteiras ou seu fechamento e a restruturação da divisão internacional do trabalho.

O PÓS-COLONIALISMO COMO REFERENCIAL ANALÍTICO DA IMIGRAÇÃO INTERNACIONAL

O Pós-colonialismo é um mecanismo analítico dos efeitos políticos, econômicos, filosóficos, artísticos e literários deixados pelo colonialismo tanto nos países colonizados como na metrópole colonizadora. A primeira época do Pós-colonialismo, nasceu na Índia, em 1947, durou 40 anos onde as colônias ganharam autonomia diante dos impérios colonizadores e a tônica deste período foi a organização das fronteiras e soberanias no sistema capitalista industrial mundial com governos burocráticos e ditatoriais. A segunda fase deu-se a partir de 1989 com o retorno à democracia após a "guerra fria", lutas por direitos universais, pluralismo e impactos da globalização e do mercado neoliberal. (Comaroff, 2001, pp. 66-69)

Neste sentido o termo Pós-colonialismo se refere:

> [...] ao processo de descolonização que, tal como a própria colonização marcou com igual intensidade as sociedades colonizadoras e as colonizadas [...] a colonização nunca foi algo externo às sociedades das metrópoles imperiais. [...]o Termo "Pós-colonial" não se restringe a descrever uma determinada sociedade e época. Ele relê a "colonização" como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma reescrita descentrada diaspórica ou "global" das grandes narrativas imperiais do passado centradas na nação[...] deslocando as nações de centro e periferia e de como o global e o local reorganizam e moldam um ao outro. (Stuart., 2003, pp. 108-109)

Na visão de Stuart o Pós-colonialismo é um processo dialético que não rompe com a realidade colonizadora e colonizada, mas reorganiza as relações internas e externas tanto da metrópole colonizadora quanto da periferia colonizada. Desta maneira pode-se compreender criticamente o presente de ambas as realidades com suas multiplicidades por representar uma resposta a uma necessidade de representar o mundo com seu desenvolvimento do capitalismo global e aqui se inclui a nova divisão internacional do trabalho (Stuart., 2003). Seguindo nesta direção Balendier (1993) afirma que a colonização evoca ideologias que justificam a exploração econômica e o controle político, administrativo e jurídico fazendo com que a colonização fosse "uma cirurgia social". Além disso, não se pode subestimar os processos de adaptação e resistências das sociedades colonizadas.

Na lógica dos princípios Pós-coloniais a imigração envolve questões ligadas a identidade cultural e nacional tanto das nações das metrópoles quanto das periféricas, ou melhor dizendo, está ligada a relações dos Estados-nação e na transposição de suas fronteiras. Por esta razão pensar imigração internacional no contexto latino-americano nos remete à relação dos Estados-nação em seus processos de colonização e descolonização. Isto porque o colonialismo pressupõe domínio territorial, jurídico, cultural e econômico. Nesse modelo uma cultura é dominante e outra é subserviente, um Estado- nação gera imigrantes e outro é receptor de trabalhadores. Neste sentido Sayad afirma:

> [...] os imigrantes, em geral, aprenderam bastante com sua história – sua história de imigrantes e sua história mais antiga de antigos colonizados, ou de indivíduos oriundos de países dominados – [...] no caso dessa imigração- ela tem a seu favor o fato de ter sido a primeira imigração oriunda de um país que hoje faz parte do que convencionamos chamar de Terceiro Mundo, de ter sido uma imigração de colonizados. (Sayad, 1998, pp. 63-66)

Seguindo a perspectiva de Sayad as ex-colônias ofertam emigrantes que vão engrossando os fluxos migratórios para as metrópoles desenvolvidas tecnológicas e economicamente. Nesta direção os estudos sobre mobilidade humana apontam que tem mais de 3 milhões de brasileiros estão vivendo no exterior. (Rial, 2016, p. 33)

Outra nação que tem tradição migratória é o Haiti que, segundo os estudos apontam, possui um terço dos nativos vivendo em território estrangeiro, ou seja, 4,5 milhões de haitianos vivem no exterior. Sendo que 1 milhão vivem em Nova York, Flórida; Massachusetts e New Jersey. No Canadá a comunidade haitiana é a maior entre aquela que não possuem origem europeia. Além desses países a Metrópole colonizadora do Haiti é um dos destinos procurados com frequência pelos haitianos. (Vieira, 2016, pp. 586-589)

Na perspectiva pós-colonial imigração não é apenas percebida como uma oferta passiva de mão de obra, mas é percebida como resistência aos Estados-nação, uma ação que reforça a liberdade, uma afirmação de independência e identidade cultural, ou seja, um processo de reestruturação das atividades econômicas, dos domínios territoriais e culturais numa relação assimétrica de poder. Isto porque o Pós-colonialismo é uma teoria de reação ao eurocentrismo e de reabilitação das culturas subalterna. (Pardo, 2009) Dessa maneira o sujeito e a identidade são percebidos por uma nova perspectiva discursiva descentradas. (Stuart., 2003, p. 111)

Segundo Maia (2015), a teoria pós-colonial, enquanto método de análise, tem se confrontado de forma significativa com contradições culturais internas e tem levado em consideração as experiências de deslocamentos das populações do Terceiro Mundo para as metrópoles e nas metrópoles. Porém, uma nova tendência tem se apresentando no fluxo migratório a mobilidade entre populações de países chamados terceiro-mundista, ou seja, dos países periféricos. Este fluxo envolve imigrantes e solicitantes de refúgio, socioeconomicamente vulneráveis e por vezes indocumentadas composto por nacionalidade diversificadas da África, Ásia e América Latina. (Villen, 2016)

A questão que o fluxo migratório impõe para o Estados-Nação é a passagem através das fronteiras porque as exigências do amadurecimento político do capitalismo global neoliberal transformaram a velha ordem internacional em algo mais fluído, eletronicamente articulado, de instituições supranacionais; no qual tempo e espaço são redefinidos e a mobilidade de populações humanas desafiam a natureza da soberania e a "rede" é metáfora dominante para o tecido social. Existe uma rápida transformação na economia, na sociedade, na comunidade, na família, sexualidade, identidade e divisão social do trabalho. (Comaroff, 2001)

Sendo que para Patarra (2005), a imigração constitui uma resposta da população ao processo de mudança que acontece em períodos e contextos específicos. Cabe aqui lembrar que, geralmente, ela está relacionada à precariedade dos Estados-nação frente a sua missão de garantirem as necessidades básicas para seus cidadãos. (Dutra, 2016, p. 184) Pelo motivos acima apresentados para se compreender a imigração é inevitável o conhecimento do funcionamento das redes, modo de operar das políticas imigratórias,

tecnologias de comunicação e transporte, fatores que motivam a mobilidade de pessoas e mundo do trabalho. (Villen, 2016, pp. 48-49)

Diante da imigração internacional um dos problemas que atualmente os Estados-nação precisam enfrentam é que por um lado a necessidade de realizarem o fechamento das fronteiras aos "estrangeiros indesejados" e sob o emblema do "problema da imigração" os líderes europeus debatem como recuperar o controle das fronteiras do continentes (Bauman, 2017, p. 88). Aqui ainda poderia ser acrescentado o controle que a França exerce para impedir a entrada de produtos culturais norte-americanos, o esforço italiano em proteger a bebida nacional: *grappa*. Estas são ações de controle das fronteiras diante da fobia que os fluxos globais provocam frente a abertura das fronteiras. (Comaroff, 2001, p. 72) Por outro lado a mercado livre espera que os Estados-nação abra as fronteira para facilitar a livre circulação de moedas, bens, turistas, serviços e trabalhadores. (Comaroff, 2001)

Além do paradoxo da abertura e controle de fronteiras a imigração internacional tem apontado para uma crise de governabilidade pelos Estados-nação e, por esta razão, os imigrantes têm sido vistos como uma ameaça para a segurança nacional. A atual tendência de abordar a imigração como uma questão de admissão versus rejeição faz com que a chegada deles coincida com o crescimento da xenofobia e racismo. (Bauman, 2017, p. 47) ver também (Comaroff, 2001, p. 100) A imigração vista pelo viés da segurança nacional faz surgir ações no âmbito global e regional ações que buscam combater o tráfico humano, controle dos fluxos migratórios e promoção do retorno. Isso significa que a imigração precisa ser analisada a partir dos arranjos políticos no que tange as questões de cidadania com ênfase desenvolvimento pós-nacionais. (Freitas, 2016)

A percepção da mobilidade humana pelo Estados-Nação como problema de segurança nacional é assim descrita por Sayad:

> O imigrante põe em "risco" a ordem nacional [...] é um escândalo para toda a ordem política, tanto para a ordem política que fez dele um "imigrante" quanto para aquela que fala dele como seu emigrante: ele como diz Hannah Arendt, "esse grande perigo que a existência de indivíduos forçados a viver fora do mundo comum engendra", sendo neste caso "o mundo comum" o "mundo" nacional que é o único mundo político, pois é elaborado como tal, é politicamente político. (Sayad, 1998, p. 274)

Aquilo que foi acima apresentado por Sayad traz o para o centro da discussão politicas a "natureza" estrangeira, a "natureza" das fronteiras dos Estados-nação pós-colonial e o pertencimento nacional. Dessa maneira a inclusão e a integração do imigrante a realidade nacional é naturalmente a naturalização. Sendo que as fronteiras em todo mundo se apresentam como um paradoxo num mundo de capitalismo global e de

direitos humanos universais. Isto porque a imposição de fronteiras continua sendo um luta política (Comaroff, 2001, pp. 100-101) ver também (Sayad, 1998, p. 276)

Diante das fobias e dos problemas que são postos aos Estados-nação é imprescindível que:

> Hoje, é extremamente importante considerar o contexto de luta e compromissos internacionais assumidos em prol da ampliação e efetivação dos Direitos Humanos dos migrantes. É preciso reconhecer o novo, difícil e conflitivo papel dos Estados Nacionais e das políticas sociais em relação aos processos internacionais e internos de distribuição da população no espaço – cada vez mais desigual e excludente. Há que se tomar em conta as tensões entre os níveis de ação internacional, nacional e local. É de fundamental importância considerar que os movimentos migratórios internacionais constituem a contrapartida da reestruturação territorial planetária – que, por sua vez, está intrinsecamente relacionada à reestruturação econômico produtiva em escala global. (Patarra, 2005, p. 24)

Portanto, a imigração internacional a partir da análise Pós-colonial tem imposto aos Estados-Nação a fronteira como um espaço de negociação para que a redistribuição populacional e reestruturação política e econômica não seja promotora da xenofobia, mas uma releitura da relação colonizador e colonizado no capitalismo global.

FRONTEIRAS FECHADAS E ABERTAS PARA A IMIGRAÇÃO HAITIANA: REESTRUTURAÇÃO POLÍTICA E ECONÔMICA NA DIVISÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO

A imigração não é uma realidade recente, sabe-se que desde que a humanidade se fixou em territórios há o imigrante. No entanto, foi com a formação dos Estados-nação que as fronteiras associaram território com identidade cultural e nacionalidade. O Estabelecimento de fronteiras tem como objetivo controlar e/ou dificulta a circulação de pessoas, produtos, moedas, bens, práticas culturais e mão de obra (Xavier, 2007, p. 139). Neste sentido, se pretende analisar como o fechamento de fronteiras por parte de países que a população haitiana tinha como destino preferido para imigrar possibilitaram por sua vez a abertura de outras fronteiras para que haitianos encontrassem novos territórios estrangeiros para viverem e trabalharem na última década. Para tal análise se levará em consideração que a população haitiana tem tradição migratória e que os principais destinos dela são os Estados Unidos da América, o Canadá, Republica Dominicana, França e seus departamentos ultramarinos e Cuba. (Vieira, 2016, p. 587)

Os países que estão ao Norte do Haiti são os preferidos pela população haitiana quando o assunto é imigrar. No entanto, a partir de 1980, o governo norte-americano tem restringido a entrada de haitianos em seu território e a mesma política restritiva tem

sido pratica por outros Estados-nação, como per exemplo, Canadá , França e Guiana Francesa destino preferido dos haitianos na América do Sul (Vieira, 2016, p. 587 e 605) ver também (Dutra, 2016, p. 186). O fechamento das fronteiras destes países para a imigração haitiana afeta profundamente as condições socioeconômicas do Haiti porque a imigração para a população haitiana é um projeto de vida, não apenas de quem migra, mas de toda a família. Por este motivo o deslocamento entre países é preparado com muitos sacrifícios econômicos e emocionais para haja uma melhora de condições de vida. O imigrante tem a responsabilidade de prover a família ou alguém que ficou no país. Isto é revelado pelo volume das remessas de dinheiro do exterior para o Haiti que representam entre 20% até 30% do Produto Interno Bruto do país. (Dutra, 2016, p. 184) ver também (Mejía & Simon, 2015) (Couto, 2016, p. 166)

Além dos fatores acima relacionados a busca por um novo destino migratório tem sua origem na elevação do sentimento e da prática xenófobas que são experimentadas pelos haitianos na Republica Dominica, que historicamente e pela proximidade geográfica, aparecia com um dos principais destinos da população haitiana. Corroborou para este sentimento de xenofobia a decisão nº 168/13 do Tribunal Constitucional, de 26 de setembro de 2013, que retirou a nacionalidade dominicana de pessoa haitianas nascidas na República Dominicana após 1929. Outro fato preponderante que desestimulou a imigração para a República Dominicana foram os baixos salários e as condições de trabalho. (Aires Magalhães & Baeninger, 2016, p. 236) ver também (Dutra, 2016)

O terremoto corrido em 12 de janeiro de 2010, no Haiti, tem sido identificado pelas pesquisas como marco intensificado do fluxo migratório da população haitiana para o Hemisfério Sul. Sendo que os novos destinos são os países sul-americanos: Guiana Francesa, Venezuela, Equador, Colômbia, Peru, Bolívia, Chile, Argentina e Brasil. No entanto, não se pode considerar que de maneira isolada o terremoto tenha sido o principal motivado para que estes países fossem incluídos na rota da mobilidade da população haitiana. (Maroni da Silva, 2016, p. 329)

Quais são os fatores que fizerem com que o Brasil se tornasse o destino preferido dos haitianos? Talvez um dos principais componentes para explicar a razão pela qual a população haitiana olhasse para o Brasil sob uma nova perspectiva possa estar vinculado a influência do papel do Estado-nação no Haiti a partir de 2004 através do comando da Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti (MINUSTAH). Neste mesmo ano foram firmados acordos de cooperação técnica e científica entre o governo brasileiro e haitiano. Seguindo na direção da projeção do País para o Haiti e ao mundo está o fato que o Brasil foi escolhido com sede do Copa do Mundo de 2014 e Olimpíadas de 2016. Além disso, as informações sobre valorização do salário mínimo, distribuição de renda

para a população carente e crescimento da economia que circulavam pela mídia fizeram com que o Brasil fosse visto como um país de oportunidades. (Dutra, 2016, pp. 189-190)

Portanto, quando o correu o terremoto em 2010 o Brasil já tinha conseguido solidificar uma imagem positiva no imaginário dos haitianos e haitianas, que ficou mais forte quando o Presidente Lula da Silva, um mês após o terremoto, visitou o Haiti. Outro momento que é tido como importante para o Brasil se tornar destino de migração para a população haitianas é a declaração da Presidente Dilma Rousseff, no dia 1º de fevereiro de 2012. Estes dois momentos são vistos com "convites" para que os haitianos migrassem para o Brasil. Além disso, a resolução normativa nº 97/2012 do Conselho Nacional de Imigração (CNIg), que instituo o visto por questões humanitárias funcionou como uma política de atração de imigrantes haitianos para o Brasil. (Maroni da Silva, 2016, p. 332) Desta maneira as fronteiras brasileiras estava "aberta" para os novos fluxos migratórios.

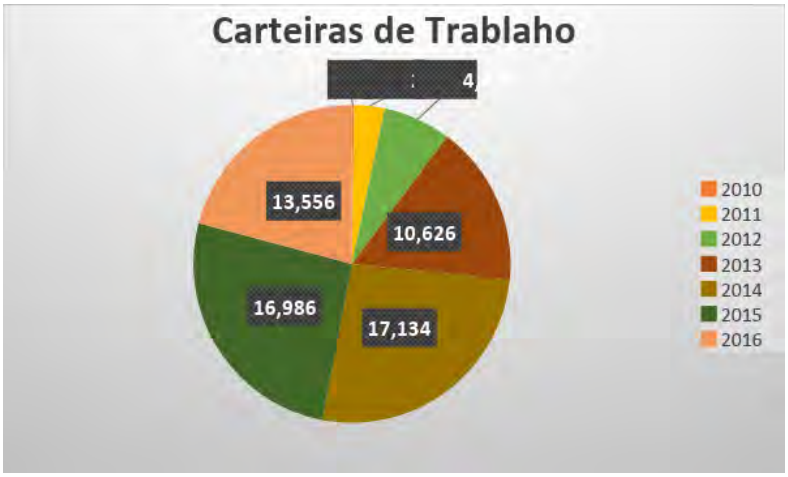
Pensando a partir da alegoria de Bauman: "massas de estranhos à nossa porta" (Bauman, 2017, p. 104) é possível imaginar a chegada da massas de haitianos a cidade de Tabatinga na tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia e, também, na fronteira Brasil, Peru e Bolívia, a cidade de Assis Brasil e Brasiléia, no Acre. Sendo que estas fronteiras se consolidaram como palco principal da entrada da população haitiana "indocumentada" ao território brasileiro. Porém os haitianos "documentados" geralmente fazem a entrada aos país por São Paulo. (Mamed & Lima, 2016, p. 135) ver também (Assis & Magalhaes, 2016, p. 231)

Os haitianos que chegavam ao Brasil protocolavam, na Polícia Federal, o pedido de refúgio. Então, este pedido é analisado pelo Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE). No caso dos haitianos o CONARE entendeu que eles não preenchiam os pré-requisitos da Convenção de Genebra de 1951. Sendo assim, o não reconhecimento do status de refugiado dos haitianos empurrava-os para a ilegalidade. Por esta razão o CONARE enviou os pedidos para serem analisados pelo CNIg, o qual publicou a resolução 97/12, que por sua vez, regulamentava a permanência dos haitianos através visto humanitário. Portanto, os haitianos poderiam ser assistidos pelo Estado, ter acesso a carteira de trabalho e ao Cadastro de Pessoa Física (CPF) possibilitando dessa maneira a sua inserção à sociedade brasileira. (Silva & Jubilut, 2015)

A entrada de haitianos no Brasil entre 2010 e 2017, segundo o Relatório Anual 2017 de Observatório das Imigrações Internacionais (OBMigra), perfazem o número significativos de 95.691 haitianos e destes saíram do país 21.283. Isto significa que saldo atual de haitianos residindo no Brasil é de 74.408. Os estrangeiros vivendo no Brasil representam apenas 1% do total da população brasileira e os haitianos representam a maior desta população. (Cavalcanti, Oliveira, & Tonhati, 2017, p. 46).

No tocante a distribuição de imigrantes pelas unidades da federação é observada uma concentração nas seguintes regiões: Sudeste e Sul. Esta concentração

é justificada pela dinâmica econômica dessas Regiões que possibilitam às imigrantes oportunidades laborais. (Cavalcanti, Oliveira, & Tonhati, 2017, p. 52). Por isso é que se considera que as mudanças provocadas pela globalização compreende uma reestruturação da economia internacional que compreende a necessidade e demanda por força de trabalho, a divisão social do trabalho (Baeninger, 2016). Nesta lógica o imigrante "é essencialmente uma força de trabalho provisória e em transito [....] ele só tem sua razão de ser pelo trabalho e no trabalho". (Sayad, 1998, pp. 54-55) Esta lógica se comprova a partir da emissão de Carteiras de Trabalho pelo Ministério do Trabalho para haitianos e haitianas. Sendo assim distribuídas:



Entre os anos de 2010 e 2016 os haitianos são os estrangeiros que mais solicitaram a emissão, sendo assim, representam 32% do total de 201.132, em seguida aparecem os trabalhadores bolivianos com 8%, e com 6% aparecem os trabalhadores argentinos e paraguaios. (Cavalcanti, Oliveira, & Tonhati, 2017, p. 87).

Os dados apresentados possibilitam compreender que o deslocamento entre países faz parte da dinâmica de reestruturação das políticas migratórias e da nova divisão internacional do trabalho. Isso porque após conseguir a autorização para permanecer no país a primeira ação do imigrante é buscar emprego. A relação imigrante e trabalho é inerente por causa da urgência de suprir as necessidades matérias básicas para a sua própria sobrevivência e de seus familiares que estão no Haiti. Por este motivo, normalmente, os haitianos irão desempenhar os trabalhos pesados da construção civil, nos frigoríficos, nas indústrias têxteis, ou seja, atividades que estão profundamente marcadas pela precarização do trabalho. (Villen, 2016, p. 49) Neste sentido Sayad afirma: " emigração e emigrantes, imigração e imigrantes estão estritamente subordinados, quer se queira quer não, aos interesses econômicos" (Sayad, 1998, p. 255)

Portanto, o fechar e o abrir das fronteiras está estritamente ligado aos interesses econômicos que para estruturar a nova divisão internacional do trabalho global influencia na reestruturação das políticas migratórias dos Estados-nação e, consequentemente, impulsionam as reformas das leis trabalhistas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso mundo Pós-colonial marcado pela lógica do capitalismo global é inevitável que nos deparemos, segundo Bauman, com os "estranhos à nossa porta". A emigração e a imigração afetam tanto a realidade das metrópoles colonizadoras quanto a ex-colônias colonizadas. Enquanto se busca reler e reescrever as narrativas das migrações internacionais sob a luz crítica do Pós-colonialismo se verifica que as questões política, econômicas e a divisão internacional do trabalho são negociadas frente as frágeis fronteiras dos Estados-nação que abrem ou fecham fronteiras para a circulação de pessoas, bens, moedas, cultura e mão de obra segundo os interesses econômicos globais.

Sendo assim, a lógica do mercado neoliberal e a busca pela garantia dos Direitos Humanos Universais permeiam o que é denominado: "problema da migração". Porque por um lado a imigração está intrinsicamente ligada aos assuntos de segurança nacional que exige que os Estados-nação tomem sob seu controle das fronteiras e, por outro, o mundo espera que os Estados-nação sejam os defensores dos direitos de populações transporem fronteiras e, além disso, esperam que as populações que ingressam em seus territórios sejam inseridas ao mundo do trabalho e à cidadania plena. Por esta razão se vive no paradoxo causado pela insegurança que "os estranhos que estão às portas" provocam nos nacionais e pela solidariedade que desejo de uma convivência pacífica com esta "massa de estranhos".

Diante das fronteiras que se fecham e de outras que se abrem é que se percebe que o "Norte", destino predileto das populações que engrossam os fluxos migratórios, vai aos poucos dando lugar a outros destinos que estão no "Sul". Assim as populações periféricas vão incluindo os Estados-nação periféricos do "Sul" em seus roteiros migratórios. Então, estas novas reestruturações dos fluxos migratórios exigem que os Estados-nações reelaborem suas políticas migratória para que o direito de ter direito de migrar seja respeitado conforme os acordos internacionais por eles assinados. Neste cenário é que o Brasil se tornou destino predileto da população haitianas, ou seja, atualmente ela representa o maior número de estrangeiros vivendo no país. O Trabalho permanece sendo a grande motivação da imigração, mas não a única. Porém, segundo são os interesses econômicos é que movem as pessoas a transpor fronteiras e aos Estados-nações a permitir tal ação. Nesta interdependência pela sobrevivência é que a precarização do trabalho vai tomando

forma a partir de inúmeras dos Estados-nações reestruturarem as leis trabalhistas e de imigração.

Desta maneira emigrantes e imigrantes, metrópoles e países periféricos vão constituído a nova divisão internacional do trabalho e a observância dos Direitos Humanos num mercado neoliberal globalizado e aterrorizado pelos "estranhos à porta". Portanto, é nas fronteiras que são negociadas as questões da sobrevivência e as direções que as massas migrantes irão tomar.

BIBLIOGRAFIA

Aires Magalhães, L. F., & Baeninger, R. (2016). Imigração haitiana no Brasil e remessas para o Haiti. Em R. Baeninger, R. Peres, D. Fernandes, S. A. Silva, G. d. Assis, M. d. Castro, & N. P. (orgs.), *migração haitina no Brasil* (pp. 229-252). Jundiaí: Pacco Editorial.

Assis, G. d., & Magalhaes, L. F. (2016). Migrantes indesejados? A "diáspora" haitiana no Brasil e os desafios à politica migratória brasileira. Em S. A. Silva, & G. O. (Orgs.), *Em busca do Eldorado: o Brasil no contexto das imigrações nacionais e internacionais* (pp. 209-252). Manaus: EDUA.

Azevedo, M. (2016). Apresentação. Em R. Baeninger, R. Peres, D. Fernades, S. A. Silva, Gláucia de Oliveira Assis, & M. d. (organizadires), *Imigração Haitiana no Brasil* (pp. 9-10). Jundiaí: Paco Editorial.

Baeninger, R. (2016). Migração transnacional: elementos teóricos para o debate. Em R. P. Rosana Baeninger, G. d. Assis, M. d. Castro, & M. P. (orgs.), *Imigração Haitiana no Brasil* (pp. 13-44). Jundiaí: Paco Editorial.

Balandier, G. (1993). A Noção de Situação Colonial. *Cadernos de Campo, 3*, 107-131. doi:http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v3i3p107-131

Bauman, Z. (2017). *Estranhos à nossa porta.* Rio de Janeiro: Zahar.

Cavalcanti, L., Oliveira, A. T., & Tonhati, T. (2017). *A Inserção dos imigrantes no mercado de trabalho brasileiro : relatório anual 2017. Série Migrações.* Brasilia: Observatório das Migrações Internacionais ; Ministério do trabalho. Conselho Nacional de Imigraçlão; Coordenação Nacional de Imigração. Acesso em 12 de dezembro de 2017, disponível em http://obmigra.mte.gov.br/index.php/relatorio-anual

Comaroff, J. C. (Julho de 2001). Naturalizando a nação: Estrangeiros, apolacipse e o Estado Pós-colonial. *Horizontes Antropológicos*(ano 7), 57-106.

Couto, K. (2016). Do caribe para a Amazônia: a imigração fomentando a conexão entre as duas regiões. Em S. A. (org.), *Em busca do Eldorado: o Brasil no contexto das migrações nacionais e internacinais* (pp. 153-180). Manaus: EDUA.

Dutra, C. F. (2016). *Alé, do Haiti: uma analise da imigração haitina para o Brasil.* Rio de Janeiro: Lumen Juris.

Freitas, P. T. (2016). A prespectiva dos "domínios de agências" na análise dos processos de promoção da cidadania local dos novos migrantes internacionais: a estrutura teórica-analítica da pesquisa. Em R. Baeninger, R. Peres, D. Fernandes, S. A. Silva, G. d. Assis, M. d. Castro, & M. P. (Orgs.), *Imigração Haitiana no Brasil* (pp. 430-450). Jundiaí: Pacco Editorial.

Maia, A. A. (agosto de 2015). O Pós- colonial a partir de Stuart Hall, Ella Shohat e Chinua Achebe. *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos dadiáspora africana*, 9-35. Acesso em 27 de dezembro de 2017, disponível em https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/viewFile/102432/100752

Mamed, L., & Lima, E. O. (2016). Movimento de trabalhadores haitianos para o Brasil nos últimos cinco anos: a rota de acesso pela Amzônia Sul Ocidental e o acampamento público de imigrantes do Acre . Em R. Baeninger, R. Peres, D. Fernades, S. A. Silva, G. d. Assis, M. d. Castro, & M. P. (Orgs.), *Imigração Haitiana no Brasil* (pp. 133-172). Jundiaí: Pacco Editorial.

Maroni da Silva, P. K. (2016). O visto humanitário como política migratória: o caso da imigração haitiana com destino ao Brasil. Em R. Baeninger, R. Peres, S. A. Duval Fernandes, G. d. Assis, M. d. Castro, & M. P. (Orgs), *Imigração Haitina no Brasil* (pp. 288-317). Jundiaí: Pacco Editorial.

Mejía, M. R., & Simon, R. (2015). *Sonhos que mobilizam o imigrante haitiano: biografia de Renel Simon*. Lajeado: Univantes.

Pardo, C. L. (2009). *Pós-colonialismo e o contexto brasileiro: Haroldo de Campos, um tradutor pós-colonial?* São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Patarra, N. L. (Jul/set de 2005). Migrações internacionais de e para o Brasil conteporâneo: volumes, fluxos significados e políticas. *São Paulo em Prespectiva, 19*(3), 23-33. Acesso em 27 de dezembro de 2017, disponível em http://www.scielo.br/pdf/spp/v19n3/v19n3a02.pdf

Rial, C. (2016). Do "Fica Robinho" ao "Vai Neymar" - Notas sobre os estudos de futebol e de migração. Em S. A. (Org.), *Em busca do Eldorado: o Brasil no contexto das migrações nacionais e internacionais* (pp. 23-42). Manaus: EDUA.

Sayad, A. (1998). *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: EDUSP.

Silva, J. C., & Jubilut, L. L. (2015). A recente migração haitiana para o Brasil e o visto humanitário. Em G. Redin, & L. A. (coord.), *Imigrantes no Berasil: proteção dos Direitos Humanos e prespectivas Político-jurídicas* (pp. 33-54). Curitiba: Juruá.

Stuart., H. (2003). *Da diáspora identidade e mediações culturais.* Belo Horizonte: Editora UFMG; Representação da Unesco no Brasil.

Vieira, C. J. (2016). Catástrofe ambiental e migração internacional: a perspectiva dos imigrantes haitianos na cidade de São Paulo. Em R. Baeninger, R. Peres, Duval Fernandes, S. A. Silva, G. d. Assis, M. d. Castro, & M. P. (Orgs.), *Imigração hiatina no Brasil* (pp. 577-608). Jundiaí: Pacco Editorial.

Villen, P. (2016). Periféricos na periferia. Em R. Baeninger, R. Peres, D. Fernandes, S. A. Siulva, G. d. Assis, M. d. Castro, & M. P. (orgs.), *Imigração Haitiana no Brasil* (pp. 47-64). Judiaí: Pacco Editorial.

Xavier, M. A. (2007). Cartografia do iigrante nos trânsitos entre lugares e o dizer. Em D. F. (org), *Cartografia da imigração: interculturalidade e Políticas Públicas* (pp. 139-162). Porto Alegre: UFRGS.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 162. Spirituality and Health: Epistemologies of Healing and the Ethnographic Encounter

SOBRE ECTOPLASMAS E PARA CIRURGIAS: A ASSISTÊNCIA TERAPÊUTICA ENVOLVENDO ESPÍRITOS E CIENTISTAS

Gustavo Ruiz Chiesa
Universidade Federal do Pampa

Resumo

A presente comunicação tem como objetivo apresentar as atividades desenvolvidas na ECTOLAB, uma instituição criada por um grupo de médicos, psicólogos, engenheiros, biólogos e neurocientistas interessados em praticar e investigar as chamadas "cirurgias espirituais" ou "paracirurgias" e a relação destas com uma substância de origem semimaterial denominada "ectoplasma". A finalidade da instituição é compreender, mensurar e identificar, através de uma metodologia científica, o ectoplasma e os efeitos que ele provoca nos organismos vivos e no ambiente. Para isso, a instituição dispõe atualmente de três espaços físicos que apresentam finalidades práticas distintas. O primeiro espaço é o laboratório de pesquisa onde se realizam investigações em torno dos supostos doadores de ectoplasma ou "ectoplastas". O segundo espaço é um grande salão onde ocorre uma dinâmica voltada para a assistência terapêutica a "consciências intrafísicas" (vivos) e "extrafísicas" (mortos) que sofrem de alguma enfermidade ou transtorno físico, emocional, mental e/ou energético. Finalmente, o terceiro espaço consistirá em um ambiente de pesquisa e análise das percepções anotadas em todas as dinâmicas, comparando-as entre si e, também, com os pedidos de paracirurgia recebidos diariamente através do site da ECTOLAB. Pretendo apresentar brevemente esses ambientes e atividades, procurando compreender a conexão que estabelecem entre ciência e terapêutica, saúde e espiritualidade.

Palavras-chave: Saúde; Espiritualidade; Ciência; Conscienciologia; Ectoplasma.

BREVE RELATO DE UMA PARACIRURGIA

Foz do Iguaçu, outono de 2012. Uma forte e insistente crise de labirinte não solucionada pelos médicos fez com que a psicóloga Andréa Lindner realizasse uma "paracirurgia". Há dois meses convivia diariamente com enjoos, tonturas e intensas dores de cabeça que afetavam seu humor, seu rendimento profissional e seu sono. Procurou médicos de diferentes especialidades, otorrinos, psiquiatras, tomou diferentes medicamentos que, em alguns casos, produziam uma melhora momentânea às custas, todavia, de graves efeitos colaterais como o aumento da já acentuada sensibilidade e

instabilidade emocional. Andréa resolve, então, conversar com o médico Hernande Leite sobre as sensações que vinha sentindo e este sugere que ela participe de uma atividade de assistência terapêutica voltada para curas espirituais ou "extrafísicas". Tal prática ocorreria à distância, ou seja, Andréa receberia em sua própria casa, deitada em sua cama, o tratamento coordenado por uma equipe espiritual de (para)médicos e (para) cirurgiões. No dia e horário adequado ela deveria permanecer deitada (ou recostada em uma poltrona) e relaxada, por duas horas e meia, em um ambiente isolado e tranquilo.

No horário combinado, Andréa caminha, com dificuldade, em direção ao seu quarto. Ela percebe que as sensações de tontura e enjoo aumentaram. Sozinha, precisa se apoiar na parede e chega a derrubar alguns objetos que estavam no corredor. Consegue finalmente deitar em sua cama, procurando relaxar e entrar num "estado de passividade". Cerca de 20 ou 30 minutos após o início do tratamento, Andréa começa a perceber um "processo de energização" em sua cabeça. De maneira "passiva" e "natural", ela absorve essas energias e percebe a presença de uma mão no centro de sua testa. Ela estava de olhos fechados e descreve uma sensação semelhante a aproximação de uma pessoa, sentindo o calor de alguém que está muito próximo ao seu corpo. Era como se alguém estivesse em pé, ao lado de sua cama, e colocasse as mãos sobre sua testa. Tal sensação lhe trouxe tranquilidade e alterou o padrão de seus pensamentos. Ela começou a pensar de uma maneira mais linear e serena, menos confusa e agitada, algo incomum nos últimos meses devido às crises de labirinte, e ouviu a seguinte recomendação: "observe, grave, perceba esse padrão de pensamento; perceba como é pensar de uma maneira limpa, sem ruídos". Após esse processo de energização na cabeça, Andréa adormece e desperta, cerca de 30 minutos depois, mantendo o estado de tranquilidade, mas sem sentir a energização que havia sentido há pouco. Sem saber se o tratamento já havia terminado ela resolve continuar deitada, procurando relaxar, e imediatamente começa a sentir o mesmo processo de energização, mas agora a "mão invisível" exteriorizava energias para o seu coração. A absorção de tais energias também lhe trouxe serenidade e tranquilidade banhadas, dessa vez, por um alto grau de afetividade, repercutindo positivamente em seu estado emocional, bastante abalado pelas crises e dores constantes. "Era como se alguém estivesse me cuidando, me amparando, me abraçando, carinhosa e afetuosamente", afirma Andréa. De maneira gradativa a "exteriorização energética" diminuiu até cessar por completo. Andréa adormece mais uma vez. No dia seguinte, ao acordar, ela percebe que as tonturas que lhe atormentavam por dois meses haviam desaparecido completamente. A angústia, a fragilidade e o mal-estar físico e emocional haviam passado. Uma enorme sensação de gratidão, em especial por aqueles "seres" que haviam trabalhado na noite anterior em seu auxílio, contagiou o seu íntimo. Ela teve um final de semana tranquilo e sereno e as crises, passados dois anos desse tratamento, nunca mais voltaram.

Como resultado dessa experiência, Andréa relata não só essa sensação de acolhimento afetivo e profundo bem-estar emocional, mas também uma sensação de "realinhamento cognitivo", como se sua mente voltasse ao estado de equilíbrio, anterior à crise de labirintite. Mas afinal, o que aconteceu com o corpo de Andréa durante o tratamento realizado? Ou antes, o que acontecia com o seu corpo (e a sua mente) durante as intensas crises de labirintite? Para responder a essas e outras questões precisaremos saber um pouco mais a respeito das atividades realizadas pela Associação Internacional de Pesquisa Laboratorial em Ectoplasmia e Paracirurgia ou, simplesmente, ECTOLAB.

Fundada em 14 de julho de 2013 por um grupo de médicos, psicólogos, engenheiros, biólogos e neurocientistas interessados em investigar as chamadas "paracirurgias" (ou "cirurgias invisíveis") e a sua relação com o "ectoplasma", a ECTOLAB tem como objetivo produzir um conhecimento e uma abordagem técnica acerca dos fenômenos da paracirurgia e da ectoplasmia, desenvolvendo uma instrumentação e uma metodologia que auxiliem na análise e na compreensão da (para)fisiologia do doador de ectoplasma (ou ectoplasta) e, principalmente, que favoreçam na otimização do trabalho de assistência terapêutica às consciências ("intrafísicas" e "extrafísicas") mais necessitadas.

A ECTOLAB foi idealizada pelo médico Hernande Leite, natural de Aracaju, que estabeleceu sua carreira médica na cidade de São Paulo e há pouco mais de 10 anos mudou-se para Foz do Iguaçu no intuito de aprofundar suas pesquisas em torno do "parapsiquismo" e da "assistência multidimensional". A escolha por essa cidade não se deve ao acaso. Alguns anos antes, precisamente em 1995, o médico Waldo Vieira escolhe Foz do Iguaçu para sediar o Centro de Altos Estudos da Conscienciologia (CEAEC), um ambiente destinado a congregar pessoas interessadas em conhecer e pesquisar assuntos ligados a "consciência" (self, ego, espírito, mente…), "experiências fora do corpo" ("projeção astral"), "bioenergias" ("fluido vital", "prana", "chi"…), "multidimensionalidade" (múltiplas dimensões, múltiplos corpos), "multiexistencialidade" (múltiplas vidas) e etc. Localizado em um bairro com extensa área verde e relativamente afastado da região central da cidade, o *campus* CEAEC dispõe de uma biblioteca com um grande e variado acervo, salas de estudos, de pesquisas, auditórios, refeitório, alojamento para visitantes e "laboratórios de autopesquisa" que consistem em pequenas salas isoladas onde o pesquisador poderá, no tempo em que ali permanecer, não só refletir, mas principalmente "autoexperimentar" os temas que lhe interessarem. Existem, por exemplo, laboratórios de "retrocognição" (onde o objetivo é "mergulhar" em suas vidas passadas), de "estado vibracional" (que visa conhecer e ampliar o domínio energético do próprio corpo), de "técnicas projetivas" (que visa favorecer a saída consciente do corpo físico), entre outros. A ideia básica é que o pesquisador não apenas conheça teoricamente os temas de seu interesse,

mas que também possa vivenciá-los, experimentá-los, praticá-los em ambientes preparados para isso. É nesse contexto de pesquisas e interesses que Hernande, engajado nas atividades daquele grupo de pessoas, resolve aprofundar suas reflexões e experimentações em torno das ideias de saúde, cura, bem-estar e equilíbrio físico, mental, emocional e espiritual, e conceber a ECTOLAB, cujo foco será o entendimento do "ectoplasma" e seus possíveis usos terapêuticos e assistenciais.

A DINÂMICA INTERASSISTENCIAL DA PARACIRURGIA

Um grupo de pessoas trajando roupas brancas trabalha na preparação de um salão organizando a disposição de uma série de cadeiras de modo a formar algo semelhante a duas circunferências ou, mais exatamente, duas elipses concêntricas, cada uma composta de doze cadeiras. Ao redor dessa circunferência, alguns colchonetes são colocados para aqueles que preferem permanecer deitados durante a atividade que está prestes a se iniciar. Trata-se da Dinâmica Interassistencial da Paracirurgia promovida, semanalmente, pela ECTOLAB. Em média, cerca de 50 pessoas, entre voluntários dessa instituição e visitantes ocasionais, participam dessa atividade que ocorre sempre às sextas-feiras, a partir das 19 horas, em um salão localizado próximo à sede da instituição. Antes de acessarem o interior do salão os visitantes passam por uma rápida apresentação realizada por um dos integrantes da instituição, esclarecendo sobre o funcionamento da dinâmica. São oferecidos agasalhos e cobertores àqueles que se incomodam com a baixa temperatura do ambiente (em torno de 18°C), necessária, segundo afirmam, para estimular a produção das energias. Ao entrarem no frio e escuro salão (pois a pouca luminosidade também supostamente facilitaria essa produção) os visitantes poderão escolher entre sentar na segunda fileira de cadeiras ou deitar nos colchonetes. Em ambos os casos, seu papel consistirá em doar energias aos que ali se encontram de modo a auxiliar na sustentação do "campo energético" instaurado naquele ambiente.

Sob o comando de um dos "energizadores" (voluntários mais experientes, responsáveis por doar suas energias de maneira mais ostensiva), a dinâmica se inicia com um trabalho de "mobilização energética", primeiramente através de uma técnica chamada "estado vibracional"3, em seguida, por meio da exteriorização das energias para todo o ambiente e, finalmente, pela assimilação dessas energias de modo a instaurar um "campo energético" que assegure a plena realização dessa atividade assistencial. De todos os personagens que compõem a cena "intrafísica" (e não nos esqueçamos dos seres extrafísicos que estão o tempo todo presente assistindo ou sendo assistidos), os protagonistas são aqueles que se dirigem, um após o outro, a cada nove minutos, para o centro da circunferência (enquanto todos os demais permanecem sentados e em silêncio), no intuito de que as consciências

extrafísicas se “acoplem” (numa espécie de transe ou “descoincidência dos corpos”, mas sem perder a lucidez) e utilizem o corpo psíquico e enérgico daquela pessoa como uma espécie de “molde energético” para a realização da paracirurgia. O procedimento se dá, portanto, em um nível puramente energético ou espiritual. Com o amparo de uma equipe extrafísica de médicos (ou melhor, de “paramédicos”) e outros especialistas ligados à ECTOLAB, durante o período do chamado “acoplamento”, os voluntários doarão suas energias àqueles que solicitaram assistência espiritual através do site da ECTOLAB. Os assistidos, conforme a situação descrita no início deste ensaio, não são levados ao salão onde ocorre a dinâmica, mas, ao contrário, devem permanecer em suas casas pois serão auxiliados à distância pelas equipes intrafísica e extrafísica da ECTOLAB. Na realidade, parte da equipe extrafísica se dirigirá ao local onde se encontra a pessoa que solicitou a assistência e realizará o atendimento energético em domicílio utilizando o ectoplasma doado, naquele exato momento, pelos participantes da dinâmica.

Os voluntários que participam da dinâmica devem, portanto, ir até o salão unicamente com a intenção de doar e assistir, e não de ser assistido, o que torna aquele ambiente “um campo de energia otimizado”. Tal campo servirá de matéria-prima para a equipe extrafísica realizar as paracirurgias, nos “vivos” ou nos “mortos”, atuando energeticamente em seus corpos energéticos e/ou espirituais. No transcorrer da dinâmica, entre um e outro “acoplamento”, é dado um intervalo de um minuto para que todos os presentes anotem, em pranchetas dadas na entrada do salão, as percepções (ou, mais exatamente, “parapercepções”) que tiveram durante aqueles nove minutos em que determinada pessoa permaneceu sentada no centro da circunferência. No momento em que alguém está no centro, os voluntários responsáveis diretamente pela “energização” podem, se sentirem necessidade, caminhar em sua direção para energizá-la (algo semelhante a um passe mediúnico, mas com as mãos paradas em determinados pontos do corpo, normalmente em locais que correspondem aos chacras). Após a passagem da última pessoa pelo centro da circunferência, um dos voluntários comanda o trabalho de “desassimilação energética”, semelhante ao realizado no início da atividade, realizando uma espécie de “limpeza fluídica” das possíveis “energias maléficas” que tenham sido trazidas e permaneceram contaminando o ambiente.

Tem-se início, então, ao debate em torno das percepções anotadas durante a dinâmica. Esse talvez seja, especialmente para os visitantes e “marinheiros de primeira viagem”, o ponto alto de toda a atividade. As inúmeras coincidências entre as percepções é algo realmente impressionante. Cenas de acidentes, desastres, cirurgias, órgãos ou partes do corpo humano, procedimentos clínicos, pessoas com transtornos mentais, muitas vezes descritos com riqueza de detalhes (contendo datas, endereços, nomes, características físicas...) chamam a atenção, sobretudo quando essas descrições são percebidas e anotadas,

ao mesmo tempo, por várias pessoas, localizadas em pontos distantes do salão. Mesmo que as percepções sejam coincidentes, o modo como cada um percebe o ambiente pode variar. Assim, enquanto a maioria das pessoas visualiza imagens ou *flashs* de uma cena acontecendo, outros percebem recortes ou fragmentos (uma espécie de fotografia) daquela situação, ou apenas "ouvem" alguém descrevendo uma cena ou uma determinada enfermidade, ou ainda, sentem repercussões físicas em seu próprio corpo indicando em qual região ou órgão a paracirurgia foi realizada. Por exemplo, se a pessoa assistida está com um problema hepático, provavelmente o doador de energias (ou ectoplasma) sentirá alguma repercussão em seu fígado, demonstrando haver alguma relação de correspondência entre os órgãos físicos e extrafísicos. Essas percepções serão coletadas e arquivadas para serem posteriormente analisadas pelos pesquisadores da ECTOLAB.

Na pesquisa sobre essas percepções ocorre, primeiramente, a compilação de todos os pedidos de paracirurgia realizados na última semana através do *site* da ECTOLAB. Nessa catalogação uma série de dados serão analisados, comparados e separados por motivações (dos pedidos) e especialidades médicas (incluindo não só áreas tradicionais da medicina como, por exemplo, oncologia, mas também transtornos psíquicos, parapsíquicos ou extrafísicos como o chamado "assédio extrafísico" ou "obsessão"). O pesquisador cotejará os pedidos com as percepções anotadas durante a dinâmica, aproximando o que se entende como dados "objetivos" e separando das variáveis "subjetivas". Assim, quanto mais informações e contextualizações a percepção oferecer, mais objetivo será o dado apresentado. Dizer que uma "consciência extrafísica" foi assistida é uma informação subjetiva que se tornará objetiva quando sabemos, por exemplo, através da percepção de uma ou mais pessoas, que essa "consciência extrafísica" era uma mulher, loira, de 35 anos, chamada Helena, que morreu em um acidente automobilístico. Um dado também poderá se tornar objetivo a partir do somatório de diferentes percepções a princípio subjetivas. Como exemplo temos o caso das pessoas que visualizaram o naufrágio, onde duas delas perceberam botes salva-vidas e outra teve, ao mesmo tempo e sem ter acesso às informações das demais pessoas, a sensação de afogamento. Tais percepções, somadas, podem compor um dado objetivo. Doenças físicas, de maneira geral, são sempre tratadas como informações objetivas. E a ideia dos pesquisadores é estabelecer, a partir desses casos, um padrão de marcação ou definição sobre o que é um dado subjetivo e o que é um dado objetivo. Tais dados serão aproximados e formarão uma planilha, uma lista, com todas essas percepções visando encontrar as coincidências. Na palavra dos pesquisadores, os dados objetivos podem, portanto, ser "coincidentes" quando há uma comparação intersubjetiva, ou seja, entre percepções de um mesmo "campo de energias" e, posteriormente, "confirmados", quando cotejados com os pedidos de paracirurgia e/ou com outras informações advindas, por exemplo, de noticiários da última semana

e da semana seguinte, jornais, revistas, internet, relatos posteriores das pessoas que se submeteram à paracirurgia, e informações fornecidas pelos próprios participantes no debate realizado após a dinâmica. Como dissemos, o cotejamento e a análise dos pedidos e percepções formarão planilhas que, ao final do processo, resultarão em gráficos com as doenças percebidas, com as coincidências e também com a comparação entre a produção de ectoplasma (percebida através de uma série de sensações das quais falaremos a seguir) em cada "campo energético" e as percepções daquele mesmo campo. No decorrer das pesquisas, analisando as estatísticas foi constatada uma coincidência entre o aumento das "parapercepções" e o aumento dos relatos relacionados às sensações de ectoplasmia. A hipótese dos pesquisadores é que a ectoplasmia (o ato de produzir ectoplasma) deixaria a dinâmica e o seu campo energético mais denso, tornando o ambiente mais "físico" e "visível", o que de alguma forma auxiliaria nas percepções dos fenômenos extrafísicos ocorridos naquele momento. Apesar de todo o trabalho analítico e estatístico, os pesquisadores são unânimes em dizer que o objetivo central de todas atividades desenvolvidas pela ECTOLAB, em especial da dinâmica, é a assistência. Nesse sentido, as pesquisas visam, sobretudo qualificar esse trabalho assistencial procurando compreender melhor as capacidades parapsíquicas de seus participantes (especialmente a clarividência e a clariaudiência) e o ectoplasma porque estes são, segundo afirmam, respectivamente o "instrumento de trabalho" e a "matéria-prima" da técnica da paracirurgia.

QUANDO O ECTOPLASMA CHEGA AO LABORATÓRIO

No final do ano de 2013, a ECTOLAB inaugura o laboratório de pesquisas sobre o ectoplasma propondo investigar sua origem e composição, sua forma de manifestação e seus possíveis efeitos fisiológicos e ambientais. Coordenado por uma equipe voluntária de médicos, neurocientistas e engenheiros eletrônicos, o espaço foi construído ao redor de uma área verde (um pequeno bosque pois, tem-se a ideia de que as plantas estimulam a produção de energias), e projetado de acordo com os critérios exigidos pela ciência "convencional", contando com uma "sala de controle" (onde ficam os "observadores") e uma "sala de experimentos" (onde ficam os "observados" que, em alguns momentos, podem ser os próprios "observadores" na condição de "cobaia"), ambas preparadas com uma "tinta condutiva" que reduz a incidência de contaminação por ondas eletromagnéticas, blindando o ambiente interno. Além disso, foi instalada uma fonte de água corrente dentro da sala de experimentos no intuito de umidificar o ambiente (algo que supostamente também favorece a produção de ectoplasma) e funcionar como uma espécie de "aterramento energético" (visto que a água corrente auxilia na limpeza e circulação de energias). Nesta sala, o ectoplasta, objeto das investigações, deverá

exteriorizar suas energias e permanecer sentado durante 30 minutos em uma confortável poltrona colocada sobre uma balança de alta precisão. Durante o experimento, além de ter sua massa corporal mensurada por essa balança, ele também terá suas atividades cerebral e cardíaca analisadas, respectivamente, através de um eletroencefalograma (EEG) e um eletrocardiograma (ECG), sua temperatura medida por um sensor colocado em seu pulso, e sua imagem registrada em três câmeras infravermelho e uma em alta definição. Outros sensores que detectam a temperatura e a umidade do ambiente, bem como as variações do campo eletromagnético durante o processo de exteriorização de energias também foram instalados na sala. Tais sensores, incluindo o EEG, o ECG e as câmeras, estarão conectados aos computadores localizados na sala de controle monitorada pelos pesquisadores que acompanharão o experimento. A ideia fundamental é tentar compreender melhor o ectoplasma procurando descobrir se essa substância produz alguma alteração ou "afeta" alguma dessas variáveis mensuradas e, em caso afirmativo, perceber se há alguma variação entre seus diferentes doadores. Tais experimentos são realizados uma vez por semana, às quartas-feiras, normalmente com um ectoplasta que participa regularmente da dinâmica, às sextas-feiras. Como já dissemos, ao final de cada dinâmica, um debate será realizado em torno das sensações e percepções anotadas por todos que ali se encontram. Tais percepções individuais serão registradas em planilhas e posteriormente analisadas pelos pesquisadores, que produzirão gráficos com medições da "performance" de cada participante. Aqueles que relatarem sensações associadas à "presença" e doação do ectoplasma (tais como coceira no ouvido, lacrimejamento, bocejo, tosse, bolo na garganta, entre outras já mencionadas) serão convidados a participar do experimento laboratorial.

Antes de iniciar o experimento, o ectoplasta deverá assinar um termo de concordância com a pesquisa e responder um breve questionário sobre seus dados fisiológicos e psicológicos (relacionados, por exemplo, a quaisquer problemas de saúde física e/ou psíquica que o sujeito apresente ou tenha apresentado em algum momento de sua vida), e também com perguntas ligadas à sua dimensão parapsíquica e energética ("Você já identificou sinais energéticos parapsíquicos pessoais associados à liberação de ectoplasmia? Quais?"; Você já identificou sinais energéticos parapsíquicos pessoais associados à conexão com amparadores [espirituais]? Quais?"; "Você já identificou algum outro sinal ou sinais energéticos parapsíquicos pessoais que considera importantes? Quais?"). Outras informações adicionais sobre o atual estado do ectoplasta também são solicitadas, tais como: "Você dormiu por quantas horas de ontem para hoje?"; "Sente-se descansado?"; Sente-se bem de saúde?"; "Você ingeriu bebida alcóolica ontem?"; Você tomou algum medicamento hoje ou ontem?". "Você comeu alguma coisa antes de vir ao laboratório?"; "Na sua opinião aconteceu alguma intercorrência que pode afetar seu desempenho energético no experimento?".

Respondido o questionário, o ectoplasta seguirá sozinho para a sala de experimentos onde terá sua "performance" avaliada. A sala é fria, silenciosa e totalmente escura. Mantendo uma postura relaxada, e com a poltrona recostada, o ectoplasta deverá permanecer imóvel (pois o EEG é extremamente sensível a qualquer movimento), de olhos fechados e com a respiração tranquila. Nos primeiros cinco minutos ele deverá apenas relaxar, sem realizar qualquer exercício ou "manobra energética". Trata-se, de acordo com o protocolo elaborado pelos pesquisadores, do "registro basal das variáveis fisiológicas e ambientais". Após essa etapa preliminar tem-se início, então, ao experimento propriamente dito. Nesse momento, que durará 20 minutos, o ectoplasta deverá voluntariamente exteriorizar suas energias de uma maneira intensa, com a finalidade de liberar ectoplasma, e ficar atento aos sinais energéticos (ou "sinaléticas") que indiquem a liberação de ectoplasma ou alguma "manifestação parapsíquica" (uma clarividência, por exemplo). A cada sensação que indique a liberação intensa do ectoplasma o sujeito deverá registrar essa percepção pressionando uma única vez um botão localizado sob sua mão direita. Caso o ectoplasta tenha alguma percepção parapsíquica (visualizando, por exemplo, a presença de alguma entidade espiritual ou "consciência extrafísica"), ele deverá pressionar o mesmo botão duas vezes seguidas. Tais marcações, no entanto, deverão ser feitas apenas ao final de cada sensação ou percepção justamente para que os pesquisadores possam ter um controle das variáveis analisadas durante essas ocorrências. A ideia é saber se no momento preciso de intensificação da exteriorização do ectoplasma (ou de uma percepção parapsíquica) ocorre alguma alteração significativa no corpo e, em especial, no cérebro do ectoplasta. Trata-se de uma metodologia análoga ao chamado exame do "potencial evocado", bastante comum em procedimentos médicos e neurológicos, onde certos aparelhos (eletrodos) conectados ao corpo do paciente provocam determinados estímulos (que podem ser visuais, auditivos, motores, cognitivos etc.) que produzem uma resposta cerebral específica. Essa resposta será captada, traduzida em gráficos e posteriormente analisada e comparada pelos pesquisadores. Porém, no caso em questão, o estímulo não será provocado por um fator externo, e sim pelo próprio corpo do "paciente" responsável pela produção e exteriorização do ectoplasma. Passados esses 20 minutos, o ectoplasta deverá novamente relaxar seu corpo durante cinco minutos, mantendo ainda seus olhos fechados, seu corpo imóvel e sua respiração tranquila, sem executar qualquer "manobra energética" que acarrete, por exemplo, em uma nova exteriorização de ectoplasma. Finalmente, encerrado o experimento, ele deverá responder as seguintes questões: "Com referência às marcações de ectoplasmia, que sensações você percebeu? Faça um breve relato das marcações que lembrar"; "Com referência às marcações de parapsiquismo, que sensações você percebeu? Faça um breve relato das marcações que lembrar"; "Você gostaria de comentar algo sobre o experimento? Alguma outra percepção interessante? Alguma ideia ou sugestão?".

Para coletar tais marcações e variações os pesquisadores da ECTOLAB desenvolveram um ambiente de análise gráfica responsável por registrar todas as informações em questão (i.e., temperatura, umidade, massa corporal, ondas cerebrais, atividade cardíaca). Trata-se da primeira pesquisa realizada no laboratório e que, durante o período em que permaneci acompanhando suas atividades, ainda estava sendo devidamente estruturada ou protocolada. Nesse período, até então, nenhuma variação significativa havia sido percebida pelos pesquisadores.

Acompanhei de perto os experimentos realizados com cinco sujeitos e logo de início pude constatar que uma das maiores dificuldades em "trazer" o ectoplasma para laboratório consiste justamente em *controlar quem o produz*. Por exemplo, todas as vezes que um dos ectoplastas analisados marcava (pressionando o botão uma ou duas vezes) a percepção de ectoplasmia ou de algum outro fenômeno parapsíquico o gráfico relacionado ao EEG (acoplado em sua cabeça) variava consideravelmente, o que em princípio indicaria uma possível correlação entre aquela percepção e a atividade cerebral, se não fosse pelo fato dele se mexer na poltrona toda a vez que percebia algo (daí a importância da imobilidade durante todo o experimento). Assim, perde-se a capacidade de registrar o fenômeno isoladamente. O próprio ectoplasta relatou ter bocejado muitas vezes o que também atrapalha a medição sem "ruídos", mesmo sendo esse (o bocejo) um dos sinais (ou sintomas) típicos da produção de ectoplasma. Outra ectoplasta afirmou ter perdido a lucidez e, portanto, o domínio sobre o próprio corpo, durante o experimento, entrando numa espécie de "túnel", com várias visões distintas, mas sem apresentar qualquer lembrança dessas percepções após retornar à consciência. Tal relato, afirmam os pesquisadores, aponta para a dificuldade em produzir e registrar um fenômeno dessa natureza (fluida, instável e subjetiva) em um ambiente laboratorial. São experiências extremamente subjetivas que exigem um grau de concentração e relaxamento muitas vezes difícil de ser alcançado. Tal instabilidade dificulta a análise do experimento porque atrelada à dimensão energética (objeto da investigação) existem outras variáveis de ordem física, mental, emocional e ambiental que são, na visão dos pesquisadores, inseparáveis e afetam diretamente a produção do ectoplasma.

Um dos aspectos primordiais de todo o trabalho de pesquisa desenvolvido pela ECTOLAB é a assistência terapêutica. Mesmo num ambiente que procura "mimetizar" um laboratório "convencional" de investigações científicas, a assistência se faz presente, sobretudo em função da dimensão extrafísica, energética ou espiritual que preenche aquele lugar, tornando-o propício, ao mesmo tempo, para a pesquisa sobre o ectoplasma (e o ectoplasta) e para a assistência terapêutica através das paracirurgias, sob o auxílio da "equipe extrafísica" que ali se encontra. Nota-se, nesse sentido, que *não existe uma ambiguidade ou mesmo uma nítida separação entre "produzir ciência" e "fazer terapêutica"*, ao

contrário, apropria-se de uma linguagem científica com uma finalidade terapêutica. Como lembra Hernande Leite, o propósito do laboratório não é reproduzir os experimentos realizados no passado, cujo foco era, sobretudo, a comprovação dos chamados "fenômenos de materialização". O objetivo da ECTOLAB, afirma Hernande, "é a paracirurgia e a matéria-prima dela é o ectoplasma, com finalidade terapêutica, identificando o melhor ambiente que é a câmara de ectoplasmia [ou sala de experimentos]. Esse é o ambiente mais favorável para condensar energias e fazer assistência".

A ênfase, no entanto, no trabalho assistencial gera uma espécie de efeito colateral que de alguma maneira dificulta a atividade de pesquisa. Pois se o foco de todas as atividades é a assistência, independentemente do local em que ela ocorra, o ectoplasma mobilizado durante os experimentos laboratoriais será sempre direcionado (pelos amparadores extrafísicos e, também, pelo próprio ectoplasta) à assistência terapêutica e não à produção de um fenômeno que precisaria ser controlado, investigado e comprovado cientificamente. Dito de outra forma, se o conjunto de pensamentos, sentimentos e energias formado pelos membros ("intrafísicos" ou "extrafísicos") que compõem a ECTOLAB está invariavelmente voltado para a assistência terapêutica, logo, todo o ectoplasma – fruto, justamente, dos pensamentos, dos sentimentos e das energias de quem o produz – será canalizado para a atividade assistencial, mesmo que isso de algum modo "sacrifique" a pesquisa científica laboratorial. Assim, se para os pesquisadores da ECTOLAB não existe uma ambiguidade ou separação entre fazer ciência e terapêutica, existe, por outro lado, uma clara prevalência da segunda sobre a primeira, o que certamente afetará suas práticas e seus modos de engajamento com a ciência e o saber acadêmico. De fato, a ECTOLAB se apropria de um determinado modelo hegemônico de ciência (baseada nos experimentos e procedimentos laboratoriais) para em parte "descartá-lo" e produzir uma diferença. Tal como a ideia de "mimese" (Taussig, 1993) pode nos sugerir, o que parece estar em jogo aqui é precisamente um criativo processo de "cópia e alteração" que rejeita, nas palavras desses pesquisadores, o "academicismo infrutífero", "materialista", "estreito", "reduzido" e "limitado à dimensão intrafísica" ao mesmo tempo em que valoriza certa "estética" acadêmica ou científica percebida, por exemplo, através de seus laboratórios e protocolos de investigação, suas salas de aula, seu *campus* de estudos e pesquisas, suas bibliotecas, seus cursos, *workshops*, seminários e congressos. Todavia não há uma preocupação em receber a aceitação ou a legitimação da ciência acadêmica, tampouco em comprovar cientificamente os fenômenos experimentados. O interesse, afirma Eduardo Azevedo (engenheiro biomédico, neurocientista e um dos coordenadores do laboratório de ectoplasmia), "é estudar a ectoplasmia que nós já vivenciamos. Eu não tenho dúvida nenhuma. Acontece alguma coisa. Eu sinto. A pergunta é: que coisa é essa? É isso que eu quero saber".

Para saber que "coisa" é essa, e tentar controla-la e quantifica-la de alguma maneira, certos "mediadores" (Latour, 2012) serão acionados. O eletroencefalograma (EEG), o eletrocardiograma (ECG), os sensores de temperatura e umidade, as câmeras de vídeo e a balança de alta precisão funcionam como aparelhos ou "armadilhas" (Gell, 2001) que tentam "capturar" o ectoplasma. O problema é que não se sabe ao certo se ele pode ser capturado ou mensurado através dessas variáveis (temperatura, umidade, massa corporal atividade cerebral e cardíaca...). A grande dificuldade reside, portanto, na capacidade de enquadrar essa substância a partir das tecnologias e dos instrumentos oferecidos pela ciência "convencional". Tenta-se, por exemplo, utilizar o eletroencefalograma de maneira análoga ao modo como esse aparelho já é cientificamente utilizado para medir e obter informações a respeito do sono (em suas diferentes fases e variações). No entanto, apesar de podermos ler, capturar, traduzir e enquadrar o sono no modelo oferecido pela ciência, ainda não é possível fazer o mesmo com o ectoplasma. "Você não sabe muito bem o que fazer com os dados produzidos pelo EEG", diz Eduardo. Disso resulta a necessidade de se inventar novos aparelhos e ferramentas para observar um fenômeno que, apesar de toda a dificuldade em captura-lo, jamais terá sua existência colocada em questão. O esforço, portanto, é no sentido de tentar superar ou controlar o caráter fundamentalmente subjetivo e pessoal dessas sensações e percepções, baseadas nos relatos de quem as sentiu e as percebeu, a partir de aparelhos, instrumentos e tecnologias que "objetifiquem" ou "materializem" essas experiências pessoais, "silenciando" os sujeitos para que seus corpos (especialmente seus cérebros) possam "falar".

Assim, se as medições não informam, fazem-se novas. Se os aparelhos não servem, criam-se outros. Criam-se novos "mediadores". "Mas o ectoplasma existe, porque eu, você, todos nós o experimentamos", afirma Eduardo. O que (ainda) não existe são os instrumentos adequados que consigam identifica-lo com precisão. Ele parece escapar desses "aparelhos de captura". Primeiro, porque, apesar de vivido, sentido e experimentado, não se conhece objetivamente o fenômeno. Segundo, por sua natureza fluida, imaterial (ou semimaterial), sutil, instável e escorregadia, o que dificulta o seu controle. E terceiro, pela própria dificuldade em "ler" o ectoplasma nos gráficos e dados produzidos no laboratório. As medições variaram? Se a resposta for positiva, o que provocou tal variação? Como descobrir o que fez variar? Como saber se é mesmo o ectoplasma se apenas podemos senti-lo, sem entendermos exatamente o que ele é, nem sequer onde ele está? "Estamos aqui dentro do laboratório e pode ser que o ectoplasma, as materializações, e tudo o mais, esteja acontecendo ali do lado de fora", sugere Breno Pinheiro, um dos pesquisadores da ECTOLAB. O ectoplasma passa e os pesquisadores tentam seguir (mensurar, quantificar, codificar, congelar...) seus rastros. Ao que parece, o ectoplasma, assim como a vida, nunca se deixa controlar ou capturar. Ele é puro "rizoma" (Deleuze; Guattari, 1995), puro fluxo,

puro movimento. Se for capturado (pelos aparelhos inventados pela ciência convencional), ele provavelmente se transformará em outra "coisa", deixando de ser ectoplasma. Ele "congela", perde a vida. Vira talvez um "dado" ou mesmo um sintoma de alguma patologia já conhecida pela ciência. Sentir, entender e controlar, com uma finalidade terapêutica e assistencial, esse é o desafio de quem está à procura do ectoplasma.

A CURA PELA PARACIRURGIA

Relembremos do caso descrito no início deste ensaio. O que aconteceu com Andréa durante o tratamento realizado para curar a sua labirintite? E o que se passou com ela durante as dolorosas crises vivenciadas ao longo de dois meses? Para um dos coordenadores da ECTOLAB, as tonturas e vertigens causadas pela labirintite – ou as doenças de modo em geral – podem estar associadas ao parapsiquismo ou, mais exatamente, à dimensão extrafísica que nos envolve. Trata-se literalmente de uma realidade *extra*física, ou seja, de algo que está *além* do corpo físico, mas que é percebido por ele na medida em que o afeta fisicamente de alguma maneira. Casos de "assédio extrafísico", conhecido no meio espírita pelo nome de "obsessão", podem resultar em graves transtornos de ordem física, emocional e mental. A aproximação de determinadas "consciências extrafísicas" pode provocar reverberações no corpo físico, nos pensamentos e nos sentimentos de qualquer pessoa. Temos um corpo *vazado*, *poroso*, permanentemente *aberto* ou em processo de abertura, receptivo e *atento* ao ambiente e aos demais seres e entidades que nele habitam. Mesmo sem estar consciente, nosso corpo percebe e é afetado por tais seres e forças. O ambiente e as entidades que nele circulam *fazem* nosso corpo vibrar, tremer, tontear, eles *fazem* o corpo *fazer* coisas. Um corpo doente é, segundo essa concepção, um corpo "hipersensível" ao ambiente, um corpo que está demasiadamente aberto e receptivo às forças e energias que ali circulam. Tal estado de "excesso de abertura" gera confusão, gera vertigem, gera tontura. Um corpo doente é, portanto, um corpo desequilibrado física, emocional e energeticamente e a cura visa justamente reestabelecer esse equilíbrio perdido, controlando ou regulando (e não fechando completamente, pois não se trata de um "corpo fechado") as conexões deste corpo com o ambiente. Em um nível energético ou extrafísico, tais conexões do corpo humano com o ambiente se estabelecem justamente a partir dos "chacras", locais (ou "não-locais", no sentido físico do termo) onde Andréa sentiu a maior atuação por parte da "equipe extrafísica" durante o atendimento, especificamente nos chacras associados ao pensamento e às emoções. Os chacras são, desse modo, as pontes de contato entre os mundos intrafísico e extrafísico, e o bom ou o mau funcionamento de tais pontes implicará nos possíveis estados de saúde ou doença do organismo como um todo.

Evidentemente, cada corpo reage e é afetado pelo ambiente de uma determinada maneira. Uns são mais "abertos" e "passivos" do que outros. De toda forma, estar aberto e deixar-se afetar é uma condição fundamental tanto para doença quanto para cura. Em tais processos a passividade do corpo se contrapõe ao *caráter ativo do ambiente*, dos seres e das coisas. É o ambiente, enquanto agente (ou "actante"), que direta ou indiretamente proporcionará a doença, da mesma forma que reestabelecerá a saúde. A labirintite de Andréa pode estar relacionada às influências que seu corpo (incluindo aqui seus pensamentos e sentimentos) recebe do ambiente e dos seres extrafísicos, assim como a cura proporcionada pela paracirurgia dependeu de seu estado de relaxamento e passividade, de entrega e *confiança* na equipe extrafísica que lhe assistia. Inverte-se, desse modo, a tradicional relação entre sujeito e objeto. É o ambiente quem atua sobre um corpo que está ou precisa estar passivo para ser transformado. Nesse sentido, entende-se que as fronteiras entre ser e ambiente serão borradas, misturadas ou afrouxadas através desse corpo vazado ou poroso.

Ser/estar doente ou ser/estar saudável são formas distintas de ser/estar afetado, e a paracirurgia surge como uma prática que transforma o corpo doente em um corpo saudável na medida em que transforma, "educa" a percepção que aquela pessoa, aquele corpo, tem do ambiente. Ela passa a perceber o ambiente de outra maneira ("mais linear e equilibrada", "menos confusa e agitada"), com um novo corpo (agora sem "vertigens") e novos sentimentos (por exemplo, a gratidão pela equipe extrafísica que atendeu Andréa). Assim, *o processo de cura é um processo de transformação do ser* (onde novos modos de ser/estar e sentir estão em jogo; as tonturas param, os pensamentos e sentimentos se estabilizam), *do ambiente* (novos atores entram em cena como a equipe de "paramédicos") *e da percepção* que esse ser tem do ambiente (percebe-se o mundo de outra forma, com outros olhos, outras lentes). A saúde e a doença são também *processos de aprendizado*, de educação da atenção. Andréa reconhece certo caráter didático em toda a experiência que vivenciou. Com o término da crise, a labirintite a fez ver o mundo e as pessoas de outra forma, com mais paciência e tolerância, dando menos importância a certas coisas. O médico extrafísico que a atendeu disse, didaticamente, para ela prestar atenção naquele novo padrão de pensamento, linear, "limpo", sereno, como uma espécie de exemplo ou modelo para todas as situações de sua vida.

Ao narrar a experiência de Andréa para um colega antropólogo, este, sem hesitar, afirmou: "Isso é crença. Ela já compartilhava as ideias, os códigos e os valores daquele grupo e acreditou que ficaria curada. É a eficácia simbólica de Lévi-Strauss". Fiquei impressionado com a certeza e a tranquilidade na forma como ele "resolveu" a experiência narrada, perguntando-me mentalmente quem realmente era crente: Andréa ou o meu colega. Mas o fato é que essa explicação não me convenceu, ou melhor, não ganhou o meu

crédito, e tenho minhas dúvidas se o próprio Lévi-Strauss ficaria plenamente satisfeito com esse uso de seu conceito. De toda maneira, em uma abordagem estruturalista, a eficácia simbólica (e a consequente cura) corresponderia à organização estrutural de eventos caóticos, ao ordenamento do mundo (desordenado) dos afetos em um mundo mental, cognitivo, estruturado em um sistema de símbolos. E foi exatamente isso o que se passou com Andréa. Do caos e da vertigem provocados pela labirintite para a ordem e a linearidade de pensamentos e sentimentos proporcionados pela paracirurgia. No entanto, essa transformação ocorreu e se demonstrou eficaz não pela existência de um "consenso cultural" ou de um conjunto de premissas, crenças ou representações compartilhadas *a priori* por Andréa e pelos integrantes da ECTOLAB, mas sim em função do *comprometimento* criativo, performático e corporificado (*embodied*) nessa experiência. Trata-se, em suma, de uma "transformação fenomenológica no nível mais profundo do corpo" (Langdon, 2007, p. 11), uma performance encenada e conectada com os modos de compreensão e engajamento do sujeito no mundo (Aureliano, 2011, p. 61).

Destaquei, nos parágrafos anteriores, as palavras "confiança", "crédito" e "comprometimento" por uma razão específica. Tais expressões permitem, a meu ver, abordar a questão da crença de uma maneira mais arejada e pragmática, deixando de lado conceituações muito enrijecidas que a tratam, por exemplo, "como a aceitação individual de um conjunto de representações e ideias abstratas, um estado psicológico interior que tem precedência analítica sobre as práticas das pessoas e é mobilizado para explicá-las" (Pacheco, 2004, p. 163). No caso da paracirurgia, o estabelecimento de uma relação de confiança entre todos os envolvidos é o que permitirá à paciente *dar crédito* e *se comprometer* com o tratamento indicado. O comprometimento, de fato, será o elemento essencial dessa (e, acredito, de qualquer) abordagem terapêutica visto que estar receptivo(a), engajado(a), comprometido(a) e aberto(a), deixando-se afetar "passivamente" pelos seres e energias que atuam durante o tratamento, assume uma importância decisiva para a obtenção da cura ou, ao menos, para o alívio e a remissão dos sintomas de uma doença. Isso também explicaria, na visão dos pesquisadores da ECTOLAB, o porquê da paracirurgia "funcionar" positivamente em crianças, animais e plantas. Para eles, tais seres seriam naturalmente receptivos e afetados pelas energias do ambiente (e dos demais seres vivos) provavelmente porque não criaram (ou ainda não, no caso das crianças) barreiras culturais (advindas de crenças, preconceitos, pensamentos e sentimentos impeditivos) que bloqueiam o acesso à dimensão energética e extrafísica e, por consequência, que prejudicam a eficácia do tratamento.

Apesar de toda a disponibilidade e gentileza dos pesquisadores e voluntários da ECTOLAB, infelizmente eu não pude ter acesso a outros relatos de paracirurgia por uma (nem tão) "simples" questão de natureza energética. Segundo afirmam, deve-se ter um

"cuidado cirúrgico" (ou "paracirúrgico") não só para analisar os pedidos e depoimentos dos solicitantes da paracirurgia, mas também em relação aos próprios dados fornecidos pelos participantes durante a dinâmica. É preciso todo um cuidado especial para lidar com esse material, pois existe o grave risco de ser "contaminado" por ele. Esse material está conectado com outras coisas, outros seres, outros ambientes, que certamente lhe afetarão e poderão lhe contaminar e também contaminar o seu ambiente e as pessoas ao seu redor. Como se tais elementos (i.e., pedidos, relatos, depoimentos e percepções que envolvem a paracirurgia) fossem uma *extensão* daquela pessoa que solicita o tratamento paracirúrgico e tivessem a capacidade de agir sobre nós no momento em que os acessamos.

Logicamente, a possibilidade de se contaminar energeticamente não se limita ao trabalho relacionado à paracirurgia, mas, longe disso, é algo suscetível (e até bastante provável) de acontecer em qualquer atividade ou situação que envolva alguma forma de relação entre seres humanos. O fato de ser afetado pelo ambiente e demais seres não é tido, por si só, como algo negativo. Pelo contrário, tal capacidade, se bem equilibrada, é uma das principais fontes de conhecimento sobre o outro e sobre si mesmo. Ser afetado, nesse sentido, significa estar disponível, receptivo e aberto, disponível, portanto, para encarar e se deixar afetar pelas experiências que a vida proporciona.

Um dos elementos centrais que constitui as práticas e reflexões desenvolvidas na ECTOLAB é a ideia de autoexperimentação. Para o pesquisador interessado em estudar detalhadamente as repercussões vivenciadas na dinâmica e oriundas da exteriorização do ectoplasma é possível, por meio da autopesquisa e da autoexperimentação, abrir mão da figura do "médium" e fazer de si mesmo a "cobaia" de suas próprias investigações. Trata-se, seguindo esse argumento, da diferença entre aquele "sujeito" que faz pesquisa *com* o ectoplasma, na condição de ser, ele próprio, um ectoplasta (e, portanto, seu próprio "objeto") e aquele que faz pesquisa *sobre* o ectoplasma e seus doadores (os médiuns ectoplastas). Assim, os voluntários que participam da dinâmica e doam suas energias para a realização das paracirurgias são, antes de tudo, seus próprios pesquisadores, seus próprios objetos de estudo, seus próprios laboratórios. É o aprofundamento desse conhecimento sobre si mesmo que possibilitará, por exemplo, o aumento na precisão das (para)percepções e também o aprimoramento da conexão estabelecida com os amparadores extrafísicos (que auxiliam a manipulação do ectoplasma para fins terapêuticos) e com as próprias pessoas a serem assistidas. Esse aprofundamento permitirá qualificar a assistência na medida em que o doador (e *auto*pesquisador) conseguirá entender melhor o que aquele ser doente precisa, quais são as suas necessidades e deficiências. Finalmente, a longo prazo, tal aperfeiçoamento constante de si mesmo resultará na expansão do trabalho de assistência para todos os momentos da vida, não mais se restringindo aos limites de tempo (e espaço) da Dinâmica Interassistencial da Paracirurgia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AURELIANO, Waleska. *Espiritualidade, saúde e as artes de cura no contemporâneo*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1995.

GELL, Alfred. "A rede de Vogel: armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas". *Arte e Ensaios*, v. 8, n. 8, p. 174-191, 2001.

LANGDON, Esther Jean. "Performance e sua diversidade como paradigma analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs". *Anais do 31º Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu: ANPOCS, 2007.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social:* uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador/Bauru: EdUFBA/EDUSC, 2012.

PACHECO, Gustavo de Britto Freire. *Brinquedo de cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

TAUSSIG, Michael. *Minesis and Alterity*. New York/London: Routledge, 1993.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 157. Sexuality and Emotions: Femininities, Masculinities, Transsexuality and Religious Speech

RELIGION AS A "TREMPE" (TRIPOD): TABAJARAS INDIGENOUS RELIGIOSITIES IN PIRIPIRI, PIAUI, BRAZIL

Hélder Ferreira de Sousa
UFPI/ Doctorate – PPGA/UFPE

Abstract

The states of Piauí and Rio Grande do Norte in Northeast Brazil, as well as the federal district of Brasilia in the Midwest, are the last political-administrative units in the country to recognize the existence of indigenous peoples in their territories. The purpose of this article is to examine, briefly, from my participation as an indigenous and anthropologist, together with an indigenous organization formed in Piripiri - Piauí and within the framework of ethnic emergencies, the emergence of an ethnic - based claim, assisted by an indigenous anthropologist, who shows no similarity in other claims of this type in the region. The systematic observation of the phenomena suggests that the religious leadership of the shaman seeks to articulate his practices and discourses with recent reidentification. Religious speech, which unites practices of Afro-Indian religion, Catholicism and traditional knowledge, becomes an instrument for the construction of this ethnicity.

Keywords: Identidades; etnicidades; reidentificações; religiosidade

Resumo

Os estados do Piauí e o Rio Grande do Norte no Nordeste do Brasil, além do distrito federal de Brasília, no Centro-oeste, são as últimas unidades político-administrativas do país a reconhecer a existência de povos indígenas em seus territórios. O presente artigo tem como finalidade examinar, de maneira breve, a partir de minha participação como indígena e antropólogo, junto a uma organização indígena formada em Piripiri - Piauí e dentro do quadro das emergências étnicas, o surgimento de uma reivindicação de base étnica, assistida por antropólogo indígena, que não apresenta similaridade em outras reivindicações deste tipo na região. A observação sistemática dos fenômenos sugere que a liderança religiosa do pajé, busca articular práticas e discursos religiosos com a reidentificação recente. A fala religiosa, que une práticas de religião afroindígena, catolicismo e conhecimento tradicional torna-se instrumento para construção desta etnicidade.

Palavras-chave: Identidades; etnicidades; reidentificações; religiosidades

INTRODUCTION

It is interesting to note that the area that currently corresponds to the states of Maranhão, Pará and Amazonas, the northern region of the country, only had its colonization started in the 17th century, at least a century behind the south and southeast coasts. Were it not for the threat of the constant proximity of English, French, and Dutch, it might have been explored later. Just as in the eastern and southern regions, Portuguese legislation on indigenous groups was completely ignored in this region of the country.

Luís Mott's article, "Etno-history of the Indians of Colonial Piauí"[1], produced in the 70's, is perhaps at the moment the main work done so far in the State, aiming to clarify the relations between indigenous societies and colonial societies in Piauí. In disagreeing with Darcy Ribeiro's statement about the degree of violence on the fringes of pastoral expansion - according to this author attenuated because the Indians were not interested in the creators as labor - and although he acknowledged that the land of the Indians with different societies, Mott reaffirms the hypothesis of the decimation of the Indians in Piauí. In general, classical studies of the narrative of Piauí's history, even those that prevailed on less tragic approaches and did not privilege the hypothesis of decimation and disappearance, did not attach importance to the indigenous presence in the history of the State, relegating it to the initial moments of Colonization.

There is a lot of controversy about the dates and names of people who started the process that was called "clearing" of the Piauí lands, but it is certain that the House of the Tower, installed in western Bahia, commanded by Garcia de Ávila, began the occupation of the southeastern lands, opening fields for the cattle herds, which multiplied rapidly and, in parallel, fought the natives.

The epic narrative tells that some farmers of the São Francisco, in search of new expansions for their cattle creations, began to occupy, from 1674, with letters of sesmarias[2] granted by the government of Pernambuco, lands located on the banks of the Gurguéia river. One of these sesmeiros, Captain Domingos Afonso Mafrense, also known as Domingos Sertão, founded thirty cattle ranches, becoming the most eminent colonizer of the region.

[1] MOTT, Luís. Etno-história dos índios do Piauí Colonial. In: Piauí Colonial: População, economia e sociedade. Teresina, Projeto Petrônio Portela, 1978.

[2] From sesma, derived from Latin sexma, that is, "sixth part" was a Portuguese legal institute that regulated the distribution of land destined to agricultural production. The state, newly formed and without capacity to organize food production decided to apply this form to Brazil colonial world . This system emerged in Portugal during the fourteenth century, with the Law of Sesmarias of 1375, created to combat the agricultural and economic crisis that hit the country and Europe, and that the black plague aggravated. When the conquest of the Brazilian territory took place after 1530, the Portuguese State chose to use the sesmarial system in Brazil-colony, with some adaptations.

It also suggests the narrative that by the will of Domingos Afonso Sertão, the farms were bequeathed, after his death, to the priests of the Society of Jesus. Skilled managers, the Jesuits contributed decisively to the development of Piauí cattle ranching, which peaked in the mid-eighteenth century. At that time, the herds of the region supplied all the Northeast, Maranhão and provinces of the South. With the expulsion of the Jesuits, the farms of Mafrense were incorporated to the Crown and entered in decline.

Crossing the São Francisco, the expansion of colonization from the sertão (landscape) of Bahia reached the southern and southeastern backlands of the present state of Piauí. The governor general of the State of Brazil, D. João de Lencastre, orders the foundations of Parnaguá, now the city of Parnaguá, located in the extreme south of Piauí, in compliance with the royal orders of November 10, 1698 and December 2, 1698, Santa Rita of Rio Pardo and S. Francisco das Chagas of Barra do Rio Grande do Sul, to which later Campo Largo was added; so that its inhabitants could resist the Indians "Acroazes, Mocoazes and Rodeleiros".

The wars that occurred in the backlands of Maranhão, especially in the region of the Mearim, Itapicuru and Munim rivers, and the Piauí hinterland, continued throughout the eighteenth century, entering the nineteenth century in the southern region of Piauí, where conflicts with Pimenteiras indias occurred until the end of the colonial period. This narrative concludes with the "extermination" of the Indians in Piauí soil, until practically establish itself as common sense.

THE FOUNDING FATHERS: BETWEEN INDIANS AND SETTLERS

Piauí historiography presents at least two narratives about the first contacts between Indians and whites on the various fronts of expansion. The first one defended by some historians refers to the arrival, in 1662, of the São Paulo bandeirante[3] Domingos Jorge Velho, is equivalent to the heroic narrative of the unfolding. The second, from 1670, the colonization, happened from the sertão to the sea. The first version did not interest the followers of the colonization narrative because there was no interest in the land on the part of the pioneering hero, but in the preaching of Indians. In the second, more accepted by the historians, the colonizers begin to occupy the "emptiness", and establish the small housing nuclei, that later would be transformed into the future settlements.

In this sense, it may be quite enlightening to know, in the historical narrative, the representational construction of these founding fathers. This would raise other relevant

[3] "bandeirantes" was what men were called, especially the entrepreneurs of the Brazilian state of São Paulo, the "paulistas", who between centuries XVI and XVII acted in the capture of fugitive slaves, imprisonment of natives and other related tasks. They also acted in the search for precious stones and metals in the interior of Brazil.

issues, but that does not fit the brevity of this work. However, it is easy to mention that some native historians, such as in Chronological Scriptural History of Piauí: 1535 - 1995 sought to balance the crudeness of the slave and exterminator saga in Domingos Jorge Velho and Mafrense, affirming that the first "was not only an explorer of lands of Piauí and a pioneer, 'but' undeniably, a victor in its main efforts to unravel our backlands. He is considered the discoverer of Piauí" (GONÇALVES, p. 9)[4]. On the second, the author affirms that "in his will Mafrense evokes, categorically, the paternity of the conquest of Piauí" and would be the most important name of the colonization of Piauí (Idem, p. 9).

If these aspects are apparently in conflict, both are accepted by the historical narrative as parts of a process that sought to deterritorialize indigenous societies, and later try to induce it to "disappear", with the purpose of appropriating their original lands. The arrival of the Portuguese bandeirante Domingos Afonso Sertão, recognized as the beginning of the colonization of Piauí, meant the deepening of the contact between the indigenous societies and white society, with a view to the continued enslavement of the Indians; or through direct confrontation, in order to set up farms. The contacts between colonial societies and indigenous societies in Piauí territory, or narrative that gradually established itself, are permeated by the European state's reasons and invariably legitimize the view of the settlers.

The consensus between these two hypotheses of greater acceptance: the irremediable "decimation" through the "colonization" at the same time warrior and pacifier, carried out by the bandeirantes of São Paulo, leads to the "disappearance", obtained through institutional processes carried out by society with the objective of favoring private interests of dominant national and regional sectors. The strategy of the colonizing society differed only in part from the other indigenous submission processes in Brazil. The objective, however, was the same: to subject the Indians to compulsory labor and then to seize their lands.[5]

The Indians, who hitherto, both from the point of view of travelers' narratives, occupied the entire territory of Piauí, "disappear" in the narratives of official history, at the same time that the processes of ideologization of these conflicts establish that the Indians had been "exterminated". The last record about the indigenous presence of Piauí was reported in 1850 in a newspaper in the city of Pedro II, a municipality in the northern part of the state, in an area bordering Ceará state: a drunk Indian was wanted by the city police.

In Piauí, the hypotheses of "decimation" and "ethnic disappearance" were embraced by official historiography in a diacritical stance, which privileged the ideology of the

[4] GONÇALVES, Wilson Carvalho. Roteiro Cronológico da História do Piauí: 1535 – 1995. Teresina, Gráfica e Editora Júnior Ltda., 1996.
[5] SOUSA, Hélder Ferreira de. Índios no Piauí: reflexões sobre o desaparecimento étnico. Anais do I Reunião Equatorial de Antropologia, Aracaju, 2007.

colonizers and remained until recently unquestionable. In general, the representation of "Indians" in Piauí is linked to a mixed "wild ancestor" and "officially disappeared Indians". The representation of the Piaui people on the Indians came to common sense, mixed with the "truths" proclaimed by the historical narrative. If, on the one hand, the figure of the Gentile is valued, which in Martius's description of the Indians of Piauí "was among the most robust and well-to-do among the Indians who had hitherto appeared to us" (BASTOS, p. 19)[6] valuing unquestioned indigenous origins; on the other hand, it reflects the image of the Indians as "predators, nomads and warriors" (BAPTISTA, p. 91)[7].

One of the categories I work with here is *ethnocide*, which I understand as a systematic effort by a state, group, institution, command or company to eliminate a diverse ethnic group, whether by "ethnic cleansing", pure and violent genocide or by strategies more subtle, how to eradicate the group by devaluing their ethnic brands. Among the instruments of this strategy are the prohibition of language, hindering cultural reproduction, ridiculing the world view, religious cosmology, preventing self-organization, de-structuring the economy, encouraging leadership, creating dependency, ignoring ethnic territoriality, assimilationism that implies the renunciation of ethnicity identity, to silence the existence of a certain group from the use of the discursive resource, disregarding its concrete existence, or even referring it as having negative characteristics, that must be abandoned in favor of the adoption of style in superior or lesser existence, in direct relation with the moral, social, economic, cultural and political values attributed to the society from where the action ethnocide.

Although extermination has been proclaimed, indigenous societies continue to remain related to Piauí. In 1728 a great Timbira invasion is registered in the locality of Oeiras, then capital of the captaincy of Piauí. However, in the second half of the same century there is no more news of Timbira presence east of the river Parnaíba. It was the cattle ranches in expansion from Bahia to Piauí and from there to Maranhão that shocked them, pushing them westward. (MELATTI, 1977).[8]

In setting the date for hunting the "last Piauían warrior" in the year 1850, BATISTA (1994, p.55) cites facts in the twentieth century that involve indigenous and non-indigenous societies in Piauí 20th century: an "invasion" in 1903 of the Pÿkobyês hawks to the city of União, located on the banks of the river Parnaíba; the arrival of twenty nine Gamelas and Craús Indians to Teresina in 1913 to ask for help from Governor Antonino Freire

[6] BASTOS, Cláudio. Dicionário histórico e geográfico do Estado do Piauí. Teresina: Fundação Monsenhor Chaves, 1994.
[7] BAPTISTA, João Gabriel. Etno-história indígena piauiense. Teresina, Convênio Editorial Ciências e Letras. Editora UFPI/Academia Piauiense de Letras, 1994.
[8] MELATTI, Julio Cezar. De Nóbrega a Rondon. In: Revista de Atualidade Indígena, ano I, n. 3, pp. 38 -45 (Brasília: FUNAI, 1977).

da Silva. More recently, in 1990, in response to the invitation of the anthropologist Vilma Chiara, a group of Indians Craôs visits Piauí. And the relationship continues. A part of the services in Indigenous Health provided by FUNASA to the villages of Teneteharas and Canelas of the State of Maranhão is provided in Teresina, capital of Piauí.

What I want to call attention to with this list of events to which the Indians have been present and present in Piauí soil is their presence in interethnic relations, as CARDOSO DE OLIVEIRA[9] says. Although there have been actions by colonial society and later by elites - religious, judicial, executive, social and cultural - emerged from the eighteenth century and more recently produced by the system of domination that happens to be set against the ancestral squatters, there is more than evidence of the presence always close to the indigenous peoples in this region of Brazil.

THE ETHNOGRAPHIC SITUATION

The Constitution of 1988, the Citizen, brought changes in the relations between indigenous and non-indigenous societies in Brazil, at least from the point of view of the law. Within this framework indigenous organizations emerged as collective highlights in the process of discussion on indigenous rights and brought greater visibility to the issue, in movements that involved supporters of the cause, among them some constituents, intellectuals from various areas and counted on the protagonism of the own indigenous communities in action with the constituents, in the articulations that allowed progressive changes.

The search that motivates this work is to reflect on the constitution of an association of indigenous character, the Association Itacoatiara[10], organized by indigenous families living in the city of Piripiri, northern Piauí state, in the year of 2005 and the processes of ethnization of some members of the group of families. My position at that time was that of the one who was together in the articulation with the other families, as an indigenous and anthropologist, and collaborated for the outbreak of the Itacoatiara Association of Indigenous Remnants of Piripiri, the first indigenous organization that has been known since the beginning of the 21st century, in Piauí.[11]

[9] CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, identificação e manipulação. In: Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Pioneira, 1976.
[10] The place of the painted stones in the Tupi indigenous language. It is the name of the neighborhood in Piripiri where the indigenous organization was founded. Coincidence or not, the National Park of Sete Cidades (Seven Cities), created in 1961, and that had part of its geographic space within the municipality of Piripiri until the creation of the municipality of Brasileira in 1993, has a varied collection of cave paintings, attributed even to extraterrestrials or exogenous societies such as the Vikings, almost never to the indigenous peoples of the region.
[11] SOUSA, Hélder Ferreira de. Indígenas no Piauí, direitos e interlocuções com o Estado: Notas sobre pesquisa etnológica. http://www.anpocs.com/index.php/papers-40-encontro-2/gt-30/gt20-26/10786-indigenas-no-piaui-direitos-e-interlocucoes-com-o-estado-notas-sobre-pesquisa-etnologica/file

On this we can affirm that Chapter VIII of the Brazilian Constitucional Letter, the Brazilians Indians represents a certain advance of the national society towards the effective democratic participation, at least with respect to the legal recognition and the legitimacy of the rights of the indigenous peoples. In this way, it was from 1988 that indigenous organizations were able to expand their spaces of action, when it was possible to transform them into organizations of legal personality. It is in the wake of these first indigenous organizations that there is the Itacoatiara Association, at a crossroads between rights to the organization, right to difference and the demand for ancestral land.

According to the Ethno-Historical Map of Curt Nimuendajú[12], german ethnologist with extensive field experience and whose ethnological research on indigenous peoples in Brazil is of great importance, points out that in the documents surveyed about Piauí between 1608 and the XIX century, there are references to the existence of the following indigenous groups in Piauian soil: Acroas, Anapurus, Araiozes, Aranhis, Aruás, Cariris, Guanarés, Gueguês, Jaicós, Pimenteiras, Potiguaras, Potis, Tabajaras, Tacarijus, Timbiras, Tremembés and Xerentes.

The northern region of the State, in the border region between the states of Piauí and Ceará, in the region of Ibiapaba Mountains, including the zone of litigation between the two states, was inhabited according to the official historiography until the XVII century by Tabajaras Indians - or Tobajaras -, Potiguares and Anapurus, belonging to the Tupi ethnic group. The Tabajaras were settled by the Jesuits in the mid-seventeenth century (1662), in the village or mission of San Francisco Xavier, the area of greatest influence of the order of the Jesuits in the Ibiapaba mountain range. To illustrate his degree of importance, Father Viera came to visit the village, at a time when the clashes between natives and whites were constant.

From that end of the century the discourse of official historiography gives the Indians as dead, although it is reasonably uncomplicated to prove the contrary, since there are several evidences that confirm the indigenous presence in Piauí, after this silence was decreed on the history of the natives in Piauí. The choice of narrative of decimation of indigenous peoples by prepositions, sometimes by their own agents, produces and legitimizes through publications used in schools or not, the discourse on the total disappearance and non-existence of indigenous groups in the region that today corresponds to the State of Piauí.

The fact that the Association emerges under the double-handed look, in this case of an indigenous anthropologist makes this event differ from the pattern of occurrences of other episodes that can be understood as ethnic reidentifications in Northeast Brazil.

[12] NIMUENDAJÚ, Curt. Mapa Etno-histórico. IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Rio de Janeiro, 1981.

Unlike other cases, when anthropologists are brought to the scene when organizations such as the church, trade unions, public ministry, justice ministry via FUNAI[13] or higher education institutions intervene and require intervention that uses specialized anthropological knowledge, in the case in point, I acted as an indigenous person and anthropologist, taking care to always reflect on my performance or to mark it by the norms that govern the anthropological work in Brazil, but also to cooperate for the success of the organization, using meager resources taken from the salary of professor of higher education in the capital, I collaborated in what was possible for its emergence and structuring. In this case, my family and I were with other indigenous families, who proposed to meet as indigenous people, for the possibility of acquiring land through a state program called the Rural Poverty Combat Program (PCPR)[14].

Through a long negotiation process, since I had known some members of the indigenous families since my adolescence in the city of Piripiri, I was called to action by Cacique Zé Guilherme and the other associates. It was through this first claim, access to land, made me associate and associated with the claims of families that in this way could at least opt, if they accepted the heavy burdens of an ethnic claim, in those conditions of existing different, as indigenous.

In this way I speak of an implied place, where my ethnic origins merge, added to the participation of an indigenous organization, to the origins of the collective of families, some of them already quite familiar, since characters of my private memories and of my personal relations to more of forty years, which is more or less when the seeds of my ethnic re-identification and the group of families are born, in concrete roots.

I shall try to explore, without ever attempting to exhaust, the theme of the formation process of family and political organizations, of my own and of other indigenous families. I intend to dwell a little more on the processes that will allow us to assume differentiated identities of indigenous people, to dialogue with the senses of identifying ourselves and how to transform this process into a way of reinspiring ourselves against discourses that intend to annul differences and hide ethnic diversity, as well as difficulties in access to land, health and education for some groups, in this case indigenous groups, in various aspects. Being myself a member of one of the families participating in the process, I seek to address much of the conflict between interests, rules and values of societies and confronting identifications, to take into account the different points of view from which one can see and interpret A reality.

[13] Brazilian National Foundation of Indians, created on December 5, 1967, linked to the Ministry of Justice, replacing the Indian Protection Service (SPI).
[14] SOUSA, Hélder Ferreira de. A experiência da Associação Itacoatiara no PCPR: Etnicidade e desafios à gestão indígena no Piauí. In IV Jornada de Estudos sobre Etnicidade de Pernambuco. Recife, Editora da UFPE, 2011.

In a later period, during the fieldwork in the doctoral course[15], being in Piripiri I was invited by the cacique Zé Guilherme to go to his house, in the afternoon of the Good Friday of 2015, for the first time, since I had been away from the Association - of which I shall now deal as data, because they are important for the attainment of the objectives of the research, one of which is that of the indigenous anthropologist being in the political field. On this occasion, for the first time, too - I heard the singing of the Toré[16] chanted by the Pajé Chicão accompanied by the cacique Zé Guilherme. The shaman, whom I had met that very day in the morning, when I was invited, was one of the leaders during of what I consider to be a second period – between 2009 and 2015 - of the relationships between the family group and the indigenous researcher, when information on family actions came from news information from local newspapers, internet sites and even information from people who were somehow present during the actions of families or their leaders.

After an interval of about six years, on returning during the field work I kept my first contacts with the shaman Chicão. I understood that his friendship with Cacique Guilherme had given him a leading position in the conduct of the processes of ethnic re-identification of the indigenous families of Piripiri. During the years in which I stayed away, following only the news of the internet, had emerged, according to himself, through the invitation of the chief Zé Guilherme, leading another group of families and connecting the indigenous movement of Piripiri to the movement of terreiros of Umbanda and Candomblé[17] and activities. During the field period I have been with this and other leaders on several occasions.

THE TRIPOD THAT EXPLAINS

On December 9, 2017, I participated as an indigenous anthropologist and for a few hours, an event held in the vicinity of the Sete Cidades National Park, in a farm hotel,

[15] One of the important changes between the time I participated with a type of anthropologist advisor to the Itacoatiara Association was the acquisition of the ethnonym Tabajara for at least part of the families participating in the indigenous movement in Piripiri. The ethnonym of indigenous peoples in Brazil was one of those left by colonial historiography as an inheritance for Brazilian ethnology, and has caused many gaps in the The term can be much more of a classificatory ascription, but it can be much more a question of classification, used in delimited contexts, than a substantively defined group. This seems to be the current direction in the current anthropological literature. According to Fausto (1992, pp. 384, 385 and 391), the term "Tobajara" possibly represents a classificatory category, which among Tupi peoples served to name those groups with which they could establish relations of reciprocity or war alternately, hence the probable double translation as "brother-in-law" and / or "enemy".

[16] On the Toré ritual see Toré: Regime encantado dos índios do Nordeste In GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2005.

[17] Candomblé and Umbanda are religions derived from African continent where are worshiped orixás, voduns or nkisis, depending on the nation. Being of totemic and familiar origin, it is one of the religions of African matrix more practiced, possessing more than three million followers in the whole world, mainly in Brazil. The terreiros are houses where the candomblé and umbanda ritual practices take place.

which limits the area of the National Park. There were representatives from at least three wich families. The family of compadre Zé Guilherme, Pajé Chicão and D. Raimunda, cacique of Tucuns, who was accompanied there by his neighbor, who is also indigenous and presents himself as being of the people of D. Raimunda. I spoke to D. Raimunda before dinner that was served to the natives.

A thematic party where the natives would be a kind of attraction, given that the event, according to its organizer, contacted the cacique before, and then the pajé was invited, still on November 26, Sunday afternoon, in a meeting where they were present professor Cicero and a friend of whom I can not remember his name, the shaman Chicão, and the cacique Zé Guilherme.

It was agreed with the organizers of the event that the families would be conducted around 4:00 pm to the Hotel Fazenda Sete Cidades, a border to the National Park of Sete Cidades, and they would remain there from the end of the afternoon until after noon of the Sunday that would close the rave. There they would receive lunch, dinner, breakfast and lunch the following day the evening of the event. They should spend the night there. The shaman Chicão said that because it is an area adjacent to the park of Seven Cities that we would need to ask permission from the elderly in the woods because there were strong spiritual presences there. Since I could not go with them in the vehicle that led the group to the event, I got there around five in the afternoon and returned at 20:30 p.m., in a particular vehicle.

According to the organization, the opening of the schedule was scheduled for the afternoon of the 9th. When we arrived, my brother and I, the ceremony had just happened. I could observe that in the arrangement of the intervention spaces, the natives were literally “in the bush”. At the disposal of the group of about thirty-seven people, a house, without doors or windows, and the uncut bush, which generated fear for some women to be attacked by black snakes during the night and already provided their transfer to the house without doors or windows. The nets were armed in the middle of the semi-parsed forest, by affiliations and groups of relatives. The house is part of the hotel’s physical structure, expanding or to be built in the future. The natives occupied these spaces: between the bush and a house without doors or windows.

At the meeting of the twenty six were agreed between the organizers and the shaman Chicão, the placement of a hole. In that space under trees, especially the little ones, the shaman had erected the “cavity” already mentioned, in the shape of a cone about a meter high and prepared a kind of altar. In that emptiness, the shaman, the need that we may in the future look to that place, where he was placed. On explaining how the shaman divides between religiosities - here included as religious doing, as knowledge about things to be known when living a religion - seemingly distinct, and how regulates these activities

linked to this field of knowledge, and still others such as the medical cures and the advice to their clients about the use of plants and roots in their consultations.

Received by the shaman at this time, an entity called by the shaman "Caboclo Pena Branca"[18] spoke to me through the shaman, and took place between 18:30 and 19:00 p.m. Along with Cacique Zé Guilherme and the other families, I was with me, Hélcio Ferreira, my brother and Jorge Sousa, one of the collaborators of the indigenous movement in Piripiri. There was no electric power in the makeshift village, and the light of two points of light, one of the seven-day candle burning inside the hollow, illuminated the place. In the meantime, there was the electronic music that gradually increased the volume, coming from the spaces prepared for the dance of the other party participants, mostly young people, arrived in buses that when instead left them at the entrance of the party, where we got colored bracelets that identified us as Indians.

During the time I was at that part of the themed event. It was there that the pajé explained that his knowledge is supported on a tripod, formed by three structures, Jesus Christ is the first, the Indian is the second and the third is Oxalá, Peace and Love. Faced with my insistence on knowing the caboclos, he said that "Indians and caboclos are one! The Indian is caboclo and the caboclo is Indian". To make an analogy, I used the trempe, a domestic tripod used for cooking, as it supports containers commonly used for cooking food. Sad the Shaman Chicão

> For me things are supported on this tripod. However, you should start to feel standing and stand in two, a pan goes to the floor. So the three must be the same size. Then comes the first God, then comes the Indian and my work here, and then the Umbanda, Oxalá Peace and Love. When I am called by Raimunda Rocha to serve in the offers I go there and do with great satisfaction. Right now, I need to go to an indigenous health meeting that interests me a lot, but on the same day, there's the terreiro's birthday and what am I going to do?

One fact caught our attention. The organization of the event had to identify who in the group was Indian or not, so that the accreditation and placement of a bracelet that indicated the participation was made. Dinner time was approaching. Before it was served an apetizer, a fruit salad that combined watermelon, melon, apple and sliced banana, cut by a woman who had never seen in the group and demonstrated the ability to split the fruit.

[18] According to the Umbanda religion "Feather" symbolizes the knowledge, the doctrine, the forests of Father Oxossi, male orixá of the Throne of Knowledge. White means the purity, the truth, the crystals of Father Oxalá, male orixá of the Throne of the Faith. A Caboclo White Feather is a spirit sustained by the orixá Oxóssi, acting under the irradiation of the Oxalá orixá. Its attributions are to watch over the purity of the doctrine of the Holy Umbanda Ritual, to take care of the purity of Faith, Love, Knowledge, procedures, etc. The caboclos that respond by the symbolic name "Feather White" are calm, calm, doctrinaire of the Faith and the religiosity, awakening the knowledge and stimulating the Faith. On this see http://www.casadopaibenedito.com.br/caboclos and https://larumbandistacaboclopenabranca.blogspot.com/2012/04/hrefhttptinypic_28. html? showComment = 1532873472005 # c1038052379894226479.

The organization said indigenous peoples needed identity identifiers to qualify for dinner. Then the shaman Chicão was called to paint the natives. The initial idea was to paint black stripes in black ink on Indian faces, and it was agreed that, unlike men, with a strip, women would have two stripes, the same black color. I asked the shaman to paint me. I also asked you to do something to decorate my arm. He painted what he called "painted snake leather", which consists of two brushstrokes, made at the time of the separation of about three inches, with the center triangulated, cast.

According to the shaman that night, the ancient Indians who inhabit the park would have come to visit relatives. They were tall, about twenty feet high and almost four hundred years old. Everyone slept when the visit of the ancients happened. Only one woman saw and told him: "Did not you see no, Sêu Chico? when the men came? They were large and almost twenty feet high. It is the age? They spoke in four hundred years. They came from within", said the woman. He said, "Oh, boy, I lost!" sad that he had not spoken to the spirits of the Indians of seven cities. The spirits told the woman, "Look, relatives do not have to worry about having food for everyone tomorrow".

It seems that, although invited to coordinate the party, the indigenous families did not like the way it was distributed for dinner, and there was some fear of not having enough food for the next day's lunch. During the morning after the party, after previously decided between the coordination and the Indians that they would eat again in dishes prepared by the hotel, the idealizers of the event decided to buy food and leave with the natives so that they themselves prepare the meal. "It was better for us, and each one helped as best we could. The men cut through the meat and vegetables brought by the party officials". According to the shaman, it was food that was left over and still gave some families the leftovers home. The change of coordination plans had the direct intervention of the spirits, who foresaw the change.

SYSTEMATIZING INTERPRETATION

A naive or overly laic view would argue as to the intertwined mode with which religiosity and politics mingle. From the sixteenth century, there are many examples of a complex relationship between beliefs and political positions. The history of religious and political freedoms, the necessary and foundational aspects of a series of rights, such as religion itself, is marked by conflicts and conciliations that impact people's decisions.

In this way, I understand that the various religious experiences in modernity, or po's-modernity - are characterized by plurality, even allowing people to attend simultaneously different religions and transit through different sacred places. One of the social challenges for the Shaman Chicão is what limits to establish to incorporate differences and, at the

same time, preserve their plural religious identities. Part of the Catholic reaction in the modern period - and one can not forget the strong influence of Catholic religiosities in the production of religious subjection in Brazil and the Northeast - was the demonstration of a militant Church that sought to combat heretics and maintain their doctrine.

The greater the demonstration of this force, with exalted rituals, the greater the fear of the institution and the greater the propaganda that was made against the Church itself, as in the texts of sixteenth-century humanists who condemned practices such as those that organized the structure of indigenous societies in the Northeast . The defense of religious freedom has heated debate among intellectuals and contributed to the loss of prestige of the Catholic Church.

In this perspective, CARDOSO DE OLIVEIRA[19] on this we rely on the distinction between collective representation and belief, through the emphasis on the conscious character of belief, while seeking to establish the relationship between the two concepts. From Lévi-Strauss **Le socier et magie et l'éfficacité symbolique**, Cardoso de Oliveira clarifies this connection, showing that collective representations perform the cultural substrate of belief, that is, the grammaticality of the social system would be dependent, among other categories equally necessary, of the category Shaman. The individual shamans, of flesh and bone, are created by the collective unconscious in the image of the mythical shamans.

I suggest that, in relation to some of the indigenous leaders, the creation of an indigenous organization and the emergence of indigenous leaders collaborated to foster a discontinuous continuum of gradual processes of acquisition of identity signals that bring meaning to the difference between indigenous and non - at the same time that, from the internal point of view of the organization, it provided the capacity of the organization's leaders to politically claim not only the "cultural" difference, but from a place of speech where specific rights are vested and access to policies inherent to this difference, and ethnic character, defined here as that which distinguishes it from other groups, organizes it by internal cultural similarity, common history, similar external treatment, and recognizable and identifiable ethnic markers, despite the systematic effort through the use of violence in various degrees and shapes, in addition to subtle techniques of silencing about, stop talking that personifies a group, thus denying it to cover up differences. I propose that such reidentifications start from a kind of silent negative about difference, which is put to the test, as the process of acquiring series of membership layers advances.

When I affirm that the Shaman Chicão uses the dialogue between belief and collective representation, I reassess that both his active participation in the relations between

[19] CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Um conceito antropológico de identidade. In: Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976. Capítulo II. p. 33-52.

seemingly dissociated beliefs seeks to interrelate the political process of recognition of ethnic identities and religiosity from the effective participation in the process of production of specific identities, since their religiosity seeks to reconnect the aspects of the belief in spirits of the forest, without abandoning that these spirits are of a mythical forest, but concrete in the sense of the search of to recover it.

Cardoso de Oliveira calls attention to the procedural character of collective (or social) identity by citing an excerpt from the text by Berger and Luckmann (1971). It would be formed from social relations, which in turn are determined by social structure. The relational character of identity is underlined by Oliveira, who uses Goodenough's notion of "identity relations" to explain the phenomenon. In this notion is imbricated the idea of complementarity, which would be expressed from the fact that it is only comprehensible in a given identity in complementary opposition to the other (doctor-physician, doctor-nurse, not doctor-wife, doctor-employee).

This contrast is what guarantees the grammaticality of the system of relations of identity, that is, it will make it intelligible; within the cultural system. Cardoso de Oliveira highlights the ideological nature of ethnic identity, from the description of the identification process. The interethnic system, with its peculiar dynamics, would harbor the "culture of contact". This culture would have "organizing ideas" (Leach, 1961), which would give intelligibility to the researcher, but not found at the conscious level. The representations, with their unconscious level, would be responsible for the culture, being, according to Oliveira, "its formative nucleus and more dynamic".

The denomination "caboclo", which the Tukúna Indians assume as something that identifies them, is a adhesion to the negative representations they make about them. It is adoption of the other's point of view about themselves, but in a negative way. From the quotidianization of the relations of identity provided by the "culture of contact", there is usually a reversal of the collective representation pattern of the dominated group, making the view of itself as an ethnic category blunted. At this point, ethnocentrism appears. In this event in Piripiri, in a perspective different from the Tükunas of Cardoso de Oliveira, the category "caboclo" assumes a positive and enlightening content, with its messages of positivity and allows the transit between the religiosities of the shaman and his acting as a spiritual leader:

The peculiarity of the anthropological concept of identity is, according to the author, the fact that it emerges from a given system of social relations, which means that any anthropological study of ethnic identity must take into account the system of interethnic relations which provides the conditions of existence that generate this identity. In this case, "Caboclo Pena Branca" and his "Falange" when visiting relatives in the makeshift

camp are carriers of the messages of religious reidentification, and at the same time, indicate concretely in a divinatory perspective, what the group must do to conquer their food autonomy, even if restricted to this specific event. In addition to interceding with relatives to coordinators, by making them think better about what kind of relations they should maintain with indigenous families, by giving up their previous agreement, in favor of indigenous interests.

The concept of social identity formulated by Erikson sees ideology only as a condition of it. According to the concept he conceives, ideology is defined as a coherent body of shared images, ideas and ideals which, whether based on an implicit Weltanschauung, on a highly structured image of the world, on a political creed or even on a scientific creed (especially if applied to man), or in a 'way of life', provides the participants with a coherent and total, albeit systematically simplified, orientation in space and time, in means and ends. (Erikson, 1968) ignoring the concept of ideology as false consciousness, championed by Mannheim and Merton.

Cardoso de Oliveira points out elements of the formulations of Poulantzas and Althusser, Berger and Luckmann, in constructing the concept of collective representation. The concept of ideology formulated by Poulantzas is analyzed by the author in order to differentiate it from collective representation. According to Poulantzas, ideologies can not be dissociated from the lived experience of the actors, that is, there is not necessarily a reflection on the ideological content of social practices. Ideology, then, rather than collective representations, would be a form in which representations are assumed.

I presume that there is the current understanding that the phenomenon of ethnicity deals with "different phenomena" as "different manifestations of the phenomenon", but a basis for acquisitions has produced what can be termed a domain of ethnicity. Initially the categorial attribution in the dialectic brought about by the correlation between exogenous / endogenous, constituting the power to name, in which the actors identify and are identified by the others.

Then the boundaries of the nodes, produced and reproduced by the actors who manipulate them in the course of social interactions, more or less stable, whose maintenance does not depend on the permanence of their cultures. Later, what can be thought of as the display of identity symbols, which encode belief in a common origin, followed by the question of "enhancement", which shelters the set of processes by which ethnic traits are detached in social interaction, that ethnic groups do not constitute discrete and homogeneous entities, nor does the modernization process condemn ethnic ties to disappearance.

BIBLIOGRAPHY CONSULTED

ABREU, João Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. Brasília: Fundação Biblioteca Nacional, 1998.

ALMEIDA, Fernando Ozorio de; NEVES, Eduardo Góes. Evidências arqueológicas para a origem dos tupi-guarani no leste da amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro , v. 21, n. 3, p. 499-525, Dec. 2015 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132015000300499&lng=en&nrm=iso>. access on 10 Dec. 2017. http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p499.

ANDRADE, Ugo Maia; CARVALHO, Maria Rosário de. Terras Indígenas no Nordeste. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Editores gerais). *Povos indígenas no Brasil*: 2006-2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p. 501-504.

ATHIAS, Renato. *A noção de identidade étnica na antropologia brasileira*: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira. Recife : Editora Universitária da UFPE, 2007.

BAINES, Stephen G. *Etnicidade e reelaboração étnica no mundo contemporâneo*. Teresina: UFPI, 2011. Palestra proferida no I Seminário Interfaces entre Etnicidade, Raça, Gênero e Religião, em Teresina, em 20/05/2011. p. 1-10.

BAPTISTA, João Gabriel. *Etno-história indígena piauiense*. Teresina, Convênio Editorial Ciências e Letras. Editora UFPI/Academia Piauiense de Letras, 1994.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea do Nordeste. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (Org.). *A viagem da volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, LACED, 2004. p. 93-138.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, T. (Org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000 p. 25-67.

BARTOLOMÉ, Miguel. Procesos Civilizatorios, Pluralismo Cultural y Autonomías Étnicas en América Latina. In: Bartolomé, M. & Barabas, A. (coord.). *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*. Mexico: Conaculta – INAH, 1998.

BASTOS, Cláudio. *Dicionário histórico e geográfico do Estado do Piauí*. Teresina: Fundação Monsenhor Chaves, 1994.

BRAND, Antônio. Mudanças e continuísmos na política indigenista pós-1988. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria. (Orgs.). Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista II. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002, p. 31-36.

BRISSAC, Sérgio. O Estado brasileiro e os direitos indígenas: um breve olhar a partir do Nordeste. *Revista Coletiva*, Núcleo de Estudos Indígenas, Fundação Joaquim Nabuco, Recife, n. 3, jan/fev/mar. 2011. Disponível em: <http://www.coletiva.org>. Acesso em: 12 janeiro 2016.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *(Des)caminhos da identidade*. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol.15, n.42, São Paulo, Fevereiro de 2000.

_____. Identidade e estrutura social. In: *Enigmas e soluções*: Exercícios de etnologia crítica. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.

_____. *Caminhos da identidade*: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo, Edunesp, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, identificação e manipulação. In: *Identidade, Etnia e Estrutura social*. Pioneira, 1976.

_____. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo, Pioneira, 1976.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura social*. São Paulo, Livraria Pioneira, 1976.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.). *Legislação indigenista no Século XIX*: uma compilação 1808-1889. Colaboração de Mara Manzoni Luz e Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Editora da USP: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992a. 363 p.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: Da cultura residual mas irredutível. In: *Antropologia do Brasil*: Mito, história, etnicidade. 2ª Edição. São Paulo : Brasiliense, 1987, p. 97 - 108.

_____. Parecer sobre os critérios de identidade étnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil*: mito, história, etnicidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p. 113-119.

_____. Política indigenista no século XIX. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992b. p. 131-154.

CARVALHO, Pe. Miguel de. *Descrição do Sertão do Piauí* – comentários e notas do Pe. Cláudio Melo. Teresina: Instituto Histórico e Geográfico Piauiense, 1993, p.42.

CASTELO BRANCO, Moysés. *O índio no povoamento do Piauí*. Teresina, Artes Geográficas, 1984.

CHAVES, Joaquim. *O índio no solo piauiense*. In: Obras completas. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1998.

DANTAS, Beatriz G.; CARVALHO, Maria Rosário G. & SAMPAIO, José Augusto L. *Os povos indígenas no nordeste brasileiro*: um esboço histórico. In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.). História dos índios no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 431-456.

DURHAM, Eunice R. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth C. L. (Org.). *A aventura antropológica*: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1986. p. 17-38.

FERNANDES, Rosani de Fátima. *Povos indígenas e antropologia*: novos paradigmas e demandas políticas. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 322-354, jan./jun. 2015.

FONSECA, Rodrigo Gerolineto. *A pedra e o palio*: Relações sociais e cultura na Capitania do Piauí no século XVIII.

GODÓI, Emília Pietrafesa de. *O trabalho da memória*: um estudo antropológico de ocupação camponesa no sertão do Piauí. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. 165p .

GONÇALVES, Wilson Carvalho. *Roteiro Cronológico da História do Piauí*: 1535 – 1995. Teresina, Gráfica e Editora Júnior Ltda., 1996.

GREEN, Elliott D. *Redefining Ethnicity*. Paper presented in 47th Annual International Studies Association Convention, San Diego, CA, March, 2006.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. As múltiplas incertezas do Toré. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org.). *Toré*: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Editora Massaragana, 2005. p. 13-38.

_____. *Os índios do descobrimento*: tradição e turismo. Rio de Janeiro: UFRJ. 2001. 224 p.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Mapa de divisões territoriais. Brasília, 13 abr. 2007. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 26 NOV. 2015.

LEITE, Maria Amélia. Resistência Tremembé no Ceará – depoimentos e vivências. In: PALITOT, Estevão Martins. (Org.). *Na mata do sabiá*: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult, Museu do Ceará, Imopec, 2009. p. 401-420.

MAPA ETNO-HISTÓRICO de Curt Nimuendaju. Rio de Janeiro: IBGE/Fundação Nacional Pró-memória, 1981 (1944).

MAYBURY-LEWIS, David. *Vivendo Leviatã*: Grupos Étnicos e o Estado. In: Anuário Antropológico/83 : 103-118.

MELATTI, Julio Cezar. De Nóbrega a Rondon. In: *Revista de Atualidade Indígena*, ano 1, no 3, pp. 38-45 (Brasília: FUNAI, 1977).

MELO, Cláudio. *Fé e civilização*. Teresina: s/ ed., 1991.

MONTEIRO, John. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). Índios no Brasil. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

MOTT, Luís. Etno-história dos índios do Piauí Colonial. In: *Piauí Colonial*: População, economia e sociedade. Teresina, Projeto Petrônio Portela, 1978.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org). *A Viagem da Volta*: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

_____. *A presença indígena no Nordeste*: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011b. 732 p.

_____. Apresentação. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org.). *Toré*: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Editora Massaragana, 2005. p. 9-12.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *A viagem da volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, LACED, 2004. p. 13-42.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/ Museu Nacional, 2006. (Coleção Educação para Todos 13). 268 p.

PEIRANO, Mariza. *A teoria vivida*: E outros ensaios de antropologia. ILHA - Florianópolis, v.6, n.1 e n.2, julho de 2004, p. 209-218.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Fontes inéditas para a história indígena no Ceará. In: PORTO ALEGRE, Maria Sylvia; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Góis. (Orgs.). *Documentos para a história indígena no Nordeste*: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo: USP, FAPESP. 1994. p. 15-40.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Joceline. *Teorias da Etnicidade*. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. Tradução Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PRÊMIO CULTURAS INDÍGENAS – São Paulo: SESC, 2008, 432 p. ISBN 978-85-98112-82-4.

RAMOS, Alcida Rita. *Ethnology Brazilian Style, Cultural Anthropology*, v. 5 (4), p. 452- 457. 1990.

REESINK, Edwin B. Alteridades substanciais: Apontamentos diversos sobre "índios" e "negros", p. 245 – 287. In: CARVALHO, Maria Rosário; CAVIGNAC, Julie; REESINK, Edwin B (Orgs.). *Negros no mundo dos índios*: Imagens, reflexos, alteridades. 1ª ed. Natal: Ed UFRN, 2011. v. 1. 450 p.

REESINK, Edwin B. O segredo do Sagrado: O Toré entre os índios do Nordeste. In: GALINDO, Marcos; ALMEIDA, Luiz Savio de; ELIAS, Juliana Lopes (Orgs.) Índios do Nordeste: Temas e problemas : 500 anos. v. 2. ,2000, 448 p, P.259 – 405.

_____. Review of "Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil´s Northeast", by Jan Hoffman French. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, v. 88, p. 118-120, 2010.

_____. Review of "Native and national in Brazil: Indigeneity after independence". *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, v. 97, p. 173-174, 2014.

RICARDO, Fany. (Editores gerais). *Povos indígenas no Brasil*: 2006-2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p. 505-507.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1998. V. 41 n° 42.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. Etnografia: Saberes e práticas. In: PINTO, Céli Regina Jardim; GUAZZELLI, César Augusto Barcellos (Orgs.). *Ciências Humanas*: pesquisa e método. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

SERRA, Ordep. Triunfo dos caboclos. In: CARVALHO, Maria Rosário de; CERQUEIRA, Ana Magda Carvalho (Orgs.). Índios e Caboclos: A história recontada. 2ª ed. Salvador: EDUFBA, 2012. v. 1. 269 p, p. 55 – 77.

SOUSA, Hélder Ferreira de Sousa. Índios no Piauí: reflexões sobre o desaparecimento étnico. In: *I Reunião Equatorial de Antropologia*, Aracaju, Sergipe, 2007.

_____. A experiência da Associação Itacoatiara no PCPR: Etnicidade e desafios à gestão indígena no Piauí. In *IV Jornada de Estudos sobre Etnicidade de Pernambuco*. Recife, Editora da UFPE, 2011.

_____. *Indígenas no Piauí, direitos e interlocuções com o Estado*: Notas sobre pesquisa etnológica. 41º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, 2017.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Terras, índios e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas no Ceará (século XIX). In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (Org.). *A presença indígena no Nordeste*: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 447-482.

_____. *Compreendendo a dança do Torém*: visões de folclore, ritual e tradição entre os Tremembé do Ceará. Revista ANTHROPOLÓGICAS, v. 16(2), Ano 9, p. 187-228, 2005c.

VIEIRA, José Glebson. "Todo caboclo é parente": Espacialidades, história e parentesco entre os Potiguara. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2015, v. 58 nº 1, p. 286 – 317.

WEBER, Max. Relações Comunitárias Étnicas. In: *Economia e Sociedade* (Vol.1). Brasília, Ed. UnB, 1991.

ZENNER, Walter P. Ethnicity. In: D. Levinson and M. Ember (eds.) *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York, Henry Holt, 1996.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. *As fronteiras de ser Xukuru*: Estratégias e conflitos de um grupo indígena do nordeste. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 1992.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 176. The languages of indigenous politics

REFLECTIONS ON "RESISTANCES EXISTENCES, 'THERE IS GAMBLED, TII!!'": RECOGNITIONS AND IDENTIFICATIONS OF TABAJARAS AND TAPUIAS NATIVES IN PIRIPIRI, PIAUÍ, BRAZIL

Hélder Ferreira de Sousa
UFPI/ Doctorate – PPGA/UFPE

Abstract

The purpose of this article is to briefly examine my research proposal, based on my participation as an indigenous person and anthropologist, together with an indigenous organization formed in Piripiri - Piauí, within the framework of ethnic emergencies in northeastern Brazil. In this particular case, the emergence of an ethnic-based claim, assisted by an indigenous anthropologist, who shows no similarity in other claims of this type in the region. The questions that I will pursue in this incursion are how to articulate the anthropological action, the encounter with an indigenous self-identity and pretend to the alterity necessary to propose a model, based on my experience in the field and the limits of anthropological science, of organization in a social system. How to produce knowledge capable of at the same time bringing the participants of the movement of which I participate - of the indigenous organization - of information and knowledge, that meet the social and political expectations of the organization, as well as those of the scientific academic?

Keywords: Identities. Ethnicity. Reidentifications.

Resumo

O presente artigo tem como finalidade examinar, de maneira breve, minha proposta de pesquisa, a partir de minha participação como indígena e antropólogo, junto a uma organização indígena formada em Piripiri - Piauí, dentro do quadro das emergências étnicas na região nordeste do Brasil. Neste caso particular, o surgimento de uma reivindicação de base étnica, assistida por um antropólogo indígena, que não apresenta similaridade em outras reivindicações deste tipo na região. As perguntas que perseguirei nesta incursão são como articular a ação antropológica, o encontro com uma autoidentidade indígena e pretender à alteridade necessária para propor um modelo, a partir de minha experiência em campo e dos limites da ciência antropológica, de organização em um sistema social. Como produzir conhecimento capaz de, ao mesmo tempo, municiar os participantes do movimento do qual participo – da organização indígena – de informações e conhecimentos, que atendam as expectativas sociais e políticas da organização, e ainda às do fazer acadêmico científico?

Palavras-chave: Identidades. Etnicidade. Reidentificações.

INTRODUCTION

The history of indigenous peoples in Brazil has undergone significant changes since the 1988 Constitution, when, at least from the point of view of the letter, the rights to difference and differential treatment on the part of the State have been assured, a kind of recognition that they are groups that have specific cultures, among other differences, just as their internal social relations and their legal systems are specific. The Federal Constitution also recognized the existence of multi-ethnicity in the country, as well as having broken and relativized the predominant universal position, excluding the differences, imposed by rules based on homogenizing ideologies, creating abstract individuals, individually and formally equal. It is reasonable to think that these relations between indigenous and non-indigenous societies did not always occur within this framework of gains of citizenship, but always based on the role of indigenous peoples and their organizations. In Piaui, it was no different.

The Northeast region of Brazil is one of the oldest scenarios of relations between white societies and indigenous societies. Piauí is one of the nine states of northeastern Brazil, along with Bahia, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Rio Grande do Norte, Maranhão, Ceará and Alagoas. According to data from the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE)[1], the territory of Piauí occupies an area of 251,529,186 km² and is situated between 2º 44'49" and 10º 55' 05" south latitude and between 40º 22' 12" and 45º 59' 42" west longitude. It is limited to the east with the states of Ceará and Pernambuco, to the south and southeast with the State of Bahia, to the southwest with the State of Tocantins and to the west with the State of Maranhão, with the course of the river Parnaíba demarcating the northern border with the Atlantic Ocean. Its extension is the third largest of the northeast in extension, inferior only to Bahia and Maranhão. It is the tenth among the Brazilian states, accounting for 2.9% of the national territory.

The relief of Piauí is formed by coastal and alluvial plains, in the corridors on the banks of the river Parnaíba and its tributaries that are in the central and northern part of the State. Along the borders with Bahia, Pernambuco and Ceará, in the plateaus of Ibiapaba and Araripe in the east, and Mangabeira and Tabatinga in the south, they are the highest altitudes of the region, to about 900 meters of altitude. Between these high zones and the course of the rivers, like Gurguéia, Fidalgo, Uruçuí Preto, Poti and Parnaíba, there are tabular formations, contornadas by steep slopes, resulting from the action of the waters.

[1] IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Mapa de divisões territoriais. Brasília, 13 abr. 2007. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 26 NOV. 2015.

Due to its position, the State of Piauí is characterized, in terms of its ecological systems, as a typical transition zone, presenting, together, aspects of the semi-arid Northeast, pre-Amazonia and Brazilian central plateau. Reflecting the humidity conditions of the different zones, the ecological regions are distributed in parallel bands, predominating the arboreal and shrub caatinga in the southeast, the deciduous forest in the Low and Middle Parnaíba, cerrado and cerradão, in the center-east and southwest and the pioneer formations of restinga, mangrove and alluvial country, in the coastal zone. Among the vegetation landscapes, the cocais, with their specimens of babaçu (Attalea speciosa), carnauba (Copernicia prunifera), buriti (Mauritia flexuosa) and tucum (Bactris setosa Mart) are found in the deciduous forest region, in humid valleys and in marsh areas.

From the point of view of its hydrography, while the northeastern states have only one perennial river, the São Francisco, with approximately 1,800 km within its territories, Piauí counts on the river Parnaíba and some of its tributaries, among them the Uruçuí, Preto and Gurguéia, which, in addition to their permanent courses, exceed 2,600 km in length. The State also has water resources, such as the lagoons, mainly Parnaguá, Buriti and Cajueiro.

It is important to remember that a significant part of the indigenous populations of the Northeast is located on the banks of the São Francisco River, near its tributaries, part of them temporary, whose courses during the rainy periods flow to the great river. Some of these tributaries flow to the region of the rapids and less navigable, between the city of Juazeiro, where the dam of Sobradinho was constructed in Bahia, passing by the Luiz Gonzaga Dam, old Itaparica - between Bahia and Pernambuco, passing through the Hydroelectric Complex of Paulo Afonso, also in Bahia, formed by the Paulo Afonso I, II, III and IV Engenhos and by the Apolônio Sales dam (Moxotó), to Xingó, between Alagoas and Sergipe.

Also in this region are the regions most affected by the droughts, in which predominates the vegetation called caatinga. It can be deduced that riverine populations have in any case become the victims of most of the transformation processes brought about by major works, such as transfers of populations, including indigenous peoples. (MELATTI, 2016)[2]

Also in this region are the regions most affected by the droughts, in which predominates the vegetation called **caatinga**. It can be deduced that river populations have in any case become victims of most of the processes of transformation brought about by major works, such as transfers of populations, including indigenous peoples living in that region, whose land ownership is but is often involved in the processes of regional development and in the inherent conflicts.

[2] MELATTI, Julio Cezar. Áreas Etnográficas da América Indígena Nordeste, Retocada 2016.

In addition, the great historical importance of the region and its relevance to the ethnological reflection: To the south, between Jeremoabo and Auá. It is in this part of the Sertão that movements like that of the Councilor of Canudos and that of Lampião, whose murder took place in Angicos, Alagoas. The areas close to this region have awakened and continue to arouse the interest of the Social Sciences, in particular, the ethnology made in Brazil and on it.

In the case of Piauí, the indigenous populations, in their absence, were involved in the dispute in the territory between Portuguese and French, Dutch and English. The violent imposition of the colonial system was part of a set of extremely complex relations, represented by the imprisonment of its natives, transformed into pieces for slave labor. Despite this type of exploitation, other means of depopulation were also used by colonial companies. The introduction into the hinterland of Old World pestilences, which did not affect settlers but which were lethal to the natives, was used as a weapon of war in the colonial era. Contamination was certainly facilitated by the forced collection of these indigenous societies into larger groups than their traditional villages, in missionary plantations and villages, which allowed the contagion of these diseases, affecting entire populations. (SOUSA,

THE *PIAGUI*

After belonging originally to the indigenous peoples, the lands of Piauí, through a violent process of colonization, belonged to the jurisdiction of the captaincies of Pernambuco, Bahia and Maranhão until 1718, when the captaincy of São José do Piauí was created. This became seat of the government, still like City, in 1759, being named its first governor João Pereira Caldas. The region that today is equivalent to Piaui is represented during the colonial period as a region of low population density, with the rural population surviving from extensive cattle ranching and subsistence, which supplied the producing centers of the Northeast to Minas Gerais. During the colonial period it was ever imagined as a "transition" region between the north and northeast of the colony.

In administrative terms, Piauí was under the jurisdiction of Pernambuco until 1701. On March 3, a Royal Charter sent to the governor of Pernambuco annexed Piauí to Maranhão. Autonomy arose in 1761, by means of a Royal Charter, dated June 19. By this instrument, the Village of Moca - present city of Oeiras - ascended to the condition of city and eight cities were reached the conditions of Village. On November 13 of the same year, Governor João Pereira Caldas gave the Capitania the name of São José do Piauí and changed the name of the capital of Vila da Mocha to Oeiras.

The complete independence of Maranhão only occurred on September 26, 1814, when by royal decree the Military Government of Piauí was separated from the Military Government of Maranhão and on October 10 a new Royal Charter exempted Piauí from the jurisdiction of Maranhão. Piauí adhered to the declaration of political independence of D. Pedro I, held on September 7, 1822, and was the scene of a battle against the Portuguese yoke in 1823 in the Battle of Jenipapo, in opposition to the troops of João José da Cunha Fidié, who defended the maintenance of the Portuguese crown.

> As lutas com os franceses tornaram frequentado esse trecho do litoral. O rio Parnaíba aparece constantemente, ora como o Pará, de Diogo de Campos e Martim Soares Moreno, ora como o "Paraoçu" de Bento Maciel Parente. Os franceses deviam ter tido conhecimento dessa faixa litorânea, como se poderia depreender da circunstância de ter sido um francês, alcunhado Tuim-mirim, um dos intérpretes da expedição de Pero Coelho a Ibiapaba, exatamente por ser bom conhecedor da costa. A esse tempo, já estava acreditada a viagem por terra, numa extensão total, que o padre Luís Figueira estimava em perto de 330 léguas, entre Pernambuco e o Maranhão. A expedição de Pero Coelho fizera o percurso até às margens do Parnaíba, a que então denominava "Punaré". (LIMA SOBRINHO. O devassamento do Piauí, 1946)[3]

According to the author mentioned above, the beginning of the history of these stops seems to be a kind of chronicle of shipwrecks, since episodes occurred in the expeditions of Aires da Cunha and the sons of João de Barros, and in the company of Luís de Melo, adventurers from Portugal. One should add to these the name of Nicolau Resende, whose ship would have shipwrecked in the lows of Maranhão. It was this adventurer who gave news of the coast adjacent to the delta of the Parnaíba River, until then the Rio Grande dos Tapuias, the Paraguaçu or Punaré, later renamed by Domingos Jorge Velho, one of the founders of Piauí, of Parnaíba in homage to its place of birth, Santana do Parnaíba, state of São Paulo. Gabriel Soares relies on the testimony of that adventurer, for the description that bequeathed us of this great water course, which we knew to have come from afar. "The coast near the delta was presented as scaly or covered with fierce palm trees". (p. 13).

In spite of these historical aspects, it is necessary to say that although there has been a certain tacit agreement on ethnocide in the region since the second half of this century, the history of the Piauí indigenous people has undergone significant changes with specific

[3] The struggles with the French made frequent this stretch of the coast. The river Parnaíba appears constantly, sometimes like the Pará, of Diogo de Campos and Martim Soares Moreno, sometimes like the "Paraoçu" of Bento Maciel Parente. The French must have been aware of this coastal strip, as might be seen from the fact that a Frenchman, nicknamed Tuim-mirim, was one of the interpreters of the expedition from Pero Coelho to Ibiapaba, precisely because he was a good knowledgeable of the coast. At that time, it was already believed that the voyage by land, to a total extent, that Father Luís Figueira estimated at about 330 leagues, between Pernambuco and Maranhão. Pero Coelho's expedition had made the journey to the banks of the Parnaíba, which he called "Punaré". (LIMA SOBRINHO, The Devastate of Piauí, op. Cit.) (free translation). Barbosa Lima Sobrinho O devassamento do Piauí. Cia Editora Nacional Col. Brasiliana 255, 1946.

rights claims made by indigenous organizations with the Public Ministry Federal. As an example, the claim of the Association of Indigenous Remnants of Piripiri and the resurgence of indigenous ethnic groups in the Serra Grande region, in the municipality of Queimada Nova, in the southeastern region of the State, Piauí society's perception of indigenous societies in its formation rests under perspective of the invisibility attributed to this existence, which means denying one's own origins in favor of a vision of a "civilized" society, free from its "savage natives". (SOUSA, 2007)[4],

The ideologies of indigenous non-existence were socially widespread and lasted for centuries, when all state efforts were made to incorporate indigenous people into national communion and transform them into ordinary workers. The indigenous groups of this northeast region, after several centuries involved in colonial struggles for possession of the northeastern territory of the Sertão de Dentro (Hinterlands), are left to their own devices, having to experience situations that during a certain period will incorporate the Indians, forcibly including point of view of their social identities, to the poorest strata of the population, probably in most Brazilian states. It is no different in Piauí.

Most of the families that founded the Itacoatiara Association, for example, experience very problematic situations in terms of their concrete existence. There are a number of situations within the indigenous population, ranging from family groups with a certain degree of access to decent means of survival - such as my family and others with whom we maintain contact, even if we are not registered with FUNAI. in the case of others, are not affiliated with the Itacoatiara Indigenous Association - although at least one of its members was invited and participated in the first training meeting of the Association and recognized as indigenous - even in conditions of poverty that hinder access to the ancestral land subject food insecurity, difficulties in access to justice, conditions of citizenship, among other social ills.

THE ITACOATIARA ASSOCIATION: INDIANS WHERE IT WAS NOT KNOWN

At the beginning of the year, during the rainy season of 2000, which occurred between January and March. The rainy season of the summer, denominated locally by the winter, is very rigorous, as is common in the region and causes the floods. I visited the house of José Guilherme da Silva, at the same time with his brother Antônio Guilherme. At that time, victim of alcoholism, Oscar Guilherme had already passed away. I knew them when they were still performing services at the Piripiri Public Market Market Stone.

[4] SOUSA, Hélder Ferreira de Sousa. Índios no Piauí: reflexões sobre o desaparecimento étnico. In: I Reunião Equatorial de Antropologia, Aracaju, Sergipe, 2007.

The humble abode of Flor dos Campos lived in addition to the couple Zé Guilherme and Maria dos Anjos, a three-year-old daughter who was born in Piripiri and three sons. José Guilherme, born in Viçosa, Ceará, in 1950, married Maria dos Anjos in the community of Brejinho, a rural area in the municipality of Parnaíba.

> My name is José Guilherme da Silva and we came from the city of Viçosa, in Ceará. Antonio is the oldest, then I come, the Oscar and the youngest, Osmar. We came here with Velha, our mother, Maria Guilherme da Silva. We stayed here because the city seemed to give more refreshment and the poor, but there were not many rich people. We came here at Market Stone and Waldecy said, 'These are the Indians!' And there he got us and dressed us. (Cacique Zé Guilherme)

In that same period, the government of the state of Piauí was under the mandate of José Wellington Barroso de Araújo Dias, or Wellington Dias, the first governor to declare himself indigenous, elected in 2002 by the Workers Party - PT, with the votes of fifty percent more than the electorate and reelected in 2006, with more than 60% of the votes for governor of the state[5]. During his term of office, he coordinated and developed the Rural Poverty Reduction Program (PCPR), which aims to provide and / or facilitate the acquisition of land by rural or rural community groups through a financing modality consisting of a group of interested parties, which may be a trade union, for example, in the acquisition of land[6].

The relationship between the interest group, the state through the PCPR and the possible seller is through searches made between the owners or private owners of a rural property and shows interest in acquiring it, and between group and owner (s) and the price is negotiated, under the supervision and control of the PCPR. After the technical visits made by the program's technicians, whose objective is to adjust the fair value and control the contracts, the groups are dealt with the sellers and the PCPR so that the seller receives the price of the value of the sale of the property. The group is responsible for paying the investment in installments, through possible gains from the rural activity. It was the possibility of participating in the PCPR, bearing the ethnic brand that the indigenous group Piauí, gave rise to yet another chapter in the continuous process of indigenous reinsurgencies in the State of Piauí. (SOUSA, 2011).[7]

[5] The comparison, based on biological characteristics that approximate the physical figure of the governor of the representation of the common sense of the Indians in Piauí and the subsequent ethnic recognition of the governor as indigenous, gives space to the newspapers, especially in newspaper cartoons of the state capital Teresina, administrative seat, at certain times, comes to represent him as an Indian 'dressed in a suit', on whose head there is a headdress. At times, in the figures, he is portrayed as clever and politically qualified by both his political adversaries as his collaborators and political allies.

[6] SOUSA, Hélder Ferreira de. Indígenas no Piauí, direitos e interlocuções com o Estado: Notas sobre pesquisa etnológica. 41º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, 2017.

[7] SOUSA, Hélder Ferreira de. A experiência da Associação Itacoatiara no PCPR: Etnicidade e desafios à gestão indígena no Piauí. In IV Jornada de Estudos sobre Etnicidade de Pernambuco. Recife, Editora da UFPE, 2011.

One of the lines to be followed in this research presupposes investigating in what sense the political configuration at the state level allowed, besides the support conquered by the Association with the diverse supporters, including Governor Wellington Dias, who answered a letter from the chief Zé Guilherme[8] as soon as was founded the Association Itacoatiara, in the beginnings of the indigenous movement in Piripiri. The governor on more than one occasion received and receives the cacique Zé Guilherme and his companions in the palace of Karnak, seat of the government of the state, to discuss specific claims of the natives. Based on these observations, I intend to analyze to what extent the ethnic reidentiações of the indigenous families are radically opposed to the ideological sense of the identity discourses legitimized in and by the non-indigenous society of Piauí.

With this I intend that the data collected from 2005, to limit them temporarily and 2018, being in the field in Piripiri since 2015, will be used to do this work. For purposes of methodology and data control, I plan to divide them into three periods: the first between 2005 and 2009 arises from my participation as an advisor to the first president of the Brazilian Association of Indigenous Remnants of Piripiri. A second period, between 2009 and 2015, when I had to stay away from the Association for having passed a public competition for the post of professor of the Federal University of Piauí (UFPI), despite having followed the distance through several channels - internet, local newspapers or public events - the activities of indigenous leaders in the region. In the third period, I take into account the observations that I collected - and continue to collect with the consent of all those involved in the processes - during the fieldwork for the production of the doctoral thesis, between 2015 up to the present time.

I suggest that for some indigenous leaders, the creation of an indigenous organization and the emergence of indigenous leaders such as Zé Guilherme chief collaborated to promote a discontinuous continuum of gradual processes of acquiring identity signals, which gradually evidence of its difference from the non indigenous peoples. From the internal point of view of the organization, it provided the possibility of circulating in places where the indianity emerges, from a negative in contrast to the exposure of the distinction based on the "pride of being indigenous," according to the leadership.

More time would be useful to understand about the ability of the organization's leaders to politically claim not only the "cultural" difference, but rather a place where specific rights are invested and access to policies inherent in this ethnic difference, defined here as what one group distinguishes it from others, organizes it by internal cultural similarity, common history, similar external treatment, and recognizable and identifiable ethnic markers.

[8] First President of the Indigenous Remnants Indigenous Association of Piripiri in 2005. He continues to exercise leadership in a number of ways. One of the systems of support networks for indigenous people has been built in front of its leadership, and continues until this moment.

Despite the systematic effort to use violence in varying degrees and forms, as well as subtle techniques of silencing, indigenous people recognize each other as "indigenous" in order to personify groups, thus denying them to cover up differences. I propose that such reidentifications be structured in a form of silent negativity, which shifts all the symbolic contents that relate to the Indians to the past, mixing them with those fields where representations of Indian, or Indian being, reproduce themselves using means that exacerbate the discourse of disappearance and the elimination of indigenous societies.

On aspects such as the religious and the difficulties posed by the religious crusade that seeks to transform indigenous peoples into Christians for the Churches, which is put to the test while the process of acquiring a series of layers of belonging progresses in the search for an ethnic identity that conforms said Raimunda Ferreira, one of the indigenous people of the group called Colher de Pau, one of the founders of the Itacoatiara Association: "We were afraid to say that we were indigenous people and that other people wanted to kill us".

ANTHROPOLOGY AS AN INSTRUMENT FOR REFLECTION ON ACTION

From the point of view of the method, I suppose that observing, recording and reflecting on the emergence of the Itacoatiara Association's indigenous organization in 2005 requires a theoretical-methodological treatment that allows the indigenous anthropologist to adjust his observation to the ethnographic collection and, at the same time, to act in terms of an anthropological association so that the organization with which he participated - and participated - as an indigenous anthropologist, enables the best decisions, in view of the results intended by the collective.

In this initial situation, I refer to what I call the first period of participation in the field of action, I represented and stayed with one or more of the groups that disputed political spaces in the quest to give visibility and recognition to the indigenous movement. in Piauí, from the initial effort that was the acquisition of land through the Program to Combat Rural Poverty - PCPR. The material I collected, at least at that time, until that time was not aimed at academic research. The data I collected are notes of an anthropologist in the field and a diary mixed with the school calendar of the time. Later, re-reading a little of the material I had collected and of which I participated directly, I encouraged myself to transform these experiences and families instead of reflecting, in a more methodical way and with a view to creating a means of bringing systematization. of the data on the phenomenon, to propose a way of explaining the facts that I collected, eminently social in its extensive and complex sense.

I see certain continuity between the researches of the masters' period, when I tried to understand the action of the Craôs leaders within the indigenous organization *Càpej*, whose head office is in the city of Itacajá, Tocantins. In this work, I have tried to describe the indigenous association as one of the means by which they express themselves and try to reformulate their relations with national society. I even introduced characters, current leaders among the Craôs, and tried to characterize them from their performance in the village and out of it.[9]

From the ethnological point of view, it is a question of observing different forms of indigenous existence, historical situation and relation with non-indigenous societies quite different in several aspects. Craôs are native speakers of the Canela Crao language, Macro-Jê linguistic trunk, living in about twenty-three villages within the Craolândia Indigenous Land in the state of Tocantins, between the municipalities of Itacajá and Goiatins. The definition of the land limits of Craôs was approved by Decree 99.062 of 08/03/1990, with an area of three hundred and three thousand hectares, with a population of approximately three thousand indigenous, and some indigenous organizations. One of them, *Capéj*, was the object of my master's work.[10]

The Tabajaras indians with which I work at this moment speak Portuguese with the characteristic accent of this area, one of the Northeastern regional dialects, the so-called "north-east dialect", coincidence or not, close to the one spoken in Itacajá, through which part of the Craôs , when they are not in the villages. The Piripiri Tabajaras have a collective property belonging to the property of Itacoatiara, acquired through the Indigenous Cultures Prize, Ticão Xucuru Edition, when the organization and its initiative, titled Indigenous People of the municipality of Piripiri, were awarded. After the announcement of the awards, the organization of the Indigenous Cultures Award produced a catalog with the awarded initiatives:

> Segundo a Associação Itacoatiara, sua população é de 300 pessoas. O Povo indígena de Piripiri descende dos povos indígenas da Serra da Ibiapaba, na divisa do Ceará com o Piauí. Hoje, luta para reconstituir sua a sua identidade cultural. Os mais velhos falam de descenderem do povo Tabajara. **Mas comunidade ainda não se definiu por esta identidade**. (grifo nosso). (PRÊMIO CULTURAS INDÍGENAS 2008, p. 65.[11]

[9] SOUSA, Hélder Ferreira de. Os líderes Craôs no limiar do século XXI. Brasília : UnB, 2000. 103 p. (Dissertação de Mestrado).

[10] SOUSA, Hélder Ferreira de. Os líderes Craôs no limiar do século XXI. Brasília : UnB, 2000. 103 p. (Dissertação de Mestrado)..

[11] According to the Itacoatiara Association, its population is 300 people. The indigenous people of Piripiri descend from the indigenous peoples of the Ibiapaba mountain range, on the border of Ceará and Piauí. Today, it struggles to reconstitute its cultural identity. The elders speak of descending from the Tabajara people. But community has not yet defined by this identity. (emphasis added). (INDIGENOUS CULTURES AWARD, 2008, page 65).

The indigenous families in Piripiri are arranged in different neighborhoods of the city, such as Flor dos Campos and Floresta, with the people of D. Raimunda dos Tucuns, who is cacique, in the community of Tucuns, also in the neighborhood Floresta. I call "families", the groups organized in houses that are connected with their leaderships, since the first moments that together began the movement of organization in the associative form. The four families of Guilherme, Colher de Pau, Beiju and ours were added to the families who lived in neighborhoods farther from the center and others like ours had their residences in the center of the city of Piripiri.

Another point to which I draw attention is the fact that I have found the roots of an indigenous existence in my own family and in myself. It is from this period that I come to understand more clearly that it was not only a question of understanding the situation from the point of view of a "look at", but from a "with" perspective, when to be with families, to share and act politically - along with those who were much closer than I had imagined, being one of them, in double key, awakens my attention to the stories of the families that have united in the Itacoatiara Association.

As for the fact that I am indigenous, and although I have long been carrying with me the seeds of doubts about the presence of indigenous peoples in the region where today is the State of Piauí, I have maintained since graduating in Social Sciences - in the same university where performance the position of professor today - systematic contacts with the anthropological theories, passing the master's degree in Social Anthropology, indigenous ethnology area and now in the doctorate also in Anthropology, the practice of research and practice in the field of action, which provided the elements that make me think about my own doing and about my ethnic identity. If the ethnographic notes are the result of my direct involvement and political participation, with the purpose of helping the group of families to structure an indigenous organization, it is for this reason that they will be the data with which I will reflect on the first period of research, although at that moment, did not aim in that direction.

During the second period to which I refer, between 2009 and 2015 I was following the steps of the Itacoatiara Association in the mid-distance. During the period to which I am referring - between 2009 and 2015 - I have been able to follow other interests of political groups within the Association, which up until now have given rise to differences and antagonisms.

It is within these historical-social moments of the advance of indigenous organizations in Brazil and the creation of the first indigenous organization of Piauí in the 21st century that my effective participation with the indigenous movement in this region occurs, although my memories lead me to a little earlier, whose reflections do not fit within this work.

It is from this moment, around 2009, that institutions like the National Foundation of the Indian - FUNAI, for example, begin to link directly the families and the national state. During this period, other families and people who participated in events that involved indigenous families and were not in the founding of the Itacoatiara Association, joined the organization, increased their participation and started to dispute political spaces with the first chief. According to the website of the National Indian Foundation, in relation to the indigenous groups that receive the attention of the state body.

> A Coordenação Regional de Nordeste II foi criada em dezembro de 2011, com sede em Fortaleza-Ce, para atender às seguintes etnias: 14 povos no Ceará: Anacé, Tremembé, Jenipapo-Kanindé, Kanindé, Tapeba, Tabajara, Potyguara, Kalabaça, Pitaguary, Gavião, Kariri, Tapuya-Kariri, Tupinambá e Tupiba-Tapuia, distribuídos por 19 municípios, representando uma população de aproximadamente 26.000 indígenas. E ainda dois povos na Paraíba: Potiguara (em Baía da Traição) e Tabajara (Conde). **Um povo no Piauí: Tabajara (em Piripiri)** (grifo nosso). Por fim, um povo no Rio Grande do Norte: Potiguara (em Assú, João Câmara, Baía Formosa e Goianinha)[12].

According to LUCIANO 2016, Baniwa anthropologist, in discussing the ins and outs of the work of indigenous anthropologists in their communities using the theoretical tools of Anthropology, he says that this implies

> no desafio de pensar a relação dos indígenas antropólogos no campo da própria antropologia e do indigenismo, pois desta relação também depende o lugar e o papel dentro de suas comunidades. Trata-se de um campo de forças por um lado potencialmente favoráveis aos processos de luta dos povos indígenas pelo acúmulo de conhecimentos e pelo compromisso político histórico dos antropólogos com as suas agendas de lutas, por outro lado, potencialmente desafiadoras para emergência de sujeitos pensantes autônomos, críticos e inovadores[13].

My departure from work with the organization was compulsory and, to a certain extent, generated by the set of interests generated by the confused relations between the indigenous organization, the new leaderships that emerged between 2208 and 2009 and

[12] According FUNAI (www.funai.gov.br) "The Regional Coordination of Northeast II was created in December 2011, with headquarters in Fortaleza-Ce, to meet the following ethnicities: 14 people in Ceará: Anacé, Tremembé, Jenipapo-Kanindé, Kanindé, Tapeba, Tabajara, Potyguara, Kalabaça, Pitaguary , Gavião, Kariri, Tapuya-Kariri, Tupinambá and Tupiba-Tapuia, distributed in 19 municipalities, representing a population of approximately 26,000 indigenous. And still two peoples in Paraíba: Potiguara (in Baía da Traição) and Tabajara (Conde). A people in Piauí: Tabajara (in Piripiri) (emphasis ours). Finally, a people in Rio Grande do Norte: Potiguara (in Assú, João Câmara, Baía Formosa and Goianinha)". (Free traduction).

[13] the challenge of the anthropology and the anthropological indigenism the anthropology and the indigenism the dependence the dependance the dependence made in the entire site. It is a field of forces on the one hand favorable to the processes of struggle of indigenous peoples for the inventory of knowledge and the history of anthropologists with their agendas of struggles, on the other hand, potentially challenging for the emergence of autonomous, critical thinking subjects and innovative. (Free traduction), in Gersen Luciano dos Santos Baniwa. Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia / Associação Brasileira de Antropologia. Vol.2, n.2, junho de 2016. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.

the precipitous and violent action of the State represented by FUNAI. On the other hand, it served as a period in which I was able to cope, from a distance, with the experiences lived with the group of families and to reflect on the perspective of turning them into something interesting to think the exxperience of the Indians in Piauí and transform my concerns about becoming academic. At that time I produced some works and presented them at anthropology meetings, in classrooms and courses that I eventually ministered.

OUTLINE OF THEORETICAL STRUCTURE

About the concept of ethnicity - and its derivatives, such as ethnic - we can say that it has often been used in a more or less precise way, along with other concepts such as people, race and nation. Among the classic authors, we should highlight the approach of Max Weber, who proposed a specific treatment as a concept of sociological value. But while Weber (1922) has investigated fundamental aspects of ethnically motivated relationships and actions - ethnicity, in fact, is not "given a priori", since it has functions, especially political ones - an ethnic identity is constructed by the individual's consciousness difference between groups and expresses a certain ethnocentric content. The conception of ethnicity that will prevail for a long time is that of a homogeneous and discrete unit, with a culture, a language and a specific psychology (TAYLOR, 1992).

From that time on, other concepts derived such as that of "ethnic unity" will be problematized between the 1950s and 1960s, as notions that result from the transition from "non-conceptual" to "frantic search for definitions" (GOSSIAUX, 1997:30). It is also during this period that a gradual understanding of the existence of intra-cultural variations begins, and that communal structure, individual identity and acceptance of cultural norms do not always coincide (ZENNER, 1996). The concept of ethnicity arises in the mid-1950s, in the African domain of British social anthropology, in American sociology and political science (Poutignat and Streifffenart, 1998). In this post-war context and decolonization of the African continent, what Jean Copans (1992) calls the "political critique of anthropology" begins. It is a debate that will acquire international proportions and go through the 1960s, on the use of anthropological knowledge, as well as discuss the social and political responsibilities of anthropologists.

One of the milestones of this debate was the article by Michel Leiris (1950) **L'ethnographie devant le colonialisme**, reflecting the renewal of the perspective introduced by Max Glukman and Georges Balandier in relation to the functionalist and a-historical theories that had hitherto prevailed. The great development of ethnicity studies, especially since 1970, would be linked to certain types of conflict and the qualifications as "ethnic" that take shape in industrial and Third World societies, and

to the influence exerted by Fredrik Barth (POUTIGNAT E STREIFFFENART, 1998). Barth (1998) addresses ethnic groups as a form of social organization whose fundamental characteristic is self-attribution or imputation by others to an ethnic category.

To explore processes that involve the generation and maintenance of what are now considered ethnic groups, Barth (1998) proposes a shift in focus from the history and internal constitution of the groups to the social delimitation that separates them. At these social frontiers is where the limits of the relationship between us and where the criteria of belonging are located, that is, what defines who is and is not member and the set of rules that organizes social interaction in the interethnic contacts. .

I presume there is a current understanding that the phenomenon of ethnicity deals with "different phenomena" as "different manifestations of the phenomenon", but a basis for acquisitions has produced what may be termed ethnicity. Initially the categorical attribution in the dialectic provoked by the correlation between exogenous / endogenous, constituting the power to name, in which the actors identify and are identified by the others. Then the limits of the nodes, produced and reproduced by the actors who manipulate them in the course of social interactions, more or less stable, whose maintenance does not depend on the permanence of their cultures. Later, what can be thought of as the display of identity symbols, which encode the belief in a common origin, followed by the question of 'enhancement', which shelters the set of processes by which ethnic traits are detached in social interaction, which ethnic groups do not constitute discrete and homogeneous entities, nor does the modernization process condemn ethnic ties to disappearance.

In the case of Brazil, as early as 1959, Roberto Cardoso de Oliveira began the survey "Areas of Inter-ethnic Friction in Brazil". The project published in 1962 brings the concept of "inter-ethnic friction" to propose a "shift from the focus of equilibrium relations and consensus representations to conflict relations and dissension representations" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000) to observe more systematically the national society in its interaction with the diverse indigenous ethnic groups, as element of determination of the dynamics of the interethnic contact, inspired by Georges Balandier's notion of the "colonial situation".

It is within the political framework of reversion of these versions to the apparent non-existence of the Piauí Indians, who in 2005, in the northern region of the state of Piauí, in the municipality of Piripiri, a group of indigenous families, who later chose to belong to the Tabajara ethnic group, the objective of forming an indigenous organization called, in principle, the Association of Indigenous Remnants of Piripiri. According to its statute, read and voted by the group at the first meetings, the objectives of the "Association" as an indigenous organization have since become known and established in the statute that provided its legal personality. Among these collective goals was to claim the recognition

of collective land rights, guarantees of access to health, education and housing, as well as specific treatment in the search, to access specific cultural policies such as political participation, based on indigenous self-attributed identity

At the beginning of the year, during the rainy season of 2000, which occurred between January and March. The rainy season of the summer, denominated locally by the winter, is very rigorous, as is common in the region and causes the floods. I visited the house of José Guilherme da Silva, at the same time with his brother Antônio Guilherme. At that time, victim of alcoholism, Oscar Guilherme had already passed away. I knew them when they were still performing services at the Piripiri Public Market Market Stone.

The humble abode of Flor dos Campos lived in addition to the couple Zé Guilherme and Maria dos Anjos, a three-year-old daughter who was born in Piripiri and three sons. José Guilherme, born in Viçosa, Ceará, in 1950, married Maria dos Anjos in the community of Brejinho, a rural area in the municipality of Parnaíba, about 200 kilometers north of Piripiri.

> My name is José Guilherme da Silva and we came from the city of Viçosa, in Ceará. Antonio is the oldest, then I come, the Oscar and the youngest, Osmar. We came here with Velha, our mother, Maria Guilherme da Silva. We stayed here because the city seemed to give more refreshment and the poor, but there were not many rich people. We came here at Market Stone and Waldecy said, 'These are the Indians!' And there he got us and dressed us. (Cacique Zé Guilherme)

From the point of view of the methodology in the field, I choose to describe events in which I participated and register them in their specificity, within the scope of the anthropological discipline, being composed of "techniques and data collection procedures associated to a fieldwork practice of a more coexistent or less prolonged time of the researcher with the social group under study" (ROCHA & ECKERT 2008 p.1).

Different from the first moment, when I directly experienced the events that I adopted as posture in the field, I accepted invitations made by the leaderships with which I have more affinities. I also welcome invitations from other indigenous leaders from the same region or distant ones that emerged after the founding of the Itacoatiara Association, but I kept more attention from the group of families with whom I had started in the organization. In this way, I participated as an observer of events such as technical visits of students and teachers to indigenous peoples, conferences, meetings with public and private agents, meetings to make decisions on matters that concern the interests of indigenous families in Piripiri and region. , among other subjects.

It is in this sense that I hope to be able to collect data from the three periods, to reflect on the theme of the formation process of family and political organizations, of my own and of other indigenous families. I intend to deepen the processes that will allow us

to assume different identities of the indigenous peoples, to dialogue with the senses of identifying ourselves and transforming this process into a way of reinspiring ourselves against the discourses that intend to nullify the differences and to hide the ethnic diversity. in the state of Piauí. I also try to deal with the conflict between interests, rules and values of societies and to confront identifications, to take into account the different points of view from which one can see and interpret a reality, in the various contexts in which they are registered.

BIBLIOGRAPHY CONSULTED

ABREU, João Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. Brasília: Fundação Biblioteca Nacional, 1998.

ALMEIDA, Fernando Ozorio de; NEVES, Eduardo Góes. Evidências arqueológicas para a origem dos tupi-guarani no leste da amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro , v. 21, n. 3, p. 499-525, Dec. 2015 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132015000300499&lng=en&nrm=iso>. access on 10 Dec. 2017. http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p499.

ANDRADE, Ugo Maia; CARVALHO, Maria Rosário de. Terras Indígenas no Nordeste. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Editores gerais). *Povos indígenas no Brasil*: 2006-2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p. 501-504.

ATHIAS, Renato. *A noção de identidade étnica na antropologia brasileira*: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira. Recife : Editora Universitária da UFPE, 2007.

BAINES, Stephen G. *Etnicidade e reelaboração étnica no mundo contemporâneo*. Teresina: UFPI, 2011. Palestra proferida no I Seminário Interfaces entre Etnicidade, Raça, Gênero e Religião, em Teresina, em 20/05/2011. p. 1-10.

BANIWA, Gersen Luciano dos Santos. Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia / *Associação Brasileira de Antropologia*. Vol.2, n.2, junho de 2016. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.

BAPTISTA, João Gabriel. *Etno-história indígena piauiense*. Teresina, Convênio Editorial Ciências e Letras. Editora UFPI/Academia Piauiense de Letras, 1994.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea do Nordeste. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (Org.). *A viagem da volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, LACED, 2004. p. 93-138.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, T. (Org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000 p. 25-67.

BARTOLOMÉ, Miguel. Procesos Civilizatorios, Pluralismo Cultural y Autonomías Étnicas en América Latina. In: Bartolomé, M. & Barabas, A. (coord.). *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*. Mexico: Conaculta – INAH, 1998.

BASTOS, Cláudio. *Dicionário histórico e geográfico do Estado do Piauí*. Teresina: Fundação Monsenhor Chaves, 1994.

BRAND, Antônio. Mudanças e continuísmos na política indigenista pós-1988. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria. (Orgs.). *Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista* II. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002, p. 31-36.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *(Des)caminhos da identidade*. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol.15, n.42, São Paulo, Fevereiro de 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade e estrutura social. In: *Enigmas e soluções*: Exercícios de etnologia crítica. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.

_____. *Caminhos da identidade*: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo, Edunesp, 2006.

_____. Identidade étnica, identificação e manipulação. In: *Identidade, Etnia e Estrutura social*. Pioneira, 1976.

_____. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo, Pioneira, 1976.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura social*. São Paulo, Livraria Pioneira, 1976.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.). *Legislação indigenista no Século XIX*: uma compilação 1808-1889. Colaboração de Mara Manzoni Luz e Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Editora da USP: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992a. 363 p.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: Da cultura residual mas irredutível. In: *Antropologia do Brasil*: Mito, história, etnicidade. 2ª Edição. São Paulo : Brasiliense, 1987, p. 97 - 108.

_____. Parecer sobre os critérios de identidade étnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil*: mito, história, etnicidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p. 113-119.

CARVALHO, Pe. Miguel de. *Descrição do Sertão do Piauí* – comentários e notas do Pe. Cláudio Melo. Teresina: Instituto Histórico e Geográfico Piauiense, 1993, p.42.

CASTELO BRANCO, Moysés. *O índio no povoamento do Piauí*. Teresina, Artes Geográficas, 1984.

CHAVES, Joaquim. *O índio no solo piauiense*. In: Obras completas. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1998.

DANTAS, Beatriz G.; CARVALHO, Maria Rosário G. & SAMPAIO, José Augusto L. *Os povos indígenas no nordeste brasileiro*: um esboço histórico. In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.). História dos índios no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 431-456.

DURHAM, Eunice R. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth C. L. (Org.). *A aventura antropológica*: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1986. p. 17-38.

FERNANDES, Rosani de Fátima. *Povos indígenas e antropologia*: novos paradigmas e demandas políticas. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 322-354, jan./jun. 2015.

GODÓI, Emília Pietrafesa de. *O trabalho da memória*: um estudo antropológico de ocupação camponesa no sertão do Piauí. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. 165p .

GONÇALVES, Wilson Carvalho. *Roteiro Cronológico da História do Piauí*: 1535 – 1995. Teresina, Gráfica e Editora Júnior Ltda., 1996.

GREEN, Elliott D. *Redefining Ethnicity*. Paper presented in 47th Annual International Studies Association Convention, San Diego, CA, March, 2006.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. As múltiplas incertezas do Toré. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org.). *Toré*: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Editora Massaragana, 2005. p. 13-38.

_____. *Os índios do descobrimento*: tradição e turismo. Rio de Janeiro: UFRJ. 2001. 224 p.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Mapa de divisões territoriais. Brasília, 13 abr. 2007. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 26 NOV. 2015.

LEITE, Maria Amélia. Resistência Tremembé no Ceará – depoimentos e vivências. In: PALITOT, Estevão Martins. (Org.). *Na mata do sabiá*: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult, Museu do Ceará, Imopec, 2009. p. 401-420.

LIMA SOBRINHO, Barbosa. O devassamento do Piaui. Cia Editora Nacional Encadernado, Col. Brasiliana, 1946.

MAPA ETNO-HISTÓRICO de Curt Nimuendaju. Rio de Janeiro: IBGE/Fundação Nacional Pró-memória, 1981 (1944).

MAYBURY-LEWIS, David. *Vivendo Leviatã*: Grupos Étnicos e o Estado. In: Anuário Antropológico/83 : 103-118.

MELATTI, Julio Cezar. De Nóbrega a Rondon. In: *Revista de Atualidade Indígena*, ano 1, no 3, pp. 38-45 (Brasília: FUNAI, 1977).

_____. Áreas Etnográficas da América Indígena. Nordeste. http://www.juliomelatti.pro.br/areas/b1nordeste.pdf. Retocada 2016.

MELO, Cláudio. *Fé e civilização*. Teresina: s/ ed., 1991.

MONTEIRO, John. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). Índios no Brasil. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

MOTT, Luís. Etno-história dos índios do Piauí Colonial. In: *Piauí Colonial*: População, economia e sociedade. Teresina, Projeto Petrônio Portela, 1978.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org). *A Viagem da Volta*: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *A presença indígena no Nordeste*: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011b. 732 p.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Apresentação. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org.). *Toré*: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Editora Massaragana, 2005. p. 9-12.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *A viagem da volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, LACED, 2004. p. 13-42.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/ Museu Nacional, 2006. (Coleção Educação para Todos 13). 268 p.

PEIRANO, Mariza. *A teoria vivida*: E outros ensaios de antropologia. ILHA - Florianópolis, v.6, n.1 e n.2, julho de 2004, p. 209-218.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Fontes inéditas para a história indígena no Ceará. In: PORTO ALEGRE, Maria Sylvia; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Góis. (Orgs.). *Documentos para a história indígena no Nordeste*: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo: USP, FAPESP. 1994. p. 15-40.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Joceline. *Teorias da Etnicidade*. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. Tradução Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PRÊMIO CULTURAS INDÍGENAS – São Paulo : SESC, 2008, 432 p. ISBN 978-85-98112-82-4.

RAMOS, Alcida Rita. *Ethnology Brazilian Style, Cultural Anthropology*, v. 5 (4), p. 452- 457. 1990.

REESINK, Edwin B. Alteridades substanciais: Apontamentos diversos sobre "índios" e "negros", p. 245 – 287. In: CARVALHO, Maria Rosário; CAVIGNAC, Julie; REESINK, Edwin B (Orgs.). *Negros no mundo dos índios*: Imagens, reflexos, alteridades. 1ª ed. Natal: Ed UFRN, 2011. v. 1. 450 p.

REESINK, Edwin B. O segredo do Sagrado: O Toré entre os índios do Nordeste. In: GALINDO, Marcos; ALMEIDA, Luiz Savio de; ELIAS, Juliana Lopes (Orgs.) Índios do Nordeste: Temas e problemas : 500 anos. v. 2. ,2000, 448 p, P.259 – 405.

_____. Review of "Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil´s Northeast", by Jan Hoffman French. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, v. 88, p. 118-120, 2010.

REESINK, Edwin B. Review of "Native and national in Brazil: Indigeneity after independence". *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, v. 97, p. 173-174, 2014.

RICARDO, Fany. (Editores gerais). *Povos indígenas no Brasil*: 2006-2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p. 505-507.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1998. V. 41 n° 42.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. Etnografia: Saberes e práticas. In: PINTO, Céli Regina Jardim; GUAZZELLI, César Augusto Barcellos (Orgs.). *Ciências Humanas*: pesquisa e método. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

SERRA, Ordep. Triunfo dos caboclos. In: CARVALHO, Maria Rosário de; CERQUEIRA, Ana Magda Carvalho (Orgs.). Índios e Caboclos: A história recontada. 2ª ed. Salvador: EDUFBA, 2012. v. 1. 269 p, p. 55 – 77.

SOUSA, Hélder Ferreira de. Os líderes Craôs no limiar do século XXI. Brasília : UnB, 2000. 103 p. *(Dissertação de Mestrado)*.

_____. A experiência da Associação Itacoatiara no PCPR: Etnicidade e desafios à gestão indígena no Piauí. In *IV Jornada de Estudos sobre Etnicidade de Pernambuco*. Recife, Editora da UFPE, 2011.

_____. Índios no Piauí: reflexões sobre o desaparecimento étnico. In: *I Reunião Equatorial de Antropologia*, Aracaju, Sergipe, 2007.

_____. Indígenas no Piauí, direitos e interlocuções com o Estado: Notas sobre pesquisa etnológica. *41º Encontro Anual da Anpocs*, Caxambu, 2017.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Terras, índios e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas no Ceará (século XIX). In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (Org.). *A presença indígena no Nordeste*: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 447-482.

_____. *Compreendendo a dança do Torém*: visões de folclore, ritual e tradição entre os Tremembé do Ceará. Revista ANTHROPOLÓGICAS, v. 16(2), Ano 9, p. 187-228, 2005c.

VIEIRA, José Glebson. Todo caboclo é parente: Espacialidades, história e parentesco entre os Potiguara. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2015, v. 58 nº 1, p. 286 – 317.

WEBER, Max. Relações Comunitárias Étnicas. In: *Economia e Sociedade* (Vol.1). Brasília, Ed. UnB, 1991.

ZENNER, Walter P. Ethnicity. In: D. Levinson and M. Ember (eds.) *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York, Henry Holt, 1996.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. *As fronteiras de ser Xukuru*: Estratégias e conflitos de um grupo indígena do nordeste. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 1992.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 101. In the intersection between Anthropology and Education: weaving possibilities

METODOLOGIA E ÉTICA NA INVESTIGAÇÃO COM CRIANÇAS DO SUL-GLOBAL: O CASO DE MOÇAMBIQUE[1]

Hélder Pires Amâncio[2]
Universidade Eduardo Mondlane

Resumo

O investimento em pesquisas com crianças em Moçambique é muito recente. No presente artigo pretendo refletir sobre essas experiências recentes de investigação com crianças, realizadas naquele país oriental de África, tendo como foco as questões de ordem metodológica e ética. Sobre estas questões, vários investigadores contemporâneos vem defendendo uma prática investigativa com crianças que seja reflexiva, dentre os quais, as antropólogas Christesen & James (2005). Este exercício mostra-se fundamental num contexto em que ainda são escassos trabalhos investigativos com crianças (em África com particular destaque aqui para Moçambique) (WELLS, 2015; PASTORE, 2014; COLONNA, 2012; PUNCH, 2003), que as considerem como sujeitos ativos e participativos (NUNES & CARVALHO, 2007; CHRISTESEN & JAMES, 2005). Meu argumento é que, se por um lado essas pesquisas marcam uma virada inovadora na forma de abordar as crianças e a infância em Moçambique, trazendo dados etnográficos ricos para a análise sócioantropológica, por outro, elas colocam "novos" desafios metodológicos e, sobretudo, éticos. Esta reflexão será feita com base na minha própria experiência de pesquisa (AMÂNCIO, 2016) e de outras duas pesquisadoras internacionais (COLONNA, 2012 & PASTORE, 2015).

Palavras-chave: Metodologia, ética, investigação com crianças, Moçambique.

Abstract

The investment in research with children in Mozambique is very recent. In this article i intend to reflect on these recent experiences of research with children, carried out in that eastern African country, focusing on methodological and ethical issues. On these issues, several contemporary scholars have been advocating a reflective research practice with children, including the anthropologists Christesen & James (2005). This exercise is fundamental in a context where there is still little investigative work with children (in Africa with particular emphasis here for Mozambique) (WELLS, 2015, PASTORE, 2014, COLONNA, 2012, PUNCH, 2003) active and participatory (NUNES & CARVALHO, 2007; CHRISTESEN & JAMES, 2005). My argument is that, while on the one hand these researches mark an innovative turn in the way of approaching children and childhood in Mozambique, bringing rich ethnographic data to socio-anthropological analysis, on the other, they pose "new" methodological challenges and, above all, ethical. This

[1] Agradeço aos comentários e questões colocada pelo painel *In the intersection between Anthropology and Education: weaving possibilities* e à Vera Gasparetto pela revisão do texto final.
[2] Doutorando em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina, Bolsista da CAPES e membro do Núcleo de Estudos de Populações Indígenas.

reflection will be made based on my own research experience (AMÂNCIO, 2016) and two other international researchers (COLONNA, 2012 and PASTORE, 2015).

Keywords: Methodology, ethics, research with children, Mozambique.

1 INTRODUÇÃO

As crianças constituem um grupo social, uma característica permanente da sociedade, e deste modo o seu conhecimento do que significa ser criança e o que significa para elas relacionar-se com indivíduos e grupos sociais adultos é necessário como parte da tarefa de melhorar a nossa compreensão sobre como a ordem social funciona.

Berry Mayal, 2005, p.123

No exerto acima, Berry Mayal (2005) reconhece, assim como vários/as autores/as que trabalham no campo dos Estudos da Infância ou da Criança (CORSARO, 2012; COHN, 2005; SARMENTO & MARQUES, 2006), a importância de envolver as crianças na investigação e, de compreender esse grupo geracional a partir dele próprio, o significado de ser criança e de relacionar-se com outros sujeitos ou grupos geracionais distintos, como forma de compreender o funciomento da ordem social vigente no contexto investigado. Isto quer dizer que, para conhecer uma sociedade ou compreender como ela funciona, é fundamental que as pesquisas invistam no conhecimento não só da vida dos adultos, mas também, das crianças como agentes participativos desse processo.

Mas não é sobre a importância de pesquisar ou não com crianças que quero tratar neste trabalho. O meu objetivo é reflectir sobre as experiências de pesquisa recentes, com crianças em Moçambique, tendo como foco as questões de ordem metodológica e ética. Este exercício mostra-se fundamental num contexto de escassez de trabalhos investigativos com crianças em África (com particular destaque aqui para Moçambique) (AMÂNCIO, 2016; WELLS, 2015; PASTORE, 2014; COLONNA, 2012; PUNCH, 2003), que as considerem como sujeitos ativos e participativos (NUNES & CARVALHO, 2007; CHRISTESEN & JAMES, 2005). Assim, proponho-me a discutir a minha experiência particular de pesquisa (AMÂNCIO, 2016) e de outras duas pesquisadoras (COLONNA, 2012 E PASTORE, 2015) em pesquisa com as crianças, os desafios metodológicos e éticos e as implicações dos mesmos para a investigação.

Para o efeito, num primeiro momento irei dedicar-me a apresentar as pesquisas que vem sendo desenvolvidas nessa abordagem e depois atentar-me-ei para os aspectos da metodologia e da ética nos trabalhos recentes realizados em Moçambique.

2 A EMERGÊNCIA DE INVESTIGAÇÕES *COM* CRIANÇAS EM MOÇAMBIQUE

Como fiz referência na introdução a este trabalho, em África e particularmente em Moçambique são escassas as pesquisas acadêmicas centradas em crianças e/ou com elas. No caso de Moçambique, s muito recentemente pesquisas com esta última abordagem começaram a surgir (COLONNA, 2009, 2010; 2011a, 2011b, 2011c; 2012; 2014; 2016; PASTORE, 2015; 2016; AMÂNCIO, 2016). A socióloga italiana Elena Colonna[3] é uma das que inaugura esta abordagem (de investigação *com* crianças) no contexto moçambicano, ao publicar na revista *Poiésis*, em 2009 um artigo intitulado "O lugar das crianças nos estudos africanos: reflexões a partir de uma investigação com crianças em Moçambique". Neste artigo, a autora reflete sobre a relação entre a investigação científica e as crianças em África, questionando-se sobre o lugar que elas ocupam na produção de conhecimento naquele continente. Uma das constatações do artigo é de que: "...apesar da faixa etária dos 0 a 18 anos representar cerca de metade da população africana, permanece ainda escasso o número de investigações científicas voltadas ao estudo específico da realidade das crianças deste continente" (COLONNA, 2009, p.3). A outra constatação da autora, é de que: "...quando as crianças constituem o objecto principal da investigação, se trata de crianças desfavorecidas ou que se encontram em situações excepcionalmente difíceis (crianças de rua, crianças chefes de família, crianças soldados, crianças trabalhadoras, crianças órfãs...)" (idem, ibid.). Segundo Colonna (2009) raros são os casos em que os trabalhos investem no estudo das crianças consideradas "normais" num determinado contexto e muito mais raros, os casos em que empreendem investigações onde são explorados os pontos de vista delas próprias sobre suas experiências e vivências cotidianas. Em suma, são duas as situações que predominam nos estudos realizados em África: ou as crianças não aparecem, ou quando aparecem, são abordadas como estando fora do lugar e sem direito a palavra sobre as suas próprias experiências.

Elena Colonna publica em 2010 um artigo intitulado *Crianças que cuidam de crianças: representações e práticas* no livro *Género e Direitos Humanos em Moçambique*, organizado pela Nair Teles & Eugénio Brás. No mesmo, ela analisa as representações e práticas das crianças envolvidas na investigação, em torno do fenômeno do cuidado. No texto ela argumenta que, embora meninas e meninos se envolvam igualmente na atividade de cuidar de outras crianças, eles têm representações e práticas distintas de cuidado. Além disso, Colonna destaca a agência das crianças no contexto familiar ao exercerem atividades de responsabilidade como esta e outras.

[3] Atualmente Elena Colonna trabalha no Departamento de Sociologia da Universidade Eduardo Mondlane (UEM) em Maputo, onde leciona entre outras disciplinas a Sociologia da Infância, na graduação e pós-graduação.

Em 2011, Elena Colonna publica três artigos. Um no Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento (CEsA), intitulado: *Será que em África existem apenas crianças órfãs e vulneráveis? Reflexões a partir de uma investigação sociológica com crianças em Moçambique*, apresentado no contexto do 1º Seminário sobre Ciências Sociais e Desenvolvimento em África, no painel "Educação e Sociabilidade Urbanas"[4]. Um outro artigo de Colonna em co-autoria com o sociólogo moçambicano Eugénio José Brás, aparece publicado no livro *Crianças dos países de língua portuguesa: histórias, culturas e direitos*, organizado por Verônica Müller. O texto tem como título *Crianças e espaço urbano em Maputo*. No mesmo, os autores refletem sobre a relação das crianças com o espaço urbano a partir de olhares cruzados da Sociologia Urbana e da Sociologia da Infância. Colonna e Brás (2011, p.147) procuram "compreender o lugar que as crianças ocupam no espaço físico da cidade". De acordo com os autores esse exercício significa igualmente, entender a *ordem geracional* (MAYALL, 2005) na qual as crianças se inserem e a sociedade no seu todo. O argumento dos autores neste artigo é que a vida das crianças no contexto estudado é caracterizado por um elevado grau de mobilidade (sendo um dos indicadores a possibilidade delas se movimentarem sozinhas pela cidade) e este elemento molda de forma complexa as vidas e relações que as crianças estabelecem com o espaço. Segundo os autores elas procuram "ir para além da retórica da agência das crianças, analisando as evidências empíricas acerca dos seus quotidianos" (COLONNA & BRÁS, 2011, p.181). O outro argumeto defendido no texto é a capacidade que as crianças têm de transformar/inventar os espaços, por exemplo, os autores mencionam que devido a ausência de espaços recreativos que deveriam ser criados pelas entidades governamentais, as crianças transformam cada canto dos seus bairros em lugar para brincar.

O terceiro texto, publicado em 2011, na revista pedagógica *Unochapecó* intitula-se *O uso de metodologias participativas na investigação com crianças: algumas considerações a partir de uma pesquisa na periferia de Maputo*. Neste artigo, Elena Colonna (2011, p.259) discute "as mais-valias, as dificuldades e os desafios que o uso de metodologias participativas oferece à investigação com crianças", especialmente, segundo a autora, num contexto como o de Moçambique, no qual as crianças estão pouco habituadas a serem ouvidas e a participar em processos de investigação. No texto, a autora defende o uso do que ela chama de "metodologias compósitas", que mobilize uma diversidade de ferramentas metodológicas e técnicas, tradicionais e inovadoras que permitam escutar as vozes das crianças e compreender as dinâmicas complexas da vida social deste grupo geracional. Segundo ela, os instrumentos privilegiados de sua abordagem são: entrevistas e grupos de discussão (técnicas de caráter oral), fotografias vídeos e desenhos (técnicas de caráter visual) e registros escritos, ensaios e diários (técnicas de caráter escrito) (idem, ibid.).

[4] Nesta publicação de 2011, a autora modifica o título, mas conteúdo é o mesmo do artigo publicado em 2009 na revista Poiésis.

Em 2012, Elena Colonna apresenta e defende a sua tese de doutoramento em Estudos da Criança na Universidade do Minho em Portugal, orientada pelo Professor Jacinto Manuel Sarmento, uma das referências nesse campo de estudos naquele país europeu. A mesma intitula-se *"Eu é que fico com a minha irmã": vida quotidiana das crianças na periferia de Maputo*. Esta tese é um primeiro esforço etnográfico aprofundado e de relevo na perspectiva de uma investigação *com* crianças em Moçambique. Na tese, Elena Colonna investiga a experiência de "ser criança" num bairro periférico de Maputo. Como aponta a antropóloga brasileira Clarice Cohn (2013, p.7) "o que é a criança? O que é ser criança? Como vivem e pensam as crianças? O que significa a infância?" são as primeiras perguntas que um investigador [antropólogo ou sociólogo] deve fazer quando elege as crianças como sujeitos da sua investigação:

> (...) deve-se sempre começar do começo, por mais óbvio que pareça o que se observa – ou talvez possa se dizer que, quanto mais óbvio parecer o que se vê e ouve, mais se deve desconfiar e buscar desatar as tramas. Porque não há imagem produzida sobre a criança e a infância, ou pela criança, que não seja, de algum modo, produto de um contexto sociocultural e histórico específico, do qual o antropólogo deve dar conta (COHN, 2013, p.54).

É com este espírito que Elena Colonna realizou a sua pesquisa, na perspectiva de desvendar, como socióloga, a trama que produz o significado de "ser criança" na perspectiva das próprias crianças, a partir da observação de um fenômeno específico de "crianças que tomam conta de outras crianças". Para o efeito, a autora partiu dos pressupostos da Sociologia da Infância, que considera as crianças como atores sociais e a infância como construção social e cultural. A sua tese[5] está dividida em seis capítulos, para além da Introdução e Considerações finais: Capítulo I - Pensando uma investigação com crianças em Maputo: o encontro com a Sociologia da Infância; Capítulo II - Moçambique, Maputo, Infulene: os contextos jurídicos e sociais acerca das crianças; Capítulo III - Opções metodológicas; Capítulo IV- O quotidiano das crianças; Capítulo V- As crianças e o espaço urbano; Capítulo VI- Crianças que cuidam de crianças.

Um dos argumentos que a autora desenvolve e defende na tese é de que, o fenômeno estudado "crianças que cuidam de crianças" é um traço característico da infância das crianças moçambicanas. Nesse sentido, a autora encarra este fenômeno como sendo uma excelente chave para aceder a compreensão dos mundos sociais e culturais infantins (COLONNA, 2012, p.308). Outro argumento importante defendido na tese é de que, "no contexto moçambicano, as ideias de criança e infância constróem-se nas encruzilhadas de múltiplos discursos, interesses e tradições" (idem, ibid.). Sobre esse aspecto, por

[5] Quem tiver interesse em consultá-la e aprofundar os conhecimentos sobre o fenômeno analisado pela autora, está disponível em: https://core.ac.uk/download/pdf/55621166.pdf.

exemplo, Colonna explica que a imagem da criança em contexto das sociedade rurais moçambicanas, confrontam-se com outras de imagens que vem de outros lugares, sujeitos e instituições. Nesses confrontos as crianças também reelaboram através de suas próprias experiências o que significa para elas ser criança.

Ainda em 2012, como resultado da sua tese, publicou um capítulo intitulado *Children Who Take Care Of Other Children In The Suburbs Of Maputo, Mozambique*, no livro *African Childhoods: Education, Development, Peacebuilding, and the Youngest Continent*, editado por Mariza O. Ensor. Neste artigo, Colonna (2012) demonstra através de dados empíridos que as crianças são atores sociais competentes no contexto analisado. Através do cuidado que as crianças oferem às outras mais novas, por exemplo, elas respondem segundo Elena Colonna à uma situação cultural, sem a qual as mães teriam dificuldades em realizar outras tarefas, como ir ao mercado, ir à machamba (roça), fazer limpeza, etc.

Em 2014, como resultado das investigações para o seu doutoramento, Elena Colonna publicou em Maputo o livro *Crianças que cuidam de crianças: uma perspectiva de género*. O mesmo, é uma versão num formato reduzido da sua tese, onde procura mostrar que desde muito cedo as crianças participam ativamente das actividades familiares cotidianas, assumindo diversas responsabilidades (FRANCISCO, 2014), tais como: varrer, lavar a louça, vender, etc. Um dos argumentos centrais da tese é que se por um lado, as crianças no Norte do mundo são por longos períodos confiadas aos cuidados de educadores profissionais adultos, por outro, há contextos onde as crianças desempenham este papel de cuidadoras de outras crianças, tomando conta dos irmãos mais novos, de outras crianças da família ou vizinhas (COLONNA, 2014, p.9). Portanto, trata-se como argumenta a autora, de uma prática difundida e vista como normal e parte do desenvolvimento da criança.

No mesmo ano (2014), a autora em co-autoria com Rui António publica no livro *Brincar, Brinquedos e Brincadeiras: modos de ser criança nos países de língua oficial portuguesa*, um artigo com o título, *A Hilwe, Yo Thlanga*[6]: *o brincar das crianças nas periferias de Maputo*. Neste artigo, os autores analisam os modos de ser criança e as suas culturas lúdicas, a partir de uma brincadeira aparentemente banal que os mesmos observaram em uma ruela na periferia de Maputo, conforme a descrição a seguir ilustra:

> Numa ruela de areia, dois meninos estão encostados, de costas viradas e entrecruzam os seus braços. Nesta posição, cada um vai carregando o amigo para cima da sua coluna, de forma alternada, num movimento de sobe e desce. Enquanto vão balançando, um canta: 'A Hilwe!' [Não estamos a lutar!] e o outro responde: 'Yo Thlanga!' [Estamos a brincar!] (COLONNA & ANTÓNIO, 2014, p. 85).

6 Essa expressão em changana, uma das línguas locais faladas no sul de Moçambique, significa "não estamos a lutar, estamos a brincar" (COLONNA & ANTÓNIO, 2014, p. 85).

Segundo os autores:

> Ninguém presta atenção aos meninos e àquilo que eles estão a fazer, no fundo, não é nada mais que uma banal brincadeira de crianças. Contudo, para quem estiver interessado em compreender a infância em Moçambique, esta brincadeira aparentemente tão simples pode revelar-se uma preciosa chave para aceder ao mundo das crianças e às suas culturas lúdicas (idem, ibid.).

Na análise que desenvolvem, focalizam sua atenção para os espaços onde as brincadeiras ocorrem, os tempos em que ocorrem, para as modalidades e significados que caracterizam o brincar das crianças na periferia de Maputo. Os autores argumentam que esse é um território ainda pouco explorado, pois a maioria dos estudos realizados e quando as crianças são envolvidas, voltam-se para questões relacionadas às necessidades consideradas básicas (saúde e educação, tratadas na perspectiva da carência) ou vulnerabilidade (trabalho, violência, guerra, prostituição, tráfico, casamentos prematuros, etc.) (COLONNA & ANTÓNIO, 2014). Segundo eles a visibilidade dada à estes "problemas sociais" acaba obliterando outros aspectos igualmente fundamentais na vidas das crianças, como a brincadeira, daí o interesse em analisá-la. Uma das teses centrais do artigo é que a brincadeira constitui uma chave de compreensão fundamental da infância em Moçambique e a mesma é raramente reconhecida e explorada.

Em 2016, saiu publicado outro artigo da autora na revista portuguesa Saber & Educar, voltada ao Estudos da Criança. O artigo intitulado *Quem educa as crianças: processos educativos intrageracionais num bairro periférico de Maputo*. Neste artigo, Colonna (2016) analisa o processo educativo entre crianças, partindo do reconhecimento delas como atores socias competentes. Neste sentido argumenta que a educação no contexto analisado é um processo de mão dupla, não podendo "ser encarado a *priori* como um processo linear e unidirecional" (COLONNA, 2016, p.99).

Os trabalhos aqui apresentados são apenas parte da produção da autora. Entretanto, ela não é a única trabalhando nessa perspectiva, ainda que tenha inaugurado, como disse, esta forma de abordagem no contexto moçambicano. Outros pesquisadores têm se interessado pela mesma abordagem, como é o caso de Marina Pastore e também o meu caso.

Marina Pastore escreveu uma dissertação de mestrado intitulada *Sim! Sou criança eu! Dinâmicas de socialização e universos infantis em uma comunidade moçambicana*. Neste trabalho, a autora procurou compreender o universo de socialização das crianças em idade escolar, envolvidas na sua pesquisa. Assim como Elena Colonna, Marina Pastore entra em contato com a realidade que posteriormente lhe interessou pesquisar, através da prestação de trabalho social em uma Organização Não-Governamental (ONG) em parceria com uma escola pública na Matola, cidade próxima à capital moçambicana, Maputo. De acordo com

a autora, a ONG estava veiculada a um programa de apoio à educação do primeiro grau de ensino primário (PASTORE, 2015, p. 13-14). Foi, portanto, durante o trabalho que realizava nesse âmbito, de mapeamento das famílias das crianças, observação do cotidiano das crianças que as questões relacionadas a infância começaram a lhe interessar:

> A experiência de 2012, juntamente com a minha formação como terapeuta ocupacional, criou, igualmente, um interesse afetivo, desenvolvido no meu próprio cotidiano que gerou laços com as crianças, mais fortemente com algumas: brinquei, ri, chorei e estudei com elas, senti medo e curiosidade em vivências partilhadas (idem, p.14).

Não deixando escapar essa oportunidade de aprendizado, Marina Pastore retornou a Moçambique em 2014 para o trabalho de campo que durou cinco meses. Desse trabalho, resultou sua dissertação que está organizada em três capítulos, uma introdução e considerações finais. Na introdução ela apresenta as principais motivações que lhe levaram a desenvolver a sua pesquisa, as questões iniciais que lhe orientaram, os objectivos da pesquisa, os desafios na formulação e desenvolvimento da investigação, bem como, a forma como o trabalho está estruturado. No primeito capítulo, *A história não começa no momento em que nós chegamos: conhecendo a cidade e o bairro do meu estudo e a contextualização de Moçambique*, Pastore contextualiza o país, a cidade e o bairro no qual o estudo é desenvolvido, apresenta as famílias, descorre sobre a guerra de libertação nacional e civil. No capítulo dois, *Narrativas partilhadas: as singularidades, vivências e diálogos do ser crianças no espaço doméstico, comunitário e na experiência do brincar*, a autora apresnta as vivências com cada uma das crianças e suas famílias, narrando as histórias vividas nos diferentes contextos sociais: casa, escola, rua, bairro, com destaque para as brincadeiras cotidianas das crianças.

No terceiro e último capítulo *Escola: uma questão que se repropõe,* Pastore (2015) analisa a dimensão que a escola assume na vida cotidiana das crianças com as quais trabalhou. Uma das constatações da sua análise, é que a escola é um lugar importante para a formação, a socialização, mas também, de experiência de vida das crianças. Segundo esta autora, não se pode compreender as dimensões do brincar e da ludicidade e suas interfaces com as responsabilidades que as crianças assumem no dia-a-dia, sem passar pela escola. Nesse capítulo, Pastore faz também, uma recuperação histórica do processo de construção da educação em Moçambique, desde o período colonial até a atualidade. Nas considerações finais, reflecte sobre a importância de realizar investigações com crianças em outros contextos socioculturais distintos dos habituais (europeus fundamentalmente), nos quais os modos de construir a infância e o significado de ser criança é distinto.

Como resultado da sua pesquisa de mestrado Pastore publicou em 2016 um artigo em co-autoria com a sua orientadora Denise Barros, intitulado *A cultura do*

brincar e a socialização infantil: percepções sobre o ser criança numa comunidade moçambicana no qual descrevem e discutem as relações e dinâmicas da socialização infatins. As autoras argumentam que:

> As crianças moçambicanas possuem tarefas e responsabilidades pautadas na divisão social do trabalho. Entre suas atividades, sejam estas domésticas, comunitárias ou escolares, há o espaço para o brincar. O lúdico e o riso permeiam o imaginário e os mundos infantis, produzindo formas de ser, estar e atuar no mundo que partilham e ao qual pertencem. O brincar aparece nesta narrativa como fundamental para o desenvolvimento e a construção de saberes e conhecimentos, agregados a valores culturais e sociais, além das responsabilizações e relações que as crianças estabelecem entre pares e com os adultos (PASTORE & BARROS, 2016, p.599).

Eu sou outro pesquisador que se interessou pela investigação com crianças em Moçambique, o que levou-me a escrever uma dissertação intitulada *Da casa à escola e vice-versa: experiência de início escolar na perspectiva de crinaças em Maputo*. Porém, diferentimente das duas pesquisadoras, as motivações para realizar a pesquisa, surgiram, não do meu contato (direto com a realidade empírica) anterior com crianças, enquanto professor primário, mas, do contato posterior que tive com literatura acadêmica sobre as crianças e a infância no mestrado. As novas leituras e debates que tive acesso, especificamente relacionados às temáticas de educação, infância e modos de ser crianças, levadas a cabo pelo Núcleo de Pesquisa das Populações Indígenas (NEPI/UFSC) e pelos seminários de orientação para a pesquisa, realizados com a professora Antonella Tassinari, que coordena a linha de pesquisa "Educação, Diversidade e Infância" influenciaram-me. Associado, portanto aos estímulos apontados, foi decisiva para a minha opção em tomar as crianças como sujeitos e objetos de investigação a escassez de trabalhos socio-antropológicos sobre e ou com crianças em África (WELLS, 2015) e no caso particular de Moçambique (COLONNA, 2012). Outra questão é que a maior parte da população africana e, especificamente a moçambicana é composta por crianças (INE[7], 2007). Especificamente, sobre a ideia de analisar experiências de início escolar, ela surgiu, por um lado, do interesse que sempre tive em ligar a minha atividade profissional aos interesses de pesquisa, mas, por outro lado, da constatação de Perry & Dockett (2004, p.173), segundo a qual:

> A vida e o conhecimento das crianças, assim como das suas famílias são diversas. Como resultado, elas experimentam a transição para a escola de diferentes maneiras. Apesar do crescente reconhecimento de que as experiências iniciais das crianças são diferentes, tem havido comparativamente menos tentativas de investigar essas experiências a partir das perspectivas dessas crianças.

[7] Instituto Nacional de Estatística de Moçambique.

As atividades de pesquisa foram desenvolvidas na escola, no percurso entre a casa e a escola e em casa das crianças e acompanhar as crianças em seus trajetos revelou-se de extrema importância para a pesquisa, pois, permitiu explorar melhor suas experiências cotidianas e alargar minha compreensão da vida social em que estavam inseridas. A minha dissertação é portanto, a descrição desse processo. A mesma é constituída por cinco capítulos, além da introdução e da conclusão. No primeiro, apresento o contexto socioeconômico e educacional de Moçambique. O segundo capítulo é desdobramento do primeiro, pois tem como objetivo apresentar o contexto social específico de investigação das crianças e da escola que elas frequentavam. O primeiro diz respeito a minha entrada em campo, no qual relato os processos iniciais para a realização da pesquisa e como consegui ser aceito pela comunidade escolar. No quarto capítulo descrevo e analiso o que é ser criança na perspectiva das crianças envolvidas na pesquisa. No quinto e último capítulo abordo as atividades diárias desenvolvidas pelas crianças e suas rotinas nos espaços sociais da casa e da escola, com especial atenção ao trajeto casa-escola-casa.

A dissertação apresenta uma visão alternativa àquela que sempre se destaca nas análises sobre crianças em África, marcadas por situações de pobreza, violência e carências em que a agência infantil fica obliterada pela sua condição de vítima e mostra as estratégias das crianças para compor redes de amizades e coleguismo que tornam as experiências de início escolar menos difíceis e já conhecidas previamente. Demonstra que a vivência do início escolar ocorre em paralelo à iniciação das crianças em uma nova etapa da infância, na qual adquirem mais responsabilidades no contexto familiar. Estas conclusões foram possíveis, graças à metodologia utilizada pelo que incluiu observação participante na escola, nos percursos das casas à escola (e vice-versa), bem como visitas às famílias.

3 METODOLOGIA E ÉTICA NAS INVESTIGAÇÕES COM CRIANÇAS MOÇAMBICANAS

No campo dos Estudos da Criança e/ou da Infância contemporâneas, a metodologia e ética tem sido mote de amplas discussões nas últimas duas décadas (FRANCISCHINI & FERNANDES, 2016). Reflexões dos mais diversos tipos, envolvendo esses temas vem sendo desenvolvidas, desde questões de âmbito mais gerais de investigação com crianças, relacionadas a como desenvolver, em termos metodológicos e éticos uma investigação qualitativa com crianças (CHRISTENSEN & JAMES, 2005; KIRK, 2007; CORSARO, 2011), até questões mais específicas sobre os desafios metodológicos e éticos que uma pesquisa com crianças de rua, por exemplo, colocam (HUTZ & KOLLER, 1999; JONES, 2006), como conduzir pesquisa com recurso a um método específico como o de entrevistas qualitativas (KUTROVÁTZ, 2017) ou como realizar pesquisa envolvendo crianças com dificiência (DAVIS, WATSON & CUNNINGHAM-BURLEY, 2005).

Embora a metodologia e a ética sejam aspectos distintos, o primeiro ligado à forma como a pesquisa é conduzida do ponto de vista dos métodos e técnicas a adoptar e o segundo, ligado ao cuidado que, enquanto pesquisadores devemos ter com os sujeitos participantes da investigação, como forma de evitar expô-los à situações de risco (sejam elas físicas, sociais ou morais), constituem dois gumes de uma mesma faca, ou seja, apesar de separados, andam de mãos dadas. Neste item, a minha discussão centrar-se-á nesses dois aspectos importantes, que nas últimas décadas tem alimentado debates e publicações de artigos, livros e coletâneas em diversas partes do mundo. No entanto, meu foco será direcionado para as pesquisas recentes com crianças em Moçambique (COLONNA, 2012; PASTORE, 2015; AMÂNCIO, 2016). Por questões metodológicas irei tratar a metodologia e ética de forma separada, porém, como fiz referência a pouco, elas se articulam a tempo inteiro, pois, as nossas ecolhas metológicas tem sempre implicações éticas.

3.1 Sobre a metodologia

No que concerne a questão metodológica, diferentes autores, sugerem o uso da etnografia como um dos métodos mais dequados para o desenvolvimento, com sucesso, de uma investigação com crianças (CHRISTENSEN & JAMES, 2005; CORSARO, 2011; FRANCISCHINI & FERNANDES, 2016). Estes autores, reconhecem na etnografia o potencial de possibilitar a participação das crianças no processo de produção de informações úteis à investigação (FRANCISCHINI & FERNANDES, 2016, p.62). Este reconhecimento da etnografia como um dos mais adequados métodos para explorar a vida cotidiana das crianças, incluíndo-as no processo de produção de informações, estimula os investigadores a fazerem recurso à ela. As pesquisas recentes que vem sendo desenvolvidas em Moçambique não são exceção nesse aspecto, reconhecem a importância da etnografia para a investigação com crianças e por essa razão adotam-na associando a outras ferramentas e técnicas de investigação para enriquecer ainda mais a produção de "dados".

Elena Colonna, por exemplo, adotou o que ela chamou de "metodologia compósita" ou "bricolagem metodológico" (COLONNA, 2011, 2012). Esta metodologia, segundo a autora consiste na combinação de diferentes instrumentos e técnicas de pesquisa: observação e descriação do cotidiano, não só através do olhar direto e participante, mas também, atráves da gravação fílmica, fotográfica, dos desenhos e jogos de apresentação (para conhecer os nomes), os diários feitos pelas crianças sobre o dia-a-dia delas. Para conseguir observar, mais de perto a vida cotidiana das crianças, esta investigadora arrendou uma casa onde viveu no bairro de realização da pesquisa, isso lhe possibilitou frequentar sistematicamente a casa das crianças, assim como, possibilitou que as crianças igualmente frequentassem a sua casa.

Portanto, a metodologia usada por Colonna (2012, p. 7), foi etnográfica "complementada por um conjunto de ferramentas inspiradas nas metodologias participativas e visuais, tais como entrevistas, grupos de discussão, pequenas dramatizações, conversas informais (técnicas de caráter oral), fotografias, vídeos, desenhos (técnicas de carácter visual) e ensaios e diários (técnicas escritas)". De acordo com a autora esta composição metodológica permitiu-lhe captar as vozes e ações das crianças, assim como, os sentidos das mesmas do ponto de vista delas e das referências culturais do universo no qual se inserem (COLONNA, 2012, p.3). A autora afirma na sua tese que a etnografia lhe parece "o caminho mais apropriado para conhecer as experiências e as vivências quotidianas das crianças e interpretar as vozes..." (idem, p.4). Esta opção, levou Colonna a acompanhar as crianças nas suas actividades cotidianas, em diferentes espaços sociais como na casa, na escola, nas ruas do bairro etc, possibilitando uma riqueza de informações etnográficas sobre a vida cotidiana das crianças.

Como disse antes, esse reconhecimento do potencial da etnografia é bastante vincado pelos estudiosos do campo dos Estudos da Criança ou da Infância. O sociólogo da infância americano, William Corsaro (2012) é um dos que se posiciona à favor da etnografia. Para o autor, "a etnografia é um método eficaz para estudar crianças porque muitos recursos de suas interações e culturas são produzidos e compartilhados no presente e não podem ser obtidos facilmente por meio de entrevistas reflexivas ou questionários" (CORSARO, 2012, p.63).

Assim como, Elena Colonna, Marina Pastore e eu, adotamos também a etnografia como método de pesquisa, que consistiu na observação e participação no cotidiano da vida das crianças, mas também, utilizámo-nos de outras ferramentas auxiliares ou complementares à etnografia. Pastore (2015), por exemplo, utilizou-se de fotografias e vídeos filmados com as crianças. Para conseguir inserção no contexto de social da sua pesquisa e para além disso, foi viver para casa de uma das famílias das crianças que participava da pesquisa, através do contato que manteve previamente com uma delas, o que lhe permitiu observar por perto a vida cotidiana das famílias e das crianças envolvidas na investigação, desde o amanhecer até ao final do dia.

Para Pastore (2015, p.26), "a etnografia permite acessar - pela observação, diálogo, convívio e formas diferenciadas de registro - ações de crianças além dos sentidos atribuídos a suas atividades, em seu universo de relações...". Esta autora argumenta que o "encontro etnográfico" lhe permitiu a descontrução de conceitos pré-estabelecidos dela enquanto investigadora, mas também, pessoa vinda de um outro contexto cultural. Esta colocação é feita igualmente por Elena Colonna que, como fiz referência anteriormente é Italiana. Portanto, ambas as autoras vem de contextos culturais com outras referências sobre o que é ser criança e o que significa a infância. A etnografia é certamente uma das contribuições

que a Antropologia oferece aos Estudos da Criança (COHN, 2013, p.9), na medida em que permite não apenas descrever os fenômenos observados, mas, o etnógrafo nesse processo procura entender o contexto social e cultural que o produziu, ou seja, entender o fenômeno nos seus próprios termos.

Na minha pesquisa, utilizei-me da etnografia centrada nas crianças (CLARCK, 2013; THOREN, 2002), baseada na observação direta e participante, também em combinação com outras ferramentas, como os desenhos (feitos pelas crianças) e a fotografias (produzidas por mim e pelas crianças). Diferentemente, das duas pesquisadoras, eu vivo na região e me deslocava quase que diariamente do meu bairro para o bairro das crianças, logo nas primeiras horas da manhã para poder acompanhar o processo de preparação para a escola, assim como, a ida e volta da mesma.

As pesquisas com crianças em Moçambique, partilham uma abordagem metodológica comum: a etnografia. Ainda que não seja a única ferramenta metodológica existente, o fato dela ser considerada adequada por diversos autores do campo dos Estudos da Criança/infância (CORSARO, 2012; PROUST & JAMES, 1990) pela sua capacidade de "reconhecer e possibilitar a participação das crianças na produção dos dados de pesquisa" (FRANCISCHINI & FERNANDES, 2016, p.62), leva os interessados a esse campo de pesquisa a seguirem pelo mesmo caminho, pelo potencial que ela tem de produzir informações sobre os sujeitos pesquisados. Essa riqueza é possível testemunhar através dos dados que as recentes pesquisas com crianças realizadas em Moçambique tem oferecido.

3.2 Sobre a ética

No que respeita às questões de ordem ética, diferentes autores/as apontam para a necessidade de considerá-las ao longo de todo o processo de pesquisa (CHRISTENSEN & JAMES, 2005; CORSARO, 2011), desde a concepção dos projetos de pesquisa até a redação final dos relatórios de investigação. De acordo com Rosângela Francischini e Natália Fernandes (2016), dentre as principais questões éticas na pesquisa com crianças estão:

> - O direito à explicitação da proposta da pesquisa, com ênfase nos seus objetivos, métodos e propósitos, garantindo todas as informações necessárias para que o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE – será que efectivamente os envolvidos compreendem?) seja efetivamente uma escolha/ opção desses sujeitos e/ou daqueles que por eles são responsáveis;
> - O respeito aos direitos de privacidade e confidencialidade, nas condições de construção e de divulgação dos dados;
> - As informações sobre os possíveis benefícios da pesquisa e a garantia de que o mesmo não será submetido a situações consideradas de risco;
> - O direito de não-participação em situações que julgar inapropriadas, inadequadas ou que lhe causem algum incômodo, e o direito de deixar de

> participar da investigação em qualquer momento de seu percurso;
>
> - O direito a ter acesso aos resultados da investigação, antes mesmo de se tornarem públicos;
>
> - A garantia de que os custos da participação na pesquisa (por exemplo: deslocamento, alimentação, materiais, etc.) serão de responsabilidade do investigador e que a participação deverá se dar em horários que não prejudiquem outras atividades exercidas pelos sujeitos, incluindo as remuneradas. Trata-se, nesse caso, de crianças e adolescentes em situação de trabalho, nos vários contextos em que exercem atividades as quais, apesar de proibidas pela legislação, ainda persistem. São exemplos, as crianças trabalhando nas ruas, nas feiras, nas olarias, na construção civil, em atividades na agricultura, dentre outras. Inclui, também, adolescentes em condição de aprendiz prevista na legislação (FRANCISCHINI & FERNANDES, 2016, p.62-63).

As recentes pesquisas realizadas com crianças em Moçambique, tem estado atentas a essas questões. Elena Colonna, por exemplo, discute estas questões no capítulo das opções metodológicas. Apoiada em Gallagher (2009), Colonna (2012, p.156) defende que a ética mais do que um conjunto de proposições gerais para a ação é um contínuo processo de reflexão crítica com vista a garantir a integridade dos sujeitos envolvidos na pesquisa. Assim, a postura por ela seguida para garantia da proteção dos sujeitos-participantes, foi obter *consentimento informado* dos mesmos (crianças e pais ou encarregados de educação), para que participassem na investigação, assim como, para a posterior divulgação da pesquisa, incluido nomes e imagens.

Segundo Colonna (idem, ibid.) "para que o consentimento do sujeito seja significativo, é necessário que se desenvolva no âmbito de uma relação dialógica e de confiança entre estes e o investigador". Contudo, Colonna reconhece que as pessoas envolvidas na investigação, sobretudo as crianças, dificilmente tem uma ideia clara de como a pesquisa será apresentada, os dados lidos e que consequência pode trazer, por isso, sugere que o consentimento por si só não basta para garantir proteção, é necessário que o pesquisador seja sensível. Entretanto, a *sensibilidade* (saber se colocar no lugar do outro) diz a autora, requer do pesquisador um conhecimento profundo dos sujeitos e seu contexto, para entender como construir "dados", como e em que momento observar, filmar ou fotografar, assim como, utilizar o material gerado pela pesquisa. Aliada a sensibilidade, Colonna sugere também a *reciprocidade* (disponibilidade em respeitar e aceitar participar das culturas infantis – satisfazer os interesses dos sujeitos-participante e do pesquisador - conhecer a vida das crianças e permitir que elas conheçam a do pesquisador/a).

Esta reflexão de Elena Colonna, sugere que é necessário contextualizar a ética, mas também, que há limites na aplicação de algumas orientações éticas. Apesar das orientações gerais sobre ética que os Estudos da Criança e Infância oferecem, é necessário ver no próprio contexto de realização da pesquisa que aspectos éticos são relevantes considerar, ou seja, que ética adoptar. Esta atenção é importante, pois, evita a sobreposição de valores

éticos de um contexto sóciocultural sobre o outro e faz juz a ideia de respeito à diversidade e consequentemente, respeito aos direitos das crianças de outros contextos não ocidentais.

A preocupação com a ética na pesquisa com crianças é visível igualmente no trabalho de Marina Pastore (2015) onde dedica um espaço para a discussão das questões éticas, e reconhece igualmente os limites do consentimento informado como aquele que resolveria definitivamente os problemas éticos na pesquisa com crianças. Seu argumento é que a ética na pesquisa é resultado não apenas de aplicação de instrumentos como o consentimento, mas de negociações que vão se fazendo ao longo de toda a pesquisa, em que não só a investigadora busca informações sobre os envolvidos, como em troca deixa informações sobre si mesma. Novamente a questão da *sensibilidade* e *reciprocidade* apontadas por Colonna (2012) aparecem no trabalho de Pastore (2015).

Mas as questões que se podem colocar são: a que aspectos ser sensível e como garantir a reciprocidade? Não existe uma resposta pronta para essas questões, Elena Colonna (2012), refere na sua tese de que é necessário ter um conhecimento profundo do contexto. Esse conhecimento só se pode construir a partir de uma (con)vivência com pessoas concretas em seus ambientes, só ela poderá nos permitir perceber que aspectos são considerados sensíveis naquele contexto e garantir que a pesquisa não apenas retire a informação das pessoas, mas igualmente lhes permite também conhecer outras realidades para além da sua. Por exemplo, quando as crianças ou seus pais perguntam ao pesquisador: quanto tempo vais ficar aqui? De onde você vem? Onde moras e com quem? Ou te pedem para falar da sua família essa é uma oportunidade que garante a reciprocidade porque elas também aprendem com as informações que o pesquisador vai dar à elas. E a sensibilidade está na forma como o pesquisador vai responder às perguntas e situações que se apresentarem.

Na minha pesquisa (AMÂNCIO, 2016), também procurei estar atento às questões éticas. Um exemplo etnográfico de uma postura sensível e recíproca que assume e que só mais tarde me dei conta de que constituia um momento de colocar em ação a ética na pesquisa com crianças, foi quando num dos dias que me fiz a escola, ao sair da aula para o recreio junto com as crianças, elas já acostumadas com a minha presença e estabelecida uma relação de confiança, algumas delas me perguntam: *amigo onde está o seu lanche?* Eu respondi que não tinha. Elas compartilharam comigo o lanche delas e depois dessa interpelação, nunca mais me fiz a escola sem o meu lanche. Esta situação, mostra que não é só o investigador que está a observar com atenção as crianças, mas que elas também estão atentas ao investigador e vão lhe dando pistas de que aspectos estar atento e sensível. Portanto, ter me dado conta da importância do lanche e do recreio para as crianças foi uma postura sensível, mas também, de reciprocidade na medida em que, elas me chamavam a atenção para olhar para o lanche não como um simples ato de comer,

mas de partilha, de estabelecimento de relação com o outro, essa foi uma grande lição que aprendi com as crianças e com a sensibilidade delas para a partilha.

Um dos grandes desafios éticos na pesquisa com crianças, mas não só, em qualquer pesquisa, é ao meu ver estar sensível aos aspectos que são relevantes para os sujeitos envolvidos. Estar sensível na investigação com crianças significa estar aberto para identificar e compreender os aspectos que, do ponto de vistas dos sujeitos são considerados éticos ou não. A "ética da partilha" é um importante aprendizado que as pesquisas com crianças, neste caso particular, as do sul-global nos ensinam. A partilha de informações, a partilha de momentos "bons" e "maus", a partilha de lanches, de experiências etc.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente texto procurei refletir sobre as experiências de investigação *com* crianças em Moçambique, tendo como foco as questões de ordem metodológica e ética. O fiz com base nas experiências das pesquisas que vem sendo realizadas naquele contexto, incluindo a minha própria experiência recente de investigação com crianças. Como referi na introdução, a investigação *com* crianças é uma abordagem recente em África e, particularmente em Moçambique.

As pesquisas recentes que se valem desta abordagem em Moçambique, realçam o que os investigadores do campo dos Estudos da Criança/Infância defendem em relação ao potencial da etnografia como metodologia adequada (CORSARO, 2012; CHRISTENSEN & JAMES, 2005; CORSARO, 2011; FRANCISCHINI & FERNANDES, 2016) para a investigação *com* crianças em diferentes contextos sociais. Entranto, apesar desse reconhecimento, as pesquisas em Moçambique tem combinado a etnografia com outras ferramentas e técnicas de investigação, como por exemplo, as do tipo visual (fotografias, vídeos e desenhos); oral (conversas) e escrita (diários escritos pelos sujeitos envolvidos na pesquisa). Esta "bricolagem metodológica" (Colonna, 2011; 2012), mostra-se extremamente relevante para a produção de "dados" que possibilitem a compreensão das noções de infância e do significado de ser criança, assumindo que estes conceitos variam em função dos contextos sócio-culturais.

Do ponto de vista da ética, as recentes pesquisas realizadas com crianças em Moçambique têm estado atentas às questões consideradas pelo campo de Estudos da Criança/Infância como relevantes, conforme apresentado no texto. Entretanto, considero que, um dos grandes desafios da pesquisa com crianças (mas não só, em qualquer pesquisa) em termos éticos, é ao meu ver estar *sensível* aos aspectos que são relevantes para os sujeitos envolvidos. Estar sensível na investigação com crianças significa estar aberto para identificar e compreender os aspectos que, do ponto de vistas dos sujeitos

são considerados éticos ou não. Esta sensibilidade só é possível acessar se formos capazes de olhar a realidade dos sujeitos envolvidos na pesquisa por dentro, se nos esforçarmos a compreender o "ponto de vista do nativo".

Com base nas experiências de pesquisas realizadas pelas pesquisadoras Elena Colonna e Marina Pastore, mas também, na minha própria experiência, parece-me que a "ética da partilha" é um importante aprendizado que as pesquisas com crianças, neste caso particular, as do sul-global nos ensinam. A partilha de informações, a partilha de momentos "bons" e "maus", a partilha de lanches, de experiências etc, quebra com o habitual, que é as crianças pouco serem ouvidas e a participar em processos de investigação.

Resumindo, diria que as experiências de pesquisas apresentadas aqui, contribuem: 1- Para a descontrução da imagem da criança africana como sendo aquela que está 'fora do lugar', vítima, coitada, sem agência; 2- Contribui para mostrar o quanto a infância em África é um fenômeno complexo e que exige um olhar interdisciplinar; 3- Levantam uma variedade de temas a serem explorados: sexualidade, risco, gênero, espacialidade e temporalidade, socialização etc; 4- Contribuem para visibilizar as crrianças e ampliar as suas vozes para que sejam ouvidas para além dos contextos específicos de análise.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMÂNCIO, Hélder Pires. *Da casa à escola e vice-versa: experiências de início escolar na perspectiva de crianças em Maputo*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (Dessertação de Mestrado em Antropologia Socia), 2016

CHRISTENSEN, Pia & JAMES, Allison. (Org.). *Investigação com crianças: perspetivas e práticas*. Porto: Ediliber, 2005, p.191-208.

CLARK, Cindy Dell. The Anthropology of Schools, Children, and Power. *Learning in and out school: Education across the global. Kellog Institute for International Studies*. University of Notre Dame, p. 1-16, 2013.

COHN, Clarice. *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

COLONNA, Elena. O lugar das crianças nos estudos africanos: reflexões a partir de uma investigação com crianças em Moçambique. In: *Poiésis*, v. 2, nº2, p. 3-23, 2009

COLONNA, Elena; ANTÓNIO, Rui. *A Hilwe, YoThlanga*: o brincar das crianças nas periferias de Maputo. In: TOMÁS, Catarina; FERNANDES, Natália (Org.) *Brincar, brinquedos e brincadeiras: modos de ser criança nos países falantes de língua oficial portuguesa*. Maringá: Eduem, 2014.

COLONNA. Elena. Crianças que cuidam de crianças: representações e práticas. In: TELES, Nair & BRÁS, Eugénio (Org.). *Género e Direitos Humanos em Moçambique*. Maputo: Departamento de Sociologia da UEM, 2010

COLONNA. Elena. Children Who Take Care Of Other Children In The Suburbs Of Maputo, Mozambique. *In:*. ENSOR, Mariza (Org.). *African Childhoods: Education, Development, Peacebuilding, and the Youngest Continent*. United States of America: Palgrave Macmillan, 2012

COLONNA. Elena**.** *Crianças que cuidam de crianças: Uma perspectiva de gênero*. Maputo: CIEDIMA, 2014.

COLONNA. Elena**.** *Eu é que cuida da minha irmã. Vida cotidiana das crianças na periferia de Maputo***.** Braga: Universidade do Minho. Tese de doutoramento em Estudos da Criança (ênfase em Sociologia da Infância), 2012.

COLONNA. Elena. O uso de metodologias participativas na investigação com crianças: algumas considerações a partir de uma pesquisa na periferia de Maputo (2011c). *Revista Pedagógica – UNOCHAPECÓ*, Ano14, n. 26, vol. 01, p. 259 – 290, 2011.

COLONNA. Elena. Quem educa as crianças: processos educativos intrageracionais num bairro periférico de Maputo. In: *Saber e Educar – Estudos da Criança*, p.98-107, 2016

COLONNA. Elena**.** Será que em África existem apenas crianças órfãs e vulneráveis? Reflexões a partir de uma investigação sociológica com crianças em Moçambique (2011a). In: ÉVORA, Iolanda; FARIAS, Sónia (Coord.). *1º Seminário sobre Ciências Sociais e Desenvolvimento em África*. CesA, p.25-42, 2011

COLONNA; Elena. ; BRÁS, Eugénio. Crianças e espaço urbano em Maputo (2011b). In: MULLER, V. R. (Org.) *Crianças dos países de língua portuguesa: histórias, culturas e direitos*. Maringá: Eduem, p. 139-187, 2011.

CORSARO, William. *Sociologia da Infância*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

CORSARO. Wiliam. & MOLINARI, Luísa. Entrando e observando os mundos da Criança. CHRISTENSEN, Pia & JAMES, Allison. *Investigação com crianças. Perspectivas e Práticas.* Porto: Ediliber, 2005

DAVIS, John; WATSON, Nick & CUNNINGHAM-BURLEY, Sarah. Aprendendo as vidas de crianças com deficiência. In: CHRISTENSEN, Pia & JAMES, Allison. *Investigação com crianças. Perspectivas e Práticas* (pp. 215-236). Porto: Ediliber, 2005

DAVIS, John; Watson, Nick & Cunningham-Burley, Sarah. Aprendendo as vidas das crianças com dificiências: desenvolvendo uma abordagem reflexiva. In: Christensen, Pia & Allison, James (Orgs.) *Investigação com crianças: perspectivas e práticas*. p.215-242, 2005. Disponível: http://www.cadernosdeterapiaocupacional.ufscar.br/index.php/cadernos/article/view/1172

DOCKETT, Sue; PERRY, Bob and KEARNEY, Emma. Family transitions as children start school. In: *Family Matters*. Nº 90, p. 57-67, 2012

EINARSDÓTTIR, Jóhanna. Research with children: methodological and ethical challenges. In: *European Early Childhood Education Research Journal,* Vol. 15, No. 2, June 2007

FRANCISCHINI, Rosângela; FERNANDES, Natália. Os desafios da pesquisa ética com crianças. In: *Estudos de Psicologia*, Campinas, 33(1), p. 61-69, 2016

FRANCISCO. Albino. Prefácio. In: COLONNA, Elena. *Crianças que cuidam de crianças: Uma perspectiva de gênero*. Maputo: CIEDIMA, 2014.

HUTZ, Claudio S. & KOLLER, Silvia H.. Methodological and ethical issues in research with street children**.** In: *New Directions for Child and Adolescent Development*, nº85, 1999

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. *Recenseamento geral da população e habitação*. Maputo, 2007 http://www.ine.gov.mz/operacoes-estatisticas/censos/censo-2007

JAMES, Allison.; PROUT, Alan (orgs.). *Constructing and reconstructing childhood. Contemporary issues in the sociological study of childhood*. Basingstoke: Qe Falmer Press, 1990

JONES, Gareth A. 2006. Methodology and Ethics of Working with Street Children. In: *International Journal of Migration, Health and Social Care*, Vol. 2 Issue: 2, pp.39-40,

KIRK, Susan. 2007**.** Methodological and ethical issues in conducting qualitative research with children and young people: A literature review. In: *International Journal of Nursing Studies* 44 (2007) 1250–1260

KUTROVÁTZ, Kitti. Conducting qualitative interviews with children – methodological and ethical challenges. In: *Corvinus Journal Of Sociology And Social Policy, Vol.8, 2, p. 65-88, 2017*

MAYALL, Berry. Conversas com Crianças. Trabalhando com Problemas Geracionais. In CHRISTENSEN, Pia & JAMES, Allison. *Investigação com crianças. Perspectivas e Práticas* (pp. 123-142). Porto: Ediliber, 2005

NUNES, Ângela, & CARVALHO, Maria Rosário de. Questões metodológicas e epistemológicas suscitadas pela Antropologia da Infância. *31º Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu: ANPOCS. 2007.

PASTORE, Marina Di Napoli. *Sim! Sou criança eu! Dinâmicas de socialização e universos infantis em uma comunidade moçambicana*. São Carlos: UFSCar (Dissertação de mestrado em Terapia Ocupacional), 2014.

PASTORE, Marina Di Napoli; BARROS, Denise Dias. A cultura do brincar e a socialização infantil: percepções sobre o brincar numa comunidade moçambicana. *Caderno de Terapia Ocupacional* - UFSCar, São Carlos, v. 23, n. 3, p. 599-609, 2015.

PROUT, A. "Foreword". In: Christensen. P. & James, A. *Research with children: perspectives and practices*. London and New York: Falmer press, 1999.

PUNCH, Samantha. Childhoods in the Majority World: Miniature or Tribal Children? *Sociology,* 37 (2), 277–295, 2003

SARMENTO, Teresa & MARQUES**,** Joaquim. A participação das crianças nas práticas de relações das famílias com as escolas. In: *Interacções*, nº2, p. 59-86, 2006

TOREN, Christina. Anthropology as the whole science is to be human. FOX & KING (eds.) *Anthropology beyond culture*. Berg: Oxford, 2002.

WELLS, Karen**.** *Childhood in a Global Perspective*. 2ª ed. Cambridge: Polity Press. 2015. Disponível em: <https://books.google.com.br>. Acesso em: 10 jan. 2015

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

MAKING WORLDS: THE WAYS OF THE YUHUPDEH

Henrique Junio Felipe
Universidade Federal do Vale do São Francisco

Abstract

The purpose of the communication is to give a brief reflection about the process of mapping the sacred places of origin of a people of recent contact, called Yuhupdeh (Nadehup Linguistic Family, Upper Rio Negro / Amazon Northwest). Such places are referred to in the Yuhupdeh clans origin narratives, part of the mythological cycle of the anaconda ancestral canoe journey, which gave rise to the peoples of the region (Eastern Tukano, Aruak and Nadehup) and has a founding role in the processes of sociocosmological differentiation that guide the configuration socio-spatial pattern of the Altorionegrino system. The updating of such processes takes place in the rituals of exchange (dabucuris) and initiation (juruparis) and other aspects of the local culture that have been targets of revaluation actions in the context of the indigenous movement since the 1980s. still in the movement of patrimonialization of the cultural assets of the region, the elaboration of projects of school education and the production of safeguards in an area that is coveted by economic projects, mainly of the mining sector .. It is intended to discuss the insertion of the Nadehup peoples in this process , in the face of questions that it has raised for the ethnology of the region in the scope of the processes of patrimonialization of intangible culture and production of safeguards

Keywords: yuhupdeh, territory, cartography, myth

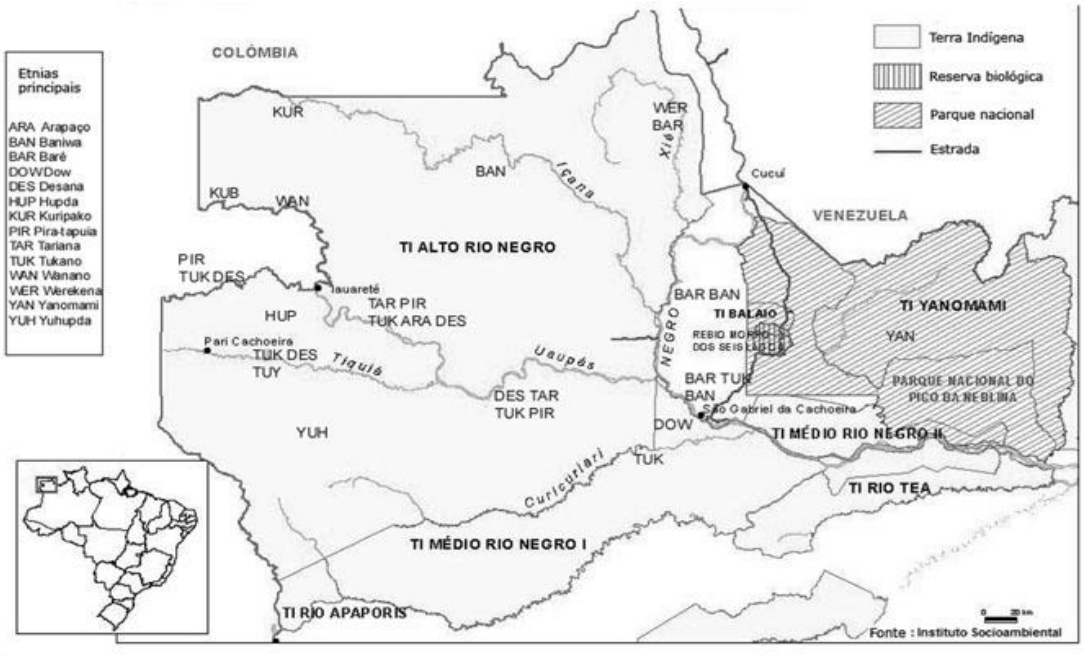
INTRODUCTION

The work I have done is part of my doctoral research that resulted in the thesis "Places, speeches and transformation: the yuhupdeh of the lower Tiquié river" defended at the Federal University of São Carlos / Ufscar; in practice, an ethnography of the Yuhupdeh, Maku speech group occupying the lower Tiquié River, a tributary of the Uaupés River in the Rio Negro basin in the Amazon Northwest. Although the thesis was defended in March 2018, the material I present was not fully analyzed; therefore, the following information is part of a work in progress. In fact, there is a need to return to the field to review data with the yuhupdeh and record others. This return should take place within the scope of the construction activities of the Territorial and Environmental

Management Plans / PGTAs - of the Alto Rio Negro indigenous land, a process conducted by the Federation of Indigenous Organizations of the Alto Rio Negro (FOIRN) with the support of the National Indian Foundation (FUNAI) and the Socio-Environmental Institute (ISA). In this regard, there is also a project of the Museum of the Indian / FUNAI in progress that provides for the publication of some of this material.

THE YUHUPDEH OF THE LOWER TIQUIÉ RIVER

The Yuhupdeh are a people that inhabits a vast region located to the south of the Tiquié River, belonging to the microbasin of the Uaupes River in the Amazon Northwest. There are seven villages along the Igarapés Ira, Cunuri, Samaúma and São Joaquim tributaries of that Tiquié, with a population of approximately 700 individuals. From the beginning of the 20th century, they occupied the region of the Igarapé Ira headwaters, hunting, collecting and fishing. In the second half of the twentieth century, under the influence of the Salesian missionaries, some of them went to the Tiquié River and the Colombian Apapóris River, where two Yuhupdeh communities meet.



Map 1 - TI Alto Rio Negro

The yuhupdeh share with the other indigenous peoples of the multiethnic, multicultural and multilingual system of the Uaupés the mythical cycle referring to the canoe anaconda whose trip gave rise to the peoples of the region. During this voyage, the original fish people became the indigenous groups that currently occupy the territory

along the rivers and in the interflúvios. The transformation took place in specific places along the rivers and in the forests of the region, known as transformation houses.

These places are remembered in the mythical narratives that compose a rich repertoire, increasingly valued in the context of projects of cultural revitalization of the region. These projects, in turn, are associated with differentiated education programs, conducted by the indigenous organizations of the region within the Ethnoeducational Territory of the Upper Rio Negro.

Rather than refer to a distant past, such places, called by the Indians of the region of "sacred places", are fundamental references in the current socio-spatial configuration of the system, both for each ethnic group and its relation with the too much. They also help to compose a set of knowledge present in the daily life of these peoples.

This can be seen both in the shamanic incantations translated in the region by benziments, in the manner in which shamanistic incantations are called in the region, which evoke ancestral times both in the conduct of protective or healing actions and in the orientation of fishing, hunting and planting. In this sense, they articulate a set of ancestral practices that guide actions in the scope of caring for the person and the environment.

The trip through the rivers and varadouros of the region in the company of a native makes us delve into the universe of references to these mythical narratives, present in the landscape in the form of waterfalls, mountains, slabs, stones, paranás, lakes, etc. which in mythical times were characters or stage of the events narrated in the mythological corpus of the peoples of the Upper Rio Negro.

In spite of the considerable losses suffered in contact by non-indigenous people, in particular with the long-term missionary activity, and the transformations that this colonizing action imposed, this knowledge, seen in the landscape and in the memory of the old, is present as a source of social life Of region. It is a current concern, therefore, its continuity in face of the transformations that the increasing introduction of elements of the non-indigenous culture in the region has been providing.

In this sense, actions to "safeguard" these places and associated knowledge have been undertaken in recent years by the indigenous movement in association with researchers and NGOs, with a view to making such places sacred. Examples of this were the IPHAN tipping of the Iauareté waterfall (Iauareté Waterfall, IPHAN Dossier 7, 2007), a mythical place for the emergence of countless Tukano peoples and the mythical mapping actions of the ongoing MAPEO binational project (ISA, GAIA, FOIRN) in the region.

The journey we took with the yuhupdeh in September 2015 to the headwaters of Igarapé Ira, is moving in the same direction. It had as purpose to obtain records of the sacred places and of old and recent occupation of this town. We made the trip over five

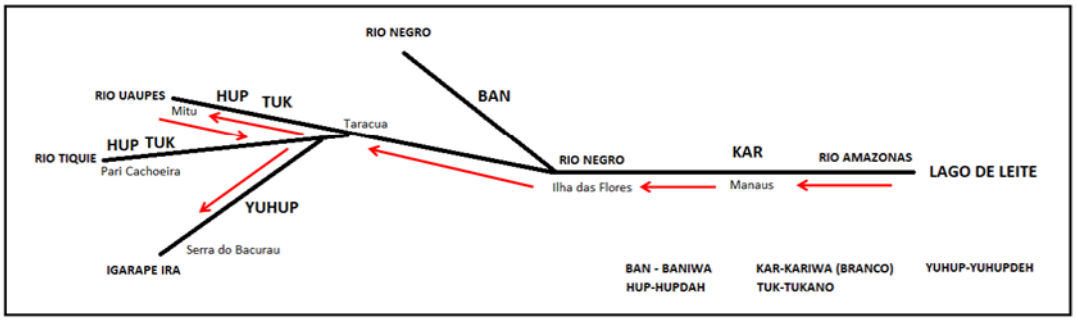
days, with the Igarapé dry which, if on the one hand allowed us to visit the places along the Ira, on the other, prevented access to some places indicated by the old. We also lacked the infrastructure to go further on the long trails, which the natives call varadouros, which cut the forest towards the river Traíra, border with the Colombian territory.

In addition to the sacred sites, the yuhupdeh have numerous fishing and hunting camps in the region, as well as the region's varadero which they use as a route to the Traíra region and from there to the Apaporris River region to visit relatives who live in communities in that region, already on the Colombian side. Prior to the arrival of the engines in the 1990s, the yuhupdeh moved mostly on foot along the paths that cut the headwaters from the headwaters of the Ira stream to their mouths on the Tiquié river. In addition to these routes used for longer journeys, daily yuhupdeh make shorter routes linking villages, fields and hunting areas.

THE YUHUPDEH AND THEIR WAYS

In the mythical cycle of the canoe snake in the version of the clan Yaam uy yap (people ounce), after passing through Uaupes and Tiquié, the anaconda entered Igarapé Ira and went to his bedside. Along this route, it gave origin, in specific places, to the ancestors of the diverse clans (see drawing below). At the head of the Ira Creek, more precisely in the so-called Serra do Bacurau, is the home of the mythical heroes Saah Saw and Do Sah, creators of the world and the Yuhupdeh. There are, along the Igarapé, several "holy places" referred to in the narratives and the blessings of the old.

Figura: trajetória da anaconda canoa



In June 2013, with the support of FUNAI and FOIRN, we held a workshop to map the sacred sites of the Ira stream, in the framework of discussions on the schools and activities that would later be integrated into the initiatives of the Territorial and Environmental Management Plan of the Alto Rio Negro. Our interest in initiating a process of mapping these "sacred places" was mainly intended for two purposes: 1) assist in the

process of systematizing this knowledge, enabling the production of didactic material by teachers yuhupdeh; 2) encourage reflection on territorial management procedures based on such knowledge;

The first purpose is associated with the need, created by the process of development of differentiated education projects, systematization of traditional knowledge and its registration in media such as paper and video. It aimed, therefore, to help build the autonomy of teachers to produce specific didactic materials for their schools, based on the differentiated methodologies created for indigenous schools in the region.

The second purpose is associated to the process of valorization of knowledge on traditional management of the indigenous territory from secular practices. These practices have always been aimed at ensuring the well-being and well-being of the region's communities, but are affected by the introduction of non-indigenous practices that are often harmful to the balance of living conditions of the region's populations.

With the support of the old connoisseurs of narratives and blessings, we mapped places along the Igarapé and produced a first sketch of a map. Such places correspond to transformation houses, stages of mythical events or even houses of "manjuba" in which the human presence needs ritual care to avoid the dangers. We also map places of old and recent occupation, as well as trails in the woods.

This map served as a basis for our journey from September 18 to 25, 2015. We were accompanied by two old connoisseurs, both born and lived in the region before the arrival of the missionaries (who persuaded them to approach the mouth of Ira, under the pretext of getting closer to the education and health aid whose base was the Tukano community of Taracuá), as well as children and grandchildren of the old. The trip resulted in the georeferenced audiovisual record of the places. The material should be edited to be part of the territorial and environmental management plans (PGTA Alto Rio Negro).

In this text, I comment on some aspects of this experience focusing on two issues that emerged in the process: 1) the relationship between the mode of cartographic registration that we undertook on the basis of Western cartography techniques (GPS logging, mapping on a cartographic basis provided by the geoprocessing laboratory, etc.) and the "traditional" recording mode; "Cartoprático" to use an expression of Almeida (2012); 2) the interest of the yuhupdeh in this type of mapping, which refers to their insertion in the process of elaboration of the PGTAS, a process that involves the other peoples that make up the altorionegrino social system and its socio-political relations.

MAKING WORLDS

During the trip we recorded images (drawings, georeferenced maps and photographs), audio (narratives and blessings) and text (ethnographic data and

transcription and translation of narratives) of the paths that lead and pass through rivers, streams and the forest, and imply spatial aspects (the interior of the forests as opposed to the great rivers), temporal (the life of the ancients and the present life), and shamanic (knowledge of ways to build the paths).

Recent studies and actions carried out within the scope of the Territorial and Environmental Management Plans - PGTAs have been showing the importance of the paths as a fundamental "know-how" of these peoples. Knowledge of the paths does not concern strictly points connected by lines in a cartography that fixes the movements of the people in a static territory, but an education of the attention (in the sense that Ingold gives to that expression) for traces, igarapés, hills, old plantations and dwelling places of the ancestors, dwellings of animals and spirits: knowledge that enables the person to make the way as he remembers, recognizes, hears and delineates his itinerary updating the movements of his ancestors.

In this sense, the relation between territory, social memory, traditional knowledge and practices in the specific way of the Yuhupdeh to produce their social identities becomes central. Walking through traditional paths, young people follow elders, observe and interact with plants and animals, pass through milestones of mythical heroes, follow narratives about ancestors, collect vines, sticks, poisons, medicinal plants that are fundamental for the production of archery, baskets atura, remedies of the bush among other fundamental elements for the acquisition of shamanic skills and knowledge, production of material culture, hunting, fishing and gathering, and living and interacting with spirits, animals and plants.

This specific know-how, related to the knowledge implied in it and its form of transmission interest to the yuhupdeh become the object of safeguard actions. In this sense, it follows the narratives of the old and their lamentations and concerns about the ignorance of the younger ones regarding the life of the ancients, their places of residence and the knowledge to walk in the middle of the forest and in the rivers and streams.

In the current context, in affirming the traditionality of the knowledge and the habitation of the forest center and along the igarapés, such actions are placed in the horizon of the territorial and cultural defense of the Indians of the middle and upper Rio Negro as a whole, since this contemporary interest of the peoples of the linguistic family Nadehup (Maku) has general implications for the protection of the indigenous lands of this large portion of the Amazonian northwest.

CONCLUSION

Since 2015, it has been developed with the Yuhupdeh and Hupdah (Nadehup language people) activities in preparation for the PGTA, called by some natives of life

plans. This process counts on the collaboration of anthropological advisors who are part of the broader context of the elaboration of the Alto Rio Negro TI PGTA, under the responsibility of FUNAI, FOIRN (Federation of Rio Negro Indigenous Organizations) and ISA (Socioenvironmental Institute). The valorization of their material and immaterial heritage and their ways of managing environmental resources and the improvement of the quality of life in their villages are frequent demands in the activities of the PGTA.

In this context, crossing the discussions about problems related to hunting, fishing, health policies, education, access to social benefits, the old people's lament about the ignorance of the young people about the lifestyles of the old people and the knowledge of the forest stands out. According to the old, this disinterest is reflected in the physical, social and shamanic weakening of the yuupdeh person with reflection in the other sectors of social life.

Indeed, one of the great concerns manifested by the yuhupdeh in actions of the PGTA and other projects is precisely the acquisition of shamanic skills and knowledge by the younger ones. Through trips made through the forest paths to mountains and old settlements, the old people have established processes of coexistence and learning between them and the young, where the know how to do the paths gains central importance. Factors such as missionarization, greater settlement of villages on the banks of the great rivers were responsible for a reasonable loss of this knowledge for the present generations.

Somado a esse processos de décadas, a intensificação das viagens para a cidade de São Gabriel da Cachoeira aponta para novos itinerários que vêm sendo percorridos pelos mais jovens, mas que, segundo os anciões, geram sérios problemas para o aprendizado xamânico. A exposição a sonoridades e luzes intensas, aos temperos e alimentos não indígenas, à violência e odores urbanos poluem os órgãos do sentido, dificultando a apreensão de enunciados xamânicos, de narrativas míticas e as habilidades necessárias ao deslocamento pelos caminhos da mata.

Como a intenção de seguir esse desejo manifesto pelos próprios yuhupdeh, foram realizados, no âmbito dos PGTA, trabalhos de etnomapeamento com os Yuhupdeh no igarapé Cunuri. Esses trabalhos revelaram o interesse e o engajamento de lideranças em organizar ações de registro e proteção de seus caminhos tradicionais, dos locais de habitação dos ancestrais e de "lugares sagrados" no centro da floresta e ao longo dos igarapés.

Esse interesse manifestado nos trabalhos de etnomapeamento conectam-se às preocupações dos mais velhos com a valorização do aprendizado das longas narrativas sobre a vida dos antigos, efetuadas em rituais de consumo de ipadu (rodas formadas no final da tarde em frente à casa de algum ancião), nas quais alguns jovens permanecem em silêncio escutando e depois repassam aos demais em tom de curiosidade, em geral ressaltando isso que lhes parecem "super-poderes" de seus ancestrais.

BIBLIOGRAPHY

ALMEIDA, M W B, 2010. “Outros Mapas”. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2010 (Conferência)

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. “Cachoeira de Iauareté: lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri”. Brasilia: IPHAN (Dossie IPHAN, 7)

INGOLD, Tim. 2000. “To journey along a way of life. Maps, wayfiding and navigation”. in: The perception of environment. Essays in livelihood, dwelling and skill. London and New York: Routledge. Pp 219-241.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

OP 177. The Making of Tourism in Latin-America:
everyday practices, imaginaries and markets (IUAES-Tourism)

DE BALEEIRAS PESQUEIRAS ÀS ESCUNAS PIRATAS: PRÁTICAS, IMAGINÁRIOS E OS MERCADOS DO TURISMO NA ILHA DE SANTA CATARINA

Herbert Walter Hermann[1]
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo

O norte da Ilha de Santa Catarina apresenta, desde o final dos anos 1960, um emergente processo de transformação socioespacial, sob a influência do turismo de sol e mar (Lago, 1983; Schmeil, 1994; Farias, 2006). O desenvolvimento de passeios de barcos à pequenas ilhas satélites de Florianópolis, inaugurado pela solicitação de "turistas" argentinos a então "população local", reúne uma trama político-econômica-cultural que reflete, em parte, esse processo de transformação. Movimento nuançado pelo protagonismo, criatividade e dinamicidade da "população local" em seu diálogo tanto com os imaginários (Salazar e Graburn, 2014) do "turismo", como pelas formas de racionalidade política de diversos atores em sua tentativa de gestão, organização e promoção dessa região. Procurarei contar a história do desenvolvimento da atividade, suas tensões e suas invenções. Para isso, realizei análise de documentos e leis, entrevistas e observação participante junto as escunas piratas e as agências de turismo que comercializam os passeios. Em suma, segui os rastros de projetos de multi-escalares (Tsing, 2000) que dinamizam os passeios de barcos no Norte de Florianópolis.

Palavras-chave: Turismo; Mercados; Imaginários; Ilha de Santa Catarina.

FROM WHALER SHIPS TO PIRATE SCHOONERS: PRACTICES, IMAGINARY AND TOURISM MARKETS ON THE ISLAND OF SANTA CATARINA

Abstract

Since the late 1960s, the north of the island of Santa Catarina has witnessed an emerging process of socio-spatial transformation, under the influence of "sun and sea tourism" (Lago, 1983, Schmeil, 1994; Farias, 2006). Requests from argentinian "tourists" to "local population" started the development of boat trips to the small satellite islands of Florianópolis. These trips bring together a political-economic-cultural framework that reflects, in part, this process of

[1] Doutorando em Antropologia Social no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS). Contato: herberth@gmail.com.

transformation. This movement is characterized by the protagonism, creativity and dynamism of the "local population" in their dialogue with both the imaginary (Salazar and Graburn, 2014) of "tourism" and the forms of political rationality in its attempt to manage, organize and promote the region. My intent is telling the story of the development of this activity, its tensions and inventions. In this regard, I did interviews and participant observation with the schooners pirates and the tourism agencies that manage the tours. Additionally, documents and laws were consulted. In short, I followed the traces of multi-scale projects (Tsing, 2000) that dynamize the boat rides in the north of Florianópolis.

Keywords: Tourism; Markets; Imaginary; Santa Catarina Island.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo apresentar, a pesquisa ainda em andamento sobre o turismo na América Latina[2], junto aos proprietários de agências de turismo e guias de viagem, órgãos governamentais, turistas e outros atores sociais em Florianópolis. Para isso, parto do acúmulo etnográfico sobre a região e meu próprio trabalho de campo sobre os passeios embarcados no norte da Ilha, iniciado em setembro de 2017.

Como instrumentos conceituais me cerco do debate sobre os imaginários no turismo (Salazar, 2010) e seu entrecruzamento a noção de escalas (Tsing, 2000). Entendo que combinados ambos os conceitos aprofundam tanto o de foco análise quanto a complexidade das pesquisas antropológicas sobre o turismo, especialmente por fazer emergir concomitantemente os sentidos e fluxos políticos, econômicos, culturais e ecológicos concernentes a atividade turística enquanto artefato humano.

Florianópolis, ou "*Floripa*" para a população local e seus visitantes, é um município brasileiro localizado na porção Sul meridional, capital do Estado de Santa Catarina[3]. Apesar de ocupar uma parte continental de aproximadamente 12 km² de extensão é mais frequentemente lembrada por sua porção insular e o conjunto de Ilhas satélites que circundam a Ilha principal. Essa associação, especialmente nos últimos 50 anos decorre das diferentes práticas turísticas (Rial, 1988; Lago, 1983; Farias, 2006) realizadas em seus 100 balneários durante a "*temporada*"[4].

[2] Este recorte é parte integrante do projeto de pesquisa de doutorado, em antropologia social, que conduzo em Florianópolis, no Brasil, e em Varadero, em Cuba, desde 2016 sobre as práticas de hospitalidade e a criação de mercados do turismo na América Latina. Alguns dos debates aqui descritos somente foram possíveis a partir da colaboração e das discussões de materiais da minha pesquisa em encontros no Grupo de Antropologia da Economia e da Política (PPGAS/UFRGS), ao qual mantenho vínculo como pesquisador associado. O projeto de pesquisa conta com apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

[3] Tem como limites geográficos o Oceano Atlântico a leste, duas baías a norte ao sul banhadas pelo mesmo oceano e a oeste uma porção continental, fronteiriça do município de São José. Situa-se entre os paralelos de 27 10' e 27 50' de latitude sul e entre os meridianos de 48 20' e 48 35' de longitude oeste.

[4] Utilizarei itálico para destacar termos estrangeiros a norma culta em português e itálico e aspas para destacar que se trata de termos e/ou expressões êmicas utilizadas pelos interlocutores dessa pesquisa e incorporadas no presente trabalho. Temporada, por exemplo, é um termo que localmente possuí correspondência ao fluxo de visitantes que chegam a Florianópolis, principalmente nos meses de verão, com a finalidade de realizar práticas turísticas.

Apesar de haver registros de suas praias como locais de lazer desde os anos 1930 (Ferreira, 1994, p.93) somente na década de 1970 e 80 houve um intenso fluxo de turistas à Florianópolis, principalmente visitantes argentinos estimulados pela liberação econômica e poder cambial da moeda de seu país, algo que mesclava um turismo de sol e praia e de compras (Schmeil, 1994; Silveira, 1996). Com o crescimento de visitantes ocorreu uma gradativa implantação de hotéis, agências, bares, restaurantes e empreendimentos diversos voltados para o lazer desse público. Com o fluxo de visitantes o governo municipal passou a incorporar o turismo em sua agenda.

> [...] como um dos seus objetivos básicos a preservação e melhoria da qualidade ambiental no Município e em particular nas áreas de maior valor ecológico ou paisagístico, tendo em vista a viabilidade de incrementar as atividades turísticas para as quais a região é excepcionalmente dotada[5].

Todavia, devemos observar, conforme descrição de Schmeil (1994) que uma parte considerável das práticas e dos investimentos em torno da atividade turística em Florianópolis gravitou das iniciativas da população local de beira de praia e de alguns turistas, que se instalaram na região como residentes e tornaram-se comerciantes e políticos. Uma pluralidade de práticas emergiu, segundo a antropóloga, das relações que eram alavancadas pelo turismo que florescia no norte da Ilha. O "costume" de aluguel de casas particulares, por exemplo, teria sido influenciado por visitantes argentinos que ensinaram os *nativos*[6] a hospedarem turistas estrangeiros (Schmeil, 1994). Algo latente no relato trazido por Farias (2006, p.150) junto a interlocutores da Ilha, como descreve:

> Jair também revela que foram os próprios visitantes que sugeriram o aluguel de casas mobiliadas, ensinando a forma de se fazer "turismo", conforme afirma o entrevistado: 'Hoje a gente vê tudo mais moderno e naquela época a gente chegava lá para alugar e não tinha um hotel. Aí um gringo me puxou essa ideia de que é bom alugar uma casa toda mobiliada'.

O norte da Ilha de Florianópolis, em especial, demarca desde então uma afluência de pessoas, objetos, dinheiro e ideias (re)configurando-se numa zona de disputa e de efervescência na criação de inúmeros mercados intimamente relacionados aos imaginários do turismo (Salazar, 2010), que vigora desde então. Quiçá atualmente a atividade turística mais citada em Florianópolis seja o passeio em escunas piratas[7], que parte da Praia de

[5] Conforme o Plano Diretor de uso dos solos dos balneários da costa norte da Ilha de Santa Catarina. Florianópolis um estudo de 1977 produzido pelo recém-criado Instituto de Planejamento de Florianópolis.

[6] Nativo é um termo êmico utilizado em Florianópolis que demarca uma distância sociocultural entre os ascendentes açorianos que se estabeleceram na beira de praia ligado a atividades agropesqueiras. Geralmente é usado como contraste a moradores recentes na Ilha originários de outras localidades do Brasil e da América do Sul, que são chamados de pessoal de fora (Rial, 1988; Farias, 2006).

[7] Em pesquisa em plataformas e blogs de viagem os passeios piratas são destacadamente citados em comentários de turistas e viajantes que visitam a Ilha. No TripAdvisor, por exemplo, há mais de um anúncio. Exemplo: https://www.tripadvisor.com.br/Attraction_Review-g2021664-d3994648-Reviews-Passeio_de_Escuna_Capitao_Gancho_Martin-Canasvieiras_Florianopolis_State_of_Sant.html. Consultado em: 10 maio de 2018.

Canasvieiras em direção a Ilha do Francês e a Fortaleza de Santa Cruz de Anhatomirim. Somente no litoral catarinense além de Canasvieiras há outras possibilidades de passeio em barcos piratas, tais como em Piçarras e em Porto Belo. No Brasil é possível encontrar ainda passeios piratas embarcados no Paraná, em Guaratuba; na Bahia, em Morro de São Paulo, e também no Rio de Janeira, em Mangaratiba.

Os passeios piratas existem em vários destinos turísticos no mundo atualmente, podendo ser encontrado também em Punta Cana, no Caribe; Cape Town, na África do Sul; Florida e Virgínia, nos Estados Unidos; Puerto Vallarda, no México; Baía de Marmaris, na Turquia; no litoral adriático, na Itália; no Lago Ashinoko, no Japão; e nas Ilhas Canarias, território ultramarino espanhol. Embora a operação de passeios turísticos utilizando a estética pirata em Canasvieiras, Florianópolis, não seja única no mundo sua singularidade deriva, em parte, dos proponentes da atividade, intimamente relacionada com o protagonismo da população local, outrora envolvida com atividades de pesca artesanal e agricultura familiar.

Meu argumento principal é que os passeios em escunas piratas em Canasvieiras, um dos balneários da Ilha, é produto do protagonismo de sua população local – *nativo e pessoal de fora* – em seu relacionamento junto aos turistas. Insta destacar que essa emergência também foi negociada com marcos político-ecológicos que determinaram o "tamanho" e a "operação" da atividade. Nesse sentido, os próprios encontros entre os imaginários da população local e dos turistas trabalharam de forma conjunta, nem sempre pacífica, com os imaginários do Estado que com a assinatura de convênios e tratados internacionais produziu dispositivos legais e regulamentos atinentes à preservação ambiental e ao patrimônio cultural na área visitada nos passeios turísticos embarcados. Houve com isso um duplo movimento entre imaginários (Salazar, 2010) e escalas (Tsing, 2000) distintas, que tanto conteve quanto ampliou a atividade determinando seu atual escopo.

IMAGINÁRIOS TRANSLOCAIS E AS ESCALAS DA CULTURA SOBRE O TURISMO: OS PIRATAS NO TURISMO EM FLORIANÓPOLIS E SUA HISTÓRIA CONTADA POR *NATIVOS* E PELO *PESSOAL DE FORA*

> - Adão: Foi com as lanchinhas. Não começamos diretamente com o passeio né, na época em que vinha um monte de turistas para cá por causa da caça submarina. Daí eu comecei, eu levava eles para as ilhas. Naquela época [a Ilha do] Arvoredo não era reserva submarina. Levava alguma pessoa para o passeio, mas a maioria era para caça submarina. O campeonato mundial de caça submarina foi muito importante. Começamos mais ou menos em 1968, eu era solteiro, 68, 70 por aí. A gente vivia da pesca também, era essas duas partes. Passeio de caça submarina e da pesca profissional também, mas daí a pesca foi diminuindo e a gente foi mudando. Em Canasvieiras começamos o passeio com essa lanchinha de pescador.

> Em Canasvieiras só tinha um hotel, aquele ali do Daux, o Canasvieiras Hotel. Nós com essas baleeirinhas de pescador daqui e mais uns pescadores, nós fazíamos o passeio lá, pra levar para Ilha do Argentino, a Ilha do Francês, daí começamos a fazer Anhatomirin[8].

Nesses termos Adão iniciou o diálogo comigo, em outubro de 2017, quando passei a frequentar diariamente a bilheteria construída pelo Núcleo de Setorial de Escunas de Canasvieiras e iniciei um percurso de diálogos que não interessavam aos turistas, sobre a "história" do passeio pirata nos balneários em Florianópolis[9]. Adão tornou-se um interlocutor frequente e, de certa maneira, foi sobre a narrativa de sua própria vida que reuni os materiais iniciais que demonstravam para mim a complexa rede de acontecimentos, interesses e forças que definiam o mercado de passeios turísticos embarcados na região.

Segundo relatos de Adão e outros interlocutores, envolvidos ainda com os passeios embarcados no Norte de Florianópolis, era possível no final dos anos 1960, em frente ao lendário Hotel Canasvieiras, no balneário homônimo, definirem com os visitantes passeios marítimos nas proximidades da praia. A atividade turística foi se tornar essencial e altamente disputada localmente anos mais tarde, após estímulos e restrições que inventaram diversos mercados, configurando de maneira imprecisa e complexa o que hoje se conhece como: passeio pirata no Norte da Ilha de Florianópolis.

Em 1968 quando Adão completou 18 anos ele se interessou de forma séria a ofertar passeios embarcados aos turistas. Naquele instante, o destino de qualquer jovem da comunidade de Ponta das Canas era seguir o horizonte cultural e econômico de seus pais envolvidos na atividade pesqueira e de agricultura familiar. Adão é preciso ao afirmar que a criatividade dos pescadores da região, na adaptação das baleeiras pesqueiras para embarcações de passeio, garantiu o sucesso dos passeios marítimos por algum tempo. Os anos iniciais da atividade foram caracterizados pelo improviso de lonas, que serviam como toldos e amenizavam o sol e a chuva, e histórias e causos, que atuavam como mediadores de interpretação da paisagem e da historicidade popular da região aos turistas. Tanto a adaptação das embarcações quanto elaboração de histórias se tratava de demandas dos visitantes para amenizar a lentidão, a fumaça e o barulho das embarcações movidas a motores a diesel. Era bastante comum, também, o pescador ser encarregado de preparar uma refeição, geralmente um almoço com peixe assado na beira de alguma praia, para

[8] Trecho de diários de campo de outubro de 2017 provenientes de conversas informais e entrevistas com uso de gravador junto ao fundador e proprietário da agência de viagens Pérola Negra, que atualmente possui duas escunas piratas em Florianópolis.

[9] Fundada em 2003 com o apoio da Associação Comercial e Industrial de Florianópolis (ACIF). Além de reuniões para tratar dos passeios de escunas o núcleo tem por objetivos: divulgar o bairro de Canasvieiras como destino turístico; promover a especialização da mão de obra setorial; melhorar as condições do trapiche e da praça; solucionar problemas comuns; buscar parceiros para o crescimento do núcleo e estabelecer padrões de qualidade para os estabelecimentos participantes. Disponível em: http://www.acif.org.br/nucleos-empresariais/nucleo-setorial-de-escunas-de-canasvieiras/. Acessado em 12 de fevereiro de 2018.

seus passageiros. Tudo era acordado entre as partes e os preços variavam muitíssimo, algumas vezes em virtude da necessidade de dinheiro por parte do pescador e sua família.

Assim como hoje, o fator essencial dos passeios ocorria pela presença de turistas na praia. Com as embarcações dispostas na faixa de areia, pela manhã alguns visitantes contatavam os pescadores e definiam seus interesses sendo a ida até as ilhas satélites o mais recorrente. Interesses de banho, exposição ao sol, pesca, mergulho, lazer, entre outros. A Ilha do Francês, imediatamente em frente à praia de Canasvieiras, a Ilha do Arvoredo, um "éden" de caça submarina, e a Ilha de Anhatomirim, que contava com uma fortaleza em deterioração, surgiam como destinos sugeridos pela população local aos pelos turistas para visitação.

A primeira baleeira de propriedade de Adão não adveio dos rendimentos de pesca ou de herança, mas sim do incentivo de um conterrâneo, que era presidente da federação catarinense de pesca submarina e empresário ligado à atividade de caça e pesca submarina. Ele, proprietário de uma reconhecida loja na celebrada Rua Deodoro, no centro de Florianópolis, adquiriu uma baleeira tornando Adão coproprietário dela, desde que o beneficiário se comprometesse a levar e trazer os clientes, amigos e parentes daquele com objetivo de mergulho e/ou lazer na região.

Houve, por parte de Adão, uma forte ligação de compadrio com esse senhor, sendo que mais tarde ele tornou-se padrinho de seu filho primogênito. Além da embarcação a posição social e a atividade de seu compadre, garantiu a Adão a formação de uma clientela fiel de *pessoal de fora* - estrangeiros e nacionais – vinculados ao mergulho e a pesca subaquática. No ano de 1981, com o campeonato mundial de pesca submarina ocorrendo em Florianópolis[10], foi possível com os rendimentos dessa parceria, que Adão adquirisse à vista seu primeiro veículo automotor, um Volkswagen Fusca.

Segundo Adão, vinham muitos argentinos interessados na caça submarina e a partir desse incentivo de seu compadre conquistou uma clientela fiel. Contudo, com o ingresso maior de caçadores submarinos alguns investidores perceberam que poderiam abrir escolas de mergulho. Para Seu Adão, fator que gerou uma baixa procura por passeios oferecidos pelos pescadores locais, pois as escolas de mergulho forneciam todos os equipamentos para pesca submarina e Adão e os demais pescadores não. Nesse momento houve um maior direcionamento por parte dos pescadores locais para atender os turistas interessados na contemplação de paisagens, do que aqueles interessados na pesca submarina, e uma necessidade de "qualificar" seu passeio.

Dois eventos paradigmáticos abalaram os passeios oferecidos pela família de Adão: (i) a entrada de novos competidores, um argentino que trouxe escunas, que

[10] Competição organizada pela Confederação Mundial de Atividades Subaquáticas (CMAS), que desde 1957 realiza anualmente o campeonato mundial de pesca submarina. Em Florianópolis foi disputada a 13º edição do evento, no ano de 1981. Para maiores detalhes consultar: http://www.cmas.org/spearfishing/114-28317.php.

eram embarcações voltadas totalmente aos passeios; e (ii) as escolas de mergulho, que dispunham de equipamento para os caçadores submarinos.

> - Adão: Ele veio com uma coisa que eu não tinha como melhorar, porque não tinha dinheiro [...] Como eu ia ficar brabo com ele? Se eu não tinha o dinheiro para fazer! É igual os argentinos que botaram os barcos grandes. Eles compraram dois barcos lá em Tijucas e nós que os levamos lá pra puxar o barco, mas quando vimos ficamos bobos, pois nós não tínhamos dinheiro pra comprar aquilo ali.
>
> - Marta: O pior é que nós estávamos fazendo passeio com barco de pesca que a gente improvisou. Quando eles fizeram o trapiche não deixaram mais nós entrar na sociedade deles, porque o nosso barco era de pesca. Ficamos dois anos parados aqui sentado embaixo do mato, sem saber o que fazer.

Um investidor argentino já tinha visto o potencial do mercado de passeios e trouxe algumas escunas, que rivalizavam em tamanho com as pequenas baleeiras dos pescadores locais, que transportavam no máximo 12 pessoas. O pai de Adão então construiu uma baleeira grande, anos antes (ver figura 1) que com o ingresso das escunas do competidor argentino foram adaptadas para a atividade de passeio, tornando-se um marco fundamental de passagem da atividade de pesca para o turismo, por parte da família.

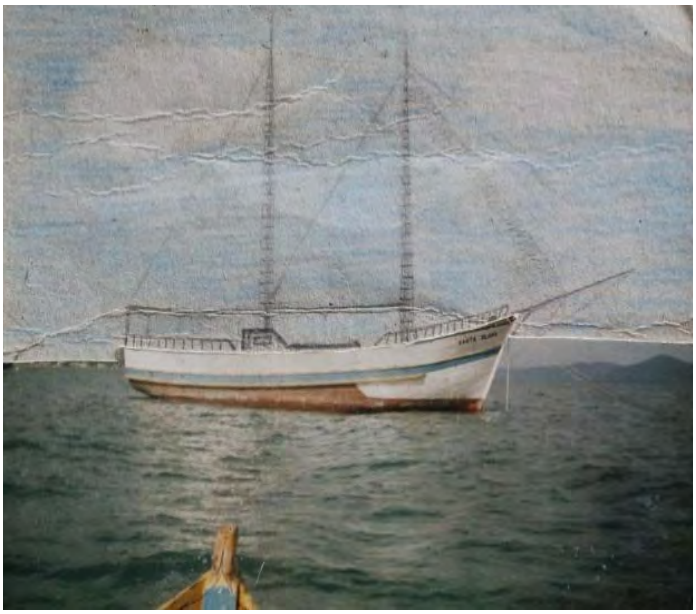


Figura 1 - Imagem da fotografia rabiscada a mão pelo filho de Adão, na década de 1990, definindo conceitualmente como seria a primeira escuna da família, a futura escuna Santa Clara. Acervo da família de Adão.

Alguns anos após a operação da Santa Clara I, e com o dinheiro que ingressava dos passeios a cada temporada, Adão realizou um investimento maior, com a construção da escuna Santa Clara II, uma embarcação totalmente voltada aos passeios e que contava com 130 lugares, mais do que o dobro do que a Santa Clara I. A principal

inovação daquela embarcação foi a pintura com as cores do clube de futebol argentino Boca Juniors. A pintura, em amarelo e azul, ideia de Adão, foi uma forma de atrair a atenção dos turistas argentinos que visitavam Canasvieiras nos meses de verão.

Figura 2 - Escuna Santa Clara II com a pintura em azul e amarelo, intencionalmente pensada nas cores do clube de futebol Boca Juniors, a finalidade era atrair turistas argentinos. Acervo da família de Adão.

O "barco do Boca Juniors" como ficou conhecido na região a escuna Santa Clara II, da família de Adão, fez algum sucesso até o ingresso das primeiras escunas com estética pirata.

> - Marta: Daí nós não trabalhávamos com pirata, só levávamos os turistas mesmo. Ninguém dançava nem nada, ninguém explicava nada.
>
> - Adão: Nós tínhamos um pirata no Santa Clara. Tinha um rapaz, nós começamos com ele. Ele estava se formando em medicina, o Márcio, aí ele trouxe uma espada do avô dele e fez um canhão, pois o pai dele tinha uma oficina. Foi ele que colocou na proa do barco o primeiro canhão, no Santa Clara. Ele botava um bocado de pólvora dentro, colocava uma bomba e explodia. Ele era guia também, explicava a ilha todinha, a Lu não trabalhava conosco ainda, ele sabia tudo. Explicava a ilha toda, sabia toda a história. Ele subia no mastro vestido de pirata, com um tapa olho e uma roupa toda rasgada. Aí tinha dia que ele se jogava lá de cima com aquela roupa toda.
>
> - Marta: Daí o pessoal começou a ver que o nosso barco tinha movimento porque tinha pirata, aí ninguém colocou pirata. Aí quando fomos fazer o barco grande, eu já falei 'pirata eu já tenho' [se referindo a construção do Pérola Negra e a um rapaz que trabalhava na praia, que mais tarde se tornou o pirata Jack Sparrow da escuna Pérola Negra].

[...]
Estava contemplando os turistas se banharem quando vejo a guia e pirata Bugra e começamos a conversar sobre a história da operação, algo instrutivo e que me captura a atenção. Bugra é a guia turística do barco Pérola Negra. Segundo ela, o primeiro barco a ter uma estética Pirata foi o Barco Capitão Gancho, hoje pertencente à empresa Escuna Martin. Antes disso se tratava de escunas de passeio geralmente com nomes de santos da umbanda como Oxalá, ou mesmo santos católicos, como Santa Clara. Depois deles as demais empresas perceberam que deveriam remodelar seus barcos.
O Pérola Negra foi o primeiro barco criado já com a estética pirata pela família de Adão, e para diferenciar-se das demais embarcações foi construída para ser a maior escuna de Canasvieiras. Nesse período o roteiro realizado pelas embarcações era o mesmo e tinha como base uma parada na Ilha do Francês para banho; almoço na Costeira da Armação; e na Ilha de Anhatomirim para visitação as ruínas da fortaleza. Depois vinha costeando as praias do Forte, de Jurerê e de Canasvieiras até desembarque no trapiche.
Contudo, no momento de inauguração do Pérola Negra já havia uma regulamentação sobre a navegabilidade na Área de Proteção Ambiental de Anhatomirim (APA do Anhatomirim). Um dos proprietários de barcos teria lido o plano de manejo e descoberto uma forma de "freiar" o sucesso do Pérola, realizando uma denúncia junto ao então IBAMA de que o barco excedia em tamanho o calado máximo permitido. No segundo dia de passeio os agentes do órgão multaram a empresa em 10 mil reais e proibiram a entrada do barco na APA, em virtude do barco ultrapassar 60 centímetros o tamanho máximo de embarcações que poderiam circular na área. Algo que até hoje está sob judice e é contestado pela empresa Pérola Negra.
Bugra me contou que era dia 23 de dezembro e a família de Adão estava em prantos, todos choravam, porque o investimento para construção do Pérola Negra havia consumido não apenas todas as economias da família, mas também alguns bens como um veículo de Reginaldo, filho de Adão, e até uma casa, herança da sogra de Adão. A impossibilidade de fazer o passeio marcaria o fracasso daquele empreendimento e significava a morte material e simbólica de anos de trabalho duro. Naquela noite Rosiane, filha mais jovem dos fundadores, teria se reunido com seus irmãos e os pais para elaborar emergencialmente outro passeio, que não passasse pela APA, tendo como destino outra Ilha da região, onde há outra fortaleza. Entretanto, o passeio era longo e não havia ponto para almoço dos turistas, o que tornou a proposta inviável. Eles, em família, então criaram o roteiro que o Pérola Negra realiza até hoje, que tem como base a ida até a praia da Lagoinha do Norte; Ilha do Francês; Praia do Forte e retorno até o Trapiche de Canasvieiras, sem parada para almoço. Antes, no roteiro realizado por todas as empresas no interior da APA, era possível realizar um passeio por dia, com a proposta de um novo roteiro o Pérola Negra poderia realizar até dois passeios por dia. Como sua capacidade e passageiros era maior do que qualquer outro barco houve um acréscimo considerável de rendimentos para a empresa. O Pérola ao invés de transportar 150 pessoas por dia - no roteiro original dentro da APA - transportava até 400 turistas – em dois passeios no novo roteiro. Bugra me disse que a concorrência queria "arrancar os cabelos" quando isso aconteceu.

Trecho reelaborado de diário de campo durante observação participante no passeio da escuna Pérola Negra em 08 de fevereiro de 2018

Estava contemplando os turistas se banharem quando vejo a guia e pirata Bugra e começamos a conversar sobre a história da operação, algo instrutivo e que me captura a atenção. Bugra é a guia turística do barco Pérola Negra. Segundo ela, o primeiro barco a ter uma estética Pirata foi o Barco Capitão Gancho, hoje pertencente à empresa Escuna Martin. Antes disso se tratava de escunas de passeio geralmente com nomes de santos da umbanda como Oxalá, ou mesmo santos católicos, como Santa Clara. Depois deles as demais empresas perceberam que deveriam remodelar seus barcos.

O Pérola Negra foi o primeiro barco criado já com a estética pirata pela família de Adão, e para diferenciar-se das demais embarcações foi construída para ser a maior escuna de Canasvieiras. Nesse período o roteiro realizado pelas embarcações era o mesmo e tinha como base uma parada na Ilha do Francês para banho; almoço na Costeira da Armação; e na Ilha de Anhatomirim para visitação as ruínas da fortaleza. Depois vinha costeando as praias do Forte, de Jurerê e de Canasvieiras até desembarque no trapiche.

Contudo, no momento de inauguração do Pérola Negra já havia uma regulamentação sobre a navegabilidade na Área de Proteção Ambiental de Anhatomirim (APA do Anhatomirim). Um dos proprietários de barcos teria lido o plano de manejo e descoberto uma forma de "freiar" o sucesso do Pérola, realizando uma denúncia junto ao então IBAMA de que o barco excedia em tamanho o calado máximo permitido. No segundo dia de passeio os agentes do órgão multaram a empresa em 10 mil reais e proibiram a entrada do barco na APA, em virtude do barco ultrapassar 60 centímetros o tamanho máximo de embarcações que poderiam circular na área. Algo que até hoje está sob judice e é contestado pela empresa Pérola Negra.

Bugra me contou que era dia 23 de dezembro e a família de Adão estava em prantos, todos choravam, porque o investimento para construção do Pérola Negra havia consumido não apenas todas as economias da família, mas também alguns bens como um veículo de Reginaldo, filho de Adão, e até uma casa, herança da sogra de Adão. A impossibilidade de fazer o passeio marcaria o fracasso daquele empreendimento e significava a morte material e simbólica de anos de trabalho duro. Naquela noite Rosiane, filha mais jovem dos fundadores, teria se reunido com seus irmãos e os pais para elaborar emergencialmente outro passeio, que não passasse pela APA, tendo como destino outra Ilha da região, onde há outra fortaleza. Entretanto, o passeio era longo e não havia ponto para almoço dos turistas, o que tornou a proposta inviável. Eles, em família, então criaram o roteiro que o Pérola Negra realiza até hoje, que tem como base a ida até a praia da Lagoinha do Norte; Ilha do Francês; Praia do Forte e retorno até o Trapiche de Canasvieiras, sem parada para almoço. Antes, no roteiro realizado por todas as empresas no interior da APA, era possível realizar um passeio por dia, com a proposta de um novo roteiro o Pérola Negra poderia realizar até dois passeios por dia. Como sua capacidade e passageiros era maior do que qualquer outro barco houve um acréscimo considerável de rendimentos para a empresa. O Pérola ao invés de transportar 150 pessoas por dia - no roteiro original dentro da APA - transportava até 400 turistas – em dois passeios no novo roteiro. Bugra me disse que a concorrência queria "arrancar os cabelos" quando isso aconteceu.

Trecho reelaborado de diário de campo durante observação participante no passeio da escuna Pérola Negra em 08 de fevereiro de 2018

Figura 3 - Santa Clara II após sua transformação na escuna pirata Velas Negras. Acervo da família de Adão.

É fundamental salientar que a invenção da atividade dos piratas não se resume a apenas a participação e inclusão de pessoas na atividade que trazem consigo suas bagagens culturais e seus próprios entendimentos das possibilidades de fazer atividade, ou seja, das formas como elas imaginam as imaginários dos Outros, mas da própria circulação de narrativas e de imaginários de outros contextos. Em 2003, o filme da Walt Disney Pictures *A maldição do Pérola Negra* foi um grande influenciador para definição da estética pirata em Canasvieiras e alhures, era sabido que entre os turistas – brasileiros e argentinos – havia certa empolgação com o advento dessa história e os proprietários de escunas na região iniciaram o percurso de transformação e remodelação de suas embarcações.

Se por um lado a transformação das baleeiras em escunas e posteriormente dessas em barcos piratas consolidou uma estética própria e um arranjo comercial aos passeios embarcados em Canasvieiras, por outro lado demonstrou como a mobilidade de imaginários visibiliza as transformações em curso da globalização e sua influência em contextos locais.

A pesquisa de Salazar (2010) com os guias locais in Yogyakarta/Indonésia e Arusha/Tanzânia fornece paralelos similares, de como as fantasias historicamente carregadas estão nas raízes de muitas viagens físicas e imaginárias a destinos desconhecidos. Empoderadas por narrativas mestras mediadas em massa, tais imaginários se tornaram globais. Assim, para o autor, estudar a (i)mobilidade desses imaginários oferece uma nova maneira de entender as transformações em curso da globalização.

Salazar (2010) alerta que nós vivemos em mundos imaginados (mas não imaginários), usando nossa imaginação pessoal assim como imaginários coletivos para representar nossa vida no mundo e atribuir significado para ela. Atividades diárias como: leitura de romances, jogar, assistir filmes, contar histórias, sonhar acordado,

planejar férias, entre outros envolve imaginação e acessos dentro das imaginações dos Outros, o que faz circular não apenas ideias, mas pessoas e coisas pelo planeta. Para o autor o imaginário pode ser concebido como "*um processo mental, individual e social que produz a realidade e que é simultaneamente produzido por ela*" (Salazar 2010, p.6). Segundo o pesquisador embora a globalização é um conceito popular entre acadêmicos, ativistas e políticos, o mecanismo humano por trás é pobremente compreendido, ao se questionar: *"Como a globalização trabalha e quem são os trabalhadores da globalização? Em que direções pessoas, objetos e ideias se movem através do planeta? Como e porque circulam?"* (p.xvi) ele fornece caminhos para investigar o turismo como um processo de (i) mobilidade global, dando atenção concreta a agência humana, as práticas sociais e negociações culturais da vida diária sem abdicar necessariamente das metanarrativas, das instituições e instâncias de poder que permeiam o globo.

Salazar (2010, p.xvii) argumenta que nos estudos do turismo – sobretudo os realizados em "países em desenvolvimento" – é perpetuada uma imagem paradoxal, da população local marcada pela imobilidade e do turista como alguém móvel, viajantes internacionais que derivam de uma espécie de lugar nenhum entre a casa e o destino. Apesar de alguns autores sugerirem a mobilidade dos moradores locais e trabalhadores nas configurações turísticas, outros vêm reforçando silenciosamente o falso binário entre os papéis efêmeros dos turistas móveis e o lugar limite dos moradores locais. Ainda para o autor, algo que contribui a imagem divulgada por marqueteiros do turismo que representam o mundo como sem fronteiras, algo que na realidade é altamente regulado e monitorado sobre as escalas: local, nacional e global. Assim, Salazar (2010) conclui que prestar atenção em como imaginações pessoais interagem com e são influenciadas por imaginários institucionalizados são maneiras potentes de investigar as formas de poder, hierarquia e hegemonia presentes na contemporaneidade.

A narrativa aqui trazida, sobre as transformações dos passeios embarcados pretendeu, assim, visibilizar a história a partir das vozes locais que entendem que a atividade dependeu da criatividade e da inventividade tanto em negociar com imaginários globais quanto de apropriar-se desses imaginários (Salazar, 2010) na produção de um produto turístico com apelo comercial.

"VIAGENS PIRATAS": ENTRE ESCALAS E MENTALIDADES INSTITUCIONAIS NAS PRÁTICAS DO TURISMO NA ILHA DE SANTA CATARINA

Contando uma curiosa anedota de um jovem francês nascido no século XVIII, entusiasta da aeronáutica e viagens, Salazar et. al (2017, p.1) nos apresentam uma história

sobre como a mobilidade, como um conceito-metáfora, capta a impressão comum de que a nossa vida no mundo está em fluxo. Xavier de Maistre, após algumas tentativas fracassadas de viagem aérea, fica preso em um pequeno apartamento em Turim em virtude de um duelo. Nesse confinamento ele escreve contos autobiográficos que propõe a ideia de "viagem de quarto". Para ele uma maneira de ser móvel que é infinitamente mais prática que as corajosas viagens que almejava.

A "viagem de quarto" era bastante simples, bastava o viajante trancar a porta do quarto e colocar seu pijama, livre de bagagens poderia andar tranquilamente no cômodo em direção as mobílias redescobrindo suas qualidades. O que os autores chamam nossa atenção é que a noção de viagem proposta por Xavier de Maistre contém uma reflexão arguta, que "*a mentalidade com a qual viajamos é muito mais importante que o destino para o qual viajamos*."

A busca de Salazar et. al. (2017, p.2), ao resgatarem a história do jovem francês, está voltada a possíveis respostas para a questão de: "*Como nós podemos, através de nossa pesquisa, observar, analisar, melhor capturar e entender um planeta em fluxo?*". Os autores chamam nossa atenção para os diferentes engajamentos com sujeitos, objetos e ideias "em movimento", afinal há uma miríade de caminhos nos quais pessoas, lugares e coisas tomam parte de redes múltiplas e conectadas, de modo variado localizadas no tempo e no espaço. Há nesse ínterim atenção as diferentes formas e escalas (Tsing, 2000) de mobilidade, algo que traz à tona questões éticas e limites geográficos, mas também imaginações sociais, classe, gênero e cultura material. Mobilidade, nesse sentido, é mais do que movimento, mas a superação de qualquer tipo de distância entre um aqui e um lá – espaços físicos, psicológicos, sociais, eletrônicos, entre outros (Ziegler e Shwanen, 2011, p.758).

Nos relatos de Florianópolis trazidos acima, de *nativos* e de *pessoal de fora,* aparecem de forma tímida alguns desses escopos que definiram a atividade turística na região. Especialmente no que tange ao entrecruzamento com políticas e lógicas, aparentemente, distantes do contexto turístico, mas que em certo sentido formaram conjuntos relativamente coerentes de ideias e práticas. Uma dessas forças é expressa naquilo que trata sobre as políticas da "natureza" e da "cultura", ou seja, da institucionalização de áreas de preservação ambiental e patrimônio cultural e suas regras para exploração da prática turísticas em paisagens anteriormente sem essas mediações.

O que proponho aqui resgatar não é necessariamente a "mentalidade do viajante", como exposta na anedota de Xavier de Maistre, trazida por Salazar et. al. (2017), mas a "mentalidade do destino" como uma importante fonte de pesquisa, observação e análise de um planeta em fluxo. Essa mentalidade pode ser encontrada em diferentes aparatos, que transcendem o próprio local, e visibilizam relações espaço-temporais provenientes de instituições que mediam também o turismo. Algo que traz à tona questões éticas e

limites geográficos, mas também imaginações sociais, cultura material, lógicas políticas, econômicas e ecológicas.

Uma parte importante do conjunto dessa pesquisa foi triangular a informações coletadas junto aos interlocutores em Florianópolis – seja turistas ou população local - com documentos públicos que detalham, sob seus pontos de vista, os passeios turísticos embarcados na região. Um desses documentos é o *Plano de Manejo da Área de Proteção Ambiental do Anhatomirim* produzido pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), órgão ligado ao Ministério do Meio Ambiente do Brasil.

O interesse inicial de contemplar uma consulta documental adveio das falas dos interlocutores e das observações participantes que realizei durante a temporada de 2017/2018 nos passeios embarcados. Não era incomum ver placas indicando regramentos e legislação durante os passeios, inclusive certificados e pôsteres afixados no próprio interior das embarcações. Fato, que mais tarde, com o aprofundamento dos diálogos percebi como fontes essenciais de mediação e, mesmo, restrição da atividade turística.

O Brasil vem aderindo, pelo menos desde a década de 1970[11], tratados e convenções internacionais cujo mote seja a conservação e o uso racional dos recursos da biosfera. Um colegiado interministerial coordenado pelo Ministério do Meio Ambiente criou, naquele momento, a Comissão Brasileira do Programa Homem e Biosfera (COBRAMAB) com o objetivo de definir a criação de pelo menos uma grande Reserva da Biosfera em cada um de seus biomas. Como ato houve por parte do governo brasileiro a criação da a Reserva da Biosfera da Mata Atlântica (RBMA), que somente no Estado de Santa Catarina ocupa uma área aproximada de 51.619 km2, dos quais 4.557 km2 em área marinha e 47.061 km2 em área terrestre[12].

Algo que ensejou nos 1990 a criação de uma área de preservação de 4.750,39 hectares cujo objetivo foi assegurar a proteção de população residente de boto da espécie *sotalia guianensis,* da Mata Atlântica, dos recursos hídricos e das comunidades de pescadores artesanais (ICMBio, 2013a, p.6). A Área de Proteção Ambiental (APA) do Anhatomirim é uma Unidade de Conservação federal criada pelo Decreto Federal 528 de 1992 e que

[11] O Brasil aderiu o Programme on Man and the Biosphere (MaB) em 1974, programa esse com o objetivo de implementação das Reservas da Biosfera (RBs). Essas reservas são reconhecidas pela UNESCO, em conjunto com o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA) e com a União Mundial para a Natureza (IUCN) definidas pós 1968, ano em que ocorreu a conferência da UNESCO sobre Conservação e Uso Racional dos Recursos da Biosfera.

[12] Acordos internacionais assinados pelo governo brasileiro, tais como: (i) Convenção sobre o Comércio Internacional de Espécies da Fauna e Flora Selvagens em Perigo de Extinção (CITES) Assinada em Washington por 21 países, em 1973 ; (ii) Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar, de 1982; (iii) Convenção sobre Diversidade Biológica – CDB, assinada em 1992 por ocasião da II Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento Humano (chamada também de Eco-92); e (iv) Agenda 21 Global que culminou na realização da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD), no Rio de Janeiro, em 1992; foram pautas que mediaram o processo de definição e consolidação dessa e outras Reservas da Biosfera.

abrange região marinha e terrestre do município de Governador Celso Ramos (SC), região esse frequentada, desde a década de 1970, por embarcações turísticas e de lazer que:

> Destacam-se as interações negativas entre os golfinhos *sotalia guianensis* e as atividades pesqueiras e de turismo. Essas interações vêm ocorrendo de forma desordenada, por meio de capturas acidentais e interferências das embarcações de turismo sobre a área de vida da espécies. (ICMBio, 2013a, p.34).

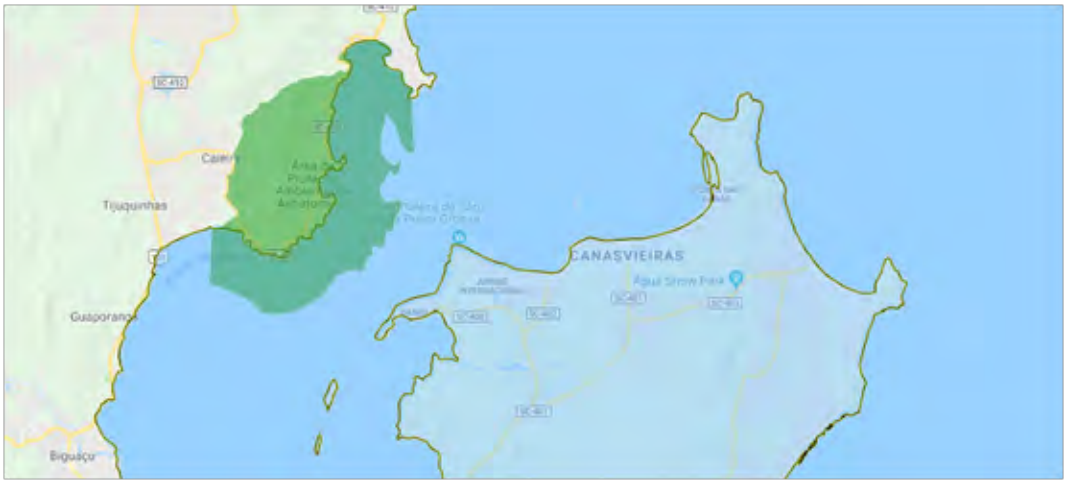


Figura 4 – Mapa Interativo APA do Anhatomirim, área demarcada em verde.
Fonte: ICMBio.

Como medida para preservação de cetáceos nessa área houve a criação da Zona Exclusiva de Golfinhos que entre outras coisas definiu o credenciamento das embarcações[13] e desde 2011, conjuntamente com o Projeto Fortalezas[14], coordenado pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em parceria com o ICMBio e Associação de Escunas realiza um curso de capacitação de 20 horas com os guias das embarcações turísticas.

> Cabe destacar ainda, no que tange ao turismo na APA do Anhatomirim, o turismo por mar. Existe um grande contingente de turistas que, hospedando em Florianópolis, faz passeios de escuna até Governador Celso Ramos. São passeios de duas a quatro horas, que partem ou da praia de Canasvieiras ou da Beira-Mar Norte. O roteiro inclui visita à Ilha do Anhatomirim e fortalezas, procura de golfinhos e almoço na Praia da Caieira ou na Praia da Costeira. O mapa abaixo mostra as principais rotas utilizadas durante os passeios. (ICMBio, 2013b, p.98).

[13] Ver por exemplo Decreto Federal nº 528/1992, pela Portaria Ibama nº 117/1996 e a Portaria Ibama nº 05N/1998, a última voltada especificamente para a APA do Anhatomirim.

[14] No interior da APA do Anhatomirim há uma ilha homônima, onde foi construída entre os anos de 1739 e 1744, a Fortaleza de Santa Cruz tombada em 1938 como Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Até o ano de 1979 era de guarda e manutenção do Ministério da Marinha, sendo repassada naquele ano para a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) que iniciou um processo de restauração, em convênio com a Marinha e o IPHAN, chamado Projeto Fortalezas. Para maiores detalhes consultar: http://www.fortalezas.ufsc.br/.

Figura 5 - Mapa dos acessos marinhos à APA do Anhatomirim, produzido com representantes das escunas piratas de Florianópolis.
Fonte: ICMBio (2013b, p.99).

Assim como o arranjo aqui descrito, que perpassa diversos atores e suas "mentalidades" os estudos na antropologia tem colocado como fundamental investigar as diferentes escalas no turismo (ver Neveling e Wergin, 2009; Frömming, 2009; Simoni, 2009). Visibilizar "*projetos de criação de escala*" possibilitam que compreendamos com maior profundiade "*conjuntos relativamente coerentes de ideias e práticas realizadas em épocas e lugares específicos*" (Tsing, 2000, p.347). Algo que imbrica instituições, redes e processos mais do que meramente um escopo geográfico ou demográfico (Salazar et. al., 2017).

DEBATE

O objetivo dessa pesquisa, ainda em andamento, foi descrever o desenvolvimento da atividade de passeios turísticos embarcados em Florianópolis a partir dos relatos da população local – *nativos* e *pessoais de fora* – entrecruzando-os com a investigação em documentos públicos. Ao triangular tais materiais, distintos em forma e conteúdo, foi possível mapear imaginários (Salazar, 2010) e escalas (Tsing, 2000) que configuraram a atividade na atualidade.

Primeiramente, abordei como na perspectiva da população local, principalmente dos *nativos*, os passeios embarcados aos turistas foram sendo transformados tanto a partir da presença e das demandas dos visitantes, assim como da criatividade e da inventividade dos anfitriões ao manipular artefatos materiais e da cultura que circulam globalmente. Com o acréscimo de turistas, em Canasvieiras, houve concomitantemente interesse e

investimentos do *pessoal de fora* que passou a disputar com os *nativos* pelo controle da operação, ambos elegendo a qualificação das embarcações como válvula central da competição.

Em função desses encontros, das controvérsias e das disputas comerciais entre os proprietários das embarcações as estéticas ligadas aos imaginários dos turistas foram aos poucos sendo incorporadas e configuraram a materialidade da atividade exercendo um forte apelo mercadológico. Simultaneamente, os proprietários das embarcações passaram a ser demandados por políticas de preservação da natureza e do patrimônio cultural, algo que qualificou os passeios gerando sob o ponto de vista de alguns turistas uma legitimação para sua prática. Salazar (2010) afirma que ao prestar atenção em como imaginações pessoais interagem com e são influenciadas por imaginários institucionalizados podemos acessar as formas de poder, hierarquia e hegemonia presentes na contemporaneidade.

Posteriormente, resgato eventos que aparentemente não envolveriam o turismo na região, mas que em virtude de acordos e convenções internacionais definiram gestão sobre o território turístico. Ao trazer essa outra narrativa procurei demonstrar como a "mentalidade do destino" é uma importante fonte de pesquisa, observação e análise nas pesquisas sobre o turismo desde a antropologia. Essa "mentalidade" pode ser encontrada em diferentes aparatos, que transcendem o próprio local, e visibilizam relações espaço-temporais provenientes de diversas instituições que não necessariamente estão conectadas de maneira direta ao turismo, mas também a produzem.

Nesse sentido, esse trabalho procurou somar esforços aos diversos estudos na antropologia que apontam como fundamental investigar as diferentes escalas no turismo (Neveling e Wergin, 2009; Frömming, 2009; Simoni, 2009). Tais trabalhos visibilizaram aspectos para além do tamanho e da medição, dos "*projetos de criação de escala*", mas exploraram timidamente como os imaginários do turismo (Salazar, 2010) também tornam-se forças potentes na formação de "*conjuntos relativamente coerentes de ideias e práticas realizadas em épocas e lugares específicos*" (Tsing, 2000, p.347). Por fim, destaco que tanto as instituições indiretamente envolvidas com o turismo e a própria inventividade e criatividade dos operadores locais do turismo delineiam redes e processos para além de um escopo geográfico, demográfico, econômico e político.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FARIAS, Márcia R. C. *Mediação Cultural e Reciprocidade no Contexto das práticas turísticas em Florianópolis-SC*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, 2006. f.316.

FERREIRA, S. L. *O banho de mar na Ilha de Santa Catarina (1900-1970)*. Dissertação de Mestrado em História. Florianópolis: UFSC, 1994.

FRÖMMING, Urte Undine. Kilimanjaro's melting glaciers: on the colonial and postcolonial perception and appropriation of African nature. *Etnográfica*. Vol.13(2). 2009. p.395-316.

ICMBIO. *Plano de Manejo. Encarte 01: Contextualização*. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. Ministério do Meio Ambiente. 2013a. 64f.

ICMBIO. *Plano de Manejo. Encarte 02: Diagnóstico da APA Anhatomirim*. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. Ministério do Meio Ambiente. 2013b. 156f.

ICMBIO. *Plano de Manejo. Encarte 03: Zoneamento, regramento e planejamento da APA Anhatomirim*. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. Ministério do Meio Ambiente. 2013c. 68f.

LAGO, Mara C. S. *Memória de uma comunidade que se transforma*: de localidade agro-pesqueira a balneário. Dissertação de Mestrado em História. Florianópolis: UFSC, 1983.

NEVELIN, Patrick; WERGIN, Carsten. Projects of scale-making:new perspectives for the anthropology of tourism. *Etnográfica*. Vol.13(2). 2009. p.315-342.

RIAL, Carmen S. de M. *Mar de dentro*: a transformação do espaço na Lagoa da Conceição. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 1988.

SALAZAR, Noel B. *Envisioning Eden*: Mobilizing Imaginaries in Tourism and Beyond. New directions in Anthropology, v.31. Berghahn Books. 2010.

SALAZAR, Noel et. al. Studying Mobilities: Theoretical Notes and Methodological Queries. In: ELLIOT, Alice; NORUM, Roger; SALAZAR, Noel B. (eds.). *Methodologies of Mobility*: ethnography and experiment. New York: Berghahn Books. 2017. p.1-24.

SALAZAR, Noel; GRABURN, Nelson. Introduction: Toward an Anthropology of Tourism Imaginaries. In: SALAZAR, Noel; GRABURN, Nelson (eds.). *Tourism imaginaries*: anthropological approaches. New York and Oxford: Berghahn Books, 2014, p. 1 – 28.

SCHMEIL, Lilian. *"Alquila-se una isla"*: turistas argentinos em Florianópolis. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, 1994.

SILVEIRA, Flávio L. *Pelas trilhas da Ilha de Santa Catarina*: ecoturismo e aventura. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, 1996.

SIMONI, Valerio. Scaling cigars in the Cuban tourism economy. *Etnográfica*. Vol.13(2). 2009. p.417-438.

TSING, Anna. The Global Situation. *Cultural Anthropology*, vol.15, n.3, august. 2000. pp.327-360.

ZIEGLER, Friederike; SCHWANEN, Tim. 2011. '"I Like to Go out to Be Energised by Different People": An Exploratory Analysis of Mobility and Wellbeing in Later Life'. *Ageing and Society*. 31(5). 2011. p.758–81.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

ENCANTARIA EM SÃO JOÃO DE PIRABAS: A FESTA DO REI SABÁ

Hermes de Sousa Veras
PPGAS/UFRGS

Resumo

Neste trabalho, reúno parte de pesquisa de doutorado em andamento, na qual acompanhei a celebração ao Rei Sebastião e uma missa no dia anterior, para São Sebastião, que contou com a presença de afro-brasileiros com suas vestes rituais. São João de Pirabas, cidade localizada no nordeste paraense que é banhada pelas águas do oceano atlântico e do rio Pirabas, está marcada pela geografia afro-brasileira enquanto a morada do Rei Sabá (Rei Sebastião), além de abrigar outros encantados e entidades. Município de aproximadamente 22 mil habitantes, tem no dia 20 de janeiro a celebração ao Rei Sabá, a partir da peregrinação fluvial-marítima até a ilha da Fortaleza, onde está o encantado, que é também uma pedra antropomorfa sobre um platô de sedimentação costeira. Junto ao rei, há imagens, construídas pela prefeitura e em diferentes estágios de degradação, das entidades Mariana, Zé Raimundo, Jarina e Iemanjá. São João de Pirabas, assim, apresenta-se enquanto território subscrito pela encantaria, cruzada por experiências da umbanda, pajelança, mina nagô, catolicismo popular, eclesiástico, e daí por diante.

Palavras-chave: Encantaria; Rei Sebastião; São João de Pirabas; Mina paraense.

ENCANTARIA IN SÃO JOÃO DE PIRABAS: THE FEAST OF KING SABÁ

Abstract

This work, part of a doctoral research in progress, its about the celebration to King Sebastião and a mass the previous day, to São Sebastião, which was attended by Afro-Brazilians in their ritual clothes. São João de Pirabas, a city located in northeastern Paraense that is bathed by the waters of the Atlantic Ocean and the Pirabas River, is marked by the Afro-Brazilian geography as the abode of King Sabá (King Sebastião), besides housing other encantados and entities. A town of approximately 22 thousand inhabitants, it has on January 20 the celebration of the King Sabá, from the fluvial-maritime pilgrimage to the island of Fortaleza, where is the encantado, which is also an anthropomorphic stone on a plateau of coastal sedimentation. Next to the king, there are images, constructed by the city hall and in different stages of degradation, of the entities Mariana, Zé Raimundo, Jarina and Iemanjá. São João de Pirabas presents itself as territory subscribed by encantaria, crossed by experiences of umbanda, pajelança, Mago Nagô, popular Catholicism, ecclesiastical, etc.

Keywords: Encantaria; Rei Sebastião; São João de Pirabas; Mina paraense.

A cidade litorânea de São João de Pirabas é conhecida pela geografia afro-brasileira como umas das três moradas do encantado Rei Sebastião – comumente chamado pelas pessoas de Rei Sabá – na Amazônia (Maués, 2005). Não é raro se ouvir falar de umas dessas outras regiões, talvez a mais famosa, localizada na praia dos Lençóis, São Luís, Maranhão. Algumas pessoas que frequentam os terreiros da cidade paraense dizem que Rei Sebastião não mora mais na praia do Castelo, pertencente à ilha da Fortaleza que fica há aproximadamente 30 a 40 minutos de distância de barco com motor, via as águas do oceano atlântico entrelaçadas com o rio Pirabas.

Há relatos de que a entidade tenha se mudado para a sua morada maranhense por conta do descaso com o seu território, este consiste em uma formação rochosa que se eleva a partir das praias do Castelo. No lugar, uma pedra em especial se destaca, hoje já como um monumento, mas que outrora se assemelhava a um homem sentado, principalmente para quem tangenciasse o litoral. Por essa e outras razões, o Rei Sabá ficou conhecido e cultuado entre os pescadores e habitantes da ilha pertencente ao município de Pirabas (Silva, 2007). O que se sabe é que pelo menos há mais de 70 anos acontece uma peregrinação fluvial-marítima, saindo de Pirabas até a praia do Castelo, mães e pais de santo, junto com seus filhos, celebram e cultuam Rei Sabá em seu território, oferecendo-lhe bebidas, frutas e outras oferendas no dia 20 de janeiro. Por essa razão, em 2002 a prefeitura do município inaugurou o "Monumental Místico" para o Rei Sabá, revestindo a pedra em uma base de concreto, além de construir imagens das turcas encantadas Jarina e Mariana. Há também a imagem de Iemanjá – em sua representação umbandista que se popularizou no Brasil, de pele branca e vestindo azul; e finalmente, o caboclo Zé Raimundo. Atualmente, pelas intempéries do tempo e da força das águas que singram a região do monumento, quase todas as imagens estão quebradas, restando apenas Iemanjá e parte de Mariana. A pedra do Rei Sabá apresenta uma marca de colagem, tendo sido quebrada e remendada (Vergolino, 2008).

Apesar de algumas pessoas alegarem que o encantado não mora mais ali, juntamente com essas avarias, permanece a tradição de cultuá-lo no dia 20 de janeiro, assim como o respeito e admiração pela figura do encantado. Cheguei na cidade 17 de janeiro para acompanhar a festa e celebração ao Rei Sabá, e permaneci por lá até início de fevereiro. Este texto é fruto dessa pesquisa preliminar, que pretendo desenvolver e ampliar nos próximos meses. O título genérico desse ensaio aponta para o manejo daquilo que Isabelle Stengers (2002), em diálogo com Bruno Latour (1988), chamou de "princípio de irredução", uma proposta de recuo diante a pretensão moderna e científica de saber e julgar (Stengers 2002). Portanto, temas que de imediato seria tratado como sincretismo e disputas entre campos sociais religiosos, serão descritos com cautela e diálogo com as pessoas envolvidas no processo, principalmente pajés, razadeiras/benzedeiras, pais e mães de santo.

UM PRELÚDIO PARA O REI SABÁ

Nos dias antes da festividade, automóveis com autofalantes percorriam as ruas da cidade anunciando, principalmente, dois eventos. O primeiro, seria a procissão que sairia da casa de Mãe Rita de Oxóssi, com destino a paróquia de São João Batista. Após a missa, aconteceria ainda um *toque* de tambor no complexo esportivo e cultural Maria Pajé, na orla de Pirabas. Já o segundo veículo, anunciava o luau organizado pela prefeitura que aconteceria na virada do dia 19 para o 20, já na ilha da Fortaleza. Ambos os eventos eram anunciados enquanto expressão da cultura, religiosidade e história do povo de São João de Pirabas. Jon, filho da casa de Mãe Rita de Oxóssi, contou-me que nos anos anteriores a festividade foi protagonizada por terreiros vindos de Belém, capital do Pará, não condizendo com o que era vivenciado em Pirabas. Por isso, em 2018, Mãe Rita de Oxóssi e outros pais e mães de santo se mobilizaram para que a festividade acontecesse de maneira mais próxima ao que era praticado na cidade.

Os autofalantes lembravam que a procissão chegaria na paróquia no final da tarde. Aguardei na praça que fica defronte ao templo, nesse momento conheci Paulo, autor de um blog sobre a história e cultura local, e Rovilson, fotógrafo que acompanharia a festividade. A procissão chegou perto das 19 horas, encabeçada por um carro rebocando um aparelho de som todo enfeitado com balões vermelhos e brancos, além de abrigar a pequena imagem de São Sebastião. O santo exibia seus ferimentos causados por perfuração. Apoiava-se em um mastro, que em sua ponta, possuía folhas verdes. Ambos, santo e mastro, ficavam em cima de uma base em forma de barco, também das cores branca e vermelha, colorido que marca as cores de São Sebastião dentro da religiosidade afro-brasileira e do catolicismo popular.

Não pude desassociar, também, a conexão entre as cores do santo e da bandeira que representa o estado do Pará. Junto de São Sebastião, a maioria vinha andando atrás, seguindo-o, aproximadamente trinta pessoas. Outros chegaram de carro ou moto. Quase todos estavam em vestes rituais que variavam em cores, as mulheres de saia rodada branca ou vermelha, com blusas brancas, e os homens variando também entre as cores do santo, embora alguns apresentassem coloração diferente. Alguns também estavam com suas *toalhas* por sobre os ombros. Havia quem destacasse o verde em suas vestes, a cor que aparece em algumas representações imagéticas de Oxóssi, orixá que participa da multiplicidade que é Rei Sabá, perpassando Rei Sebastião, o santo e o orixá.

A missa, acompanhada pelos afrorreligiosos em sua maioria, durou aproximadamente duas horas. Logo de início o padre definiu o momento como a celebração das boas intenções, não somente da igreja católica, mas de todas as religiões, igrejas e crenças. A liturgia rogaria pelo bem de todos, nativos e visitantes, que vieram de todo o Brasil para a festa do Rei Sabá. O presbítero aproveitou a ocasião para explicar a devoção ao santo Sebastião, comentou sua história e informou que na igreja ortodoxa é celebrado no dia 18 de janeiro e "dia 20 pela igreja apostólica romana e as religiões afro-brasileiras". Ainda comentou que algumas pessoas confundem São Sebastião com Rei Sabá, porém, segundo o representante da igreja católica, eles não são as mesmas pessoas. São Sebastião existiu e foi um personagem histórico; Rei Sabá, entretanto, seria uma lenda relatada pelos *antigos* como um ser realizador de milagres, que não seria ele que apontaria a veracidade desses relatos.

O ritual católico findou-se sem a comunhão, o que me foi ressaltado posteriormente por Pai Sival, experiente da linha do *pena e maracá*, vertente da umbanda amazônica e/ou tambor de mina que maneja os saberes da pajelança. Além de representantes de terreiros da capital paraense e de sua região metropolitana, a missa contou com a assistência do secretário de cultura da prefeitura, tendo em sua fala realçado o aspecto cultural da festividade do Rei Sabá.

Pai Sival, juntamente com Mãe Rita de Oxóssi, organizaram o toque de tambor que aconteceu, logo em seguida, na quadra do centro cultural e esportivo Maria Pajé,

fincado na orla da cidade. Os afrorreligiosos fizeram uma roda na quadra, juntando pais e mães de santos de terreiros visitantes, assim como os da própria cidade. Havia dois tambores, estes foram tocados em posição levemente inclinada, apoiados entre as pernas dos iniciados – sendo um deles, Jon, apresentado anteriormente. Os tambores estavam revestidos com tecido, um todo verde e o segundo de vermelho. A gira foi ritualizada a partir dos toques de tambores e os cânticos puxados pelos participantes. Microfones acoplados em caixas de som amplificavam a voz dos cantantes. Pai Sival mencionou que aquela era a 76º edição da celebração do sebastianismo em Pirabas, avisando que no dia posterior, logo na manhã, haveria a concentração na fábrica da empresa de pesca Princomar, dali atravessariam para a ilha da Fortaleza.

A chuva amazônica interrompeu a celebração apenas uma vez, esta retornou brevemente, mas dessa vez acompanhada pelo sereno até o seu final. Entre os tambores e maracas, os cânticos mencionaram Rei Sebastião, São Sebastião, encantados, Oxóssi, Xangô, as turcas filhas de Rei Sabá: Mariana, Jarina e Herondina. A gira aconteceu em um espaço utilizado pelos moradores de Pirabas para vários fins, incluindo lazer e outros tipos de festas, como as aparelhagens, famosas em todo o Pará, portanto os afrorreligiosos tiveram que negociar sua presença ali. Antes mesmo de se iniciar a celebração, havia nos quiosques que ficam ao lado do centro Maria Pajé alguns carros com equipamento de aparelhagem, emitindo o som alto de músicas animadas e luzes de diversas cores. Os donos dos carros abaixaram o som durante a celebração, embora a música tenha retornado em algum momento da gira. Mas rapidamente o som de aparelhagem foi suspenso, retornando apenas ao final da celebração afro-brasileira no centro cultural Maria Pajé.

Como teria que acordar muito cedo no outro dia, saí da festividade meia noite. Depois me contaram, com bastante animação, que a festividade saiu do centro cultural

Maria Pajé, mas continuou no terreiro de Mãe Rita de Oxóssi até o sol raiar. Rei Sabá, e toda sua multiplicidade, foi celebrado no dia seguinte, 20 de janeiro. Esse não é o único dia em que é vivenciado e homenageado, contudo, focalizarei o dia 20 para que pensemos a multiplicidade de Rei Sabá.

TRAVESSIA

Enquanto estive em Pirabas, era comum ouvir de representantes da prefeitura que a celebração fazia parte da cultura, história e incentivo ao turismo da cidade. O prefeito, junto com sua família, participou da celebração e a prefeitura construiu uma barraca/rancho na praia da Fortaleza, para alimentação e assistência de parte de seus funcionários e afrorreligiosos, assim como colocou um bote com salva-vidas percorrendo o litoral. A celebração também foi divulgada pelo site da prefeitura, desde a procissão que houve, até a festividade. No dia da celebração, além das pessoas de santo, havia diversos banhistas e outras pessoas que vieram para acompanhar a celebração, e/ou aproveitaram para apreciar as festas de carimbó e de aparelhagem. A TV Liberal, filiada à TV Globo no Pará, esteve registrando a festividade para elaboração de uma reportagem televisiva.

A cidade do nordeste paraense amanheceu com chuva, alentando o sol sobre nossas cabeças, mas em compensação, agitando mais as águas do oceano atlântico e do rio Pirabas. Nos encaminhamos atrasados, por conta da chuva, minha companheira Thayanne e Dona Ana, parente de um amigo que me cedeu a hospedagem na cidade. Perdemos a hora por achar que seria possível esperar a chuva passar, contudo, ela persistiu e tivemos que sair mesmo assim. Mas ao colocarmos nossos pés na rua, a chuva parou. Dona Ana, em tom de brincadeira, disse que era por ela estar com uma blusa com a estampa de São Pedro. O trapiche fica próximo de onde nos hospedamos, chegamos no destino com poucos minutos de caminhada. As pessoas, que não nos conheciam, mas sabiam da nossa intenção de pesquisar a festividade de Rei Sabá, comentavam jocosamente com a nossa guia, indagando se ela "já ia pegar santo".

Chegando na orla, parte de Pirabas onde está a empresa de pesca e o centro cultural e esportivo Maria Pajé, um rapaz veio nos apressar, dizendo que havíamos perdido o nosso barco, portanto, deveríamos entrar em outro. Na correria, acabamos em uma rabeta – embarcação que lembra um barco, de médio porte e movida por um motor móvel. Acomodado, vi que a embarcação estava com os equipamentos que seriam montados na praia da Fortaleza, parte do fogão de ferro, gás, panelas com comidas, peixes e outros utensílios que seriam utilizados para montar as barracas da prefeitura. Então, nos foi revelado que estávamos no barco do prefeito, algo que eu temia, pois poderia me associar a uma figura do poder local. Contudo, o ritmo de brincadeiras e conversas que mostravam

a complexidade da situação, fizeram-me relaxar. Afinal, nosso transporte inicial era outro, e por conta de um imprevisto, havíamos parado ali.

Seguimos o caminho em transversal, em direção à ilha da Fortaleza. Demoramos aproximadamente trinta minutos, os tripulantes falaram que ficamos mais tempo do que o previsto em navegação. Uns dos motores pifou, diminuindo nossa velocidade. Por sorte, passou outra embarcação ao nosso lado, que percebendo o problema, aproximou-se de nós e a partir de manobras bem elaboradas, fizeram com que a aproximação fosse o suficiente para o arremesso de ferramentas necessárias para o reparo do motor. Após esse empecilho chegamos em nosso destino, não sem antes passar por um pequeno susto. As ondulações da água atingiram a rabeta com maior intensidade, nos molhando. O tom de brincadeira, que embalou toda a viagem, foi suspenso, mas assim como começou a agitação, ela passou. De repente já estávamos ancorados próximo à praia. Fiquei tenso pela situação, lembrando que não sei nadar, ciente que mesmo se soubesse, não teria a técnica específica para aquele ambiente insular. A situação me fez pensar junto com Gerson Junior, que esteve entre os tremembé no litoral cearense, participando de algumas saídas para pesca desafortunado da técnica da natação (Oliveira Júnior 2006).

Os comentários eram afirmativos: Na ida, a tensão é sempre maior. Já no retorno, quando as oferendas já foram realizadas, Rei Sabá está calmo e tranquilo, portanto, a volta de todos também.

Por falta de porto e trapiche, tivemos que descer da rabeta com a água na altura da cintura. Como é algo corriqueiro para quem visita aquelas plagas, todos tinham sacolas plásticas para colocar as roupas secas, celulares e outros itens importantes. Descemos, junto com a parafernália para montagem e auxílio da barraca da prefeitura. A barraca foi montada com bambu e uma madeira mais forte para o alicerce, revestida de lona para a proteção do sol e da chuva – que cairia por vários períodos desse dia, ora suave, ora tão forte que parecia nos surrar o corpo. Havia uma barraca ao lado, vendendo cerveja, água e outras bebidas, armazenadas e mantendo a temperatura gelada em isopores.

A praia do castelo, ilha da Fortaleza, tem uma longa faixa de praia de areia clara (de onde ancoramos, até a pedra do Rei Sabá, andamos entre 2 e 3 quilômetros) com algumas construções chamadas de *rancho*, acomodações no estilo palafita, construídas a partir de diversas estacas de madeira. Algumas delas serviram como ponto de apoio, outras são visitadas por todo o ano, e algumas, sendo residência mesmo de pessoas que moram na ilha. Próximo da construção da prefeitura, estava uma palafita com uma faixa escrito: "Festividade de São João de Pirabas, realizada pela colônia de pescadores Z-8", com um desenho de São Sebastião, além de menção de patrocinadores e grupos de cultura popular. Logo adiante, instalaram um mastro de São Sebastião, repleto de frutas. Também houve carimbó, acontecendo em um barracão. Aos poucos, a agitação se instalava, com motos

passando de um lado para outro – os veículos foram atravessados por diversos tipos de embarcações, desde as maiores, até em simples canoas.

Afrorreligiosos chegavam, paulatinamente, mais ou menos a partir das 10h da manhã. Desciam das embarcações com roupas do cotidiano, mas logo se preparavam, colocando suas vestes rituais. Os tambores também vieram de barco, imprescindíveis para a celebração. Perto de 11 horas da manhã, nos encaminhamos para o rumo da pedra do Rei Sabá, enquanto desembarcava Mãe Rita de Oxóssi, Pai Pingo, Pai Sival, Pai Zé Pajé, juntando vários terreiros de Pirabas com outros vindos de Belém e região.

A pedra do Rei Sabá era uma formação antropomorfa sobre um platô de sedimentação costeira. Atualmente, seus traços marcantes antropomorfizados foram perdidos pelas intempéries do tempo e pelas modificações feitas pela prefeitura, transformando a pedra em um monumento. Na pedra do Rei Sabá estavam várias garrafas de cachaça, vinhos, latinhas de cerveja e oferendas com frutas em cima de alguidares. Algumas pessoas abriram as bebidas e derrubaram no próprio Rei Sabá, e aos poucos, várias pessoas se amontoaram ao redor da pedra. Pai Zé Pajé falou da importância de se celebrar Rei Sabá, e puxou um coro de parabéns pra você. Quando se iniciaram os batuques, Pai Zé cedeu espaço para Seu Légua Boji. Entoados pelos cânticos e tambores, Rei Sabá, sua família e os encantados foram celebrados. Grupos concêntricos de dois a três terreiros fizeram suas celebrações na pedra. Pessoas também apareciam em separado, para tocá-la e/ou oferecer-lhe algum presente. Pelos arredores da praia do castelo, juntaram-se os terreiros para construir uma gira coletiva.

Após algumas horas, voltamos para onde ancoramos, e a festa já estava montada, com centenas de pessoas ouvindo diversas músicas – com o carimbó bastante presente, bebendo e se divertindo. Voltamos para São João de Pirabas antes de anoitecer, pois a maré estava secando e corria o risco de nossa rabeta não conseguir navegar.

PALAVRAS FINAIS

A festividade para Rei Sabá apresenta uma multiplicidade que atravessa o encantado, santo e orixá. A cidade se prepara e é exposta para fora dela, apontada como exemplo da cultura popular e religiosa da Amazônia. Enquanto alguns pais de santo, e o próprio padre, falaram que Rei Sabá e São Sebastião não são a mesma personagem, muitas pessoas aproximam as duas personalidades, às vezes chegando até Oxóssi, por causa de São Sebastião. Há quem se identifica como apenas católico, mas vai até a celebração ao Rei Sabá por conta de São Sebastião. Longe de querer discernir essas entidades, ou mesmo juntá-las de maneira definitiva, pode-se dizer que há separações, misturas, e confluências (no sentido de Antonio Bispo (2015), onde as coisas confluem, mas não se misturam). Por exemplo, conversei com a rezadeira, benzedeira e pajé Dona Oneide. A pajé celebra em sua própria casa, junto ao seu altar, Rei Sabá, mas não faz a travessia, nem visita a pedra, pois ela não é do mesmo "povo" dos que celebram Rei Sabá. Antes de apontar enquanto uma separação radical, o que acontece é uma confluência, entre os encantados experienciados por Dona Oneide, e o Rei Sabá e os seus seguidores, mas um impedimento de que esses aspectos se misturem. Conheci, também, uma mãe de santo de umbanda exotérica que apesar de receber a cabocla Mariana, a bela turca encantada, *filha* de Rei Sabá, não participou da celebração por afirmar que sua prática ritual e cosmológica se distingue dos outros terreiros que participaram da celebração.

Para concluir, embora a maioria dos afrorreligiosos que conheci em Pirabas se identifiquem enquanto umbandistas, evitei de utilizar esse termo indeterminadamente, pois no caso da Amazônia, quando se fala de umbanda, a referência não é a mesma do contexto *sudestino*. A umbanda está em constante relação com o tambor de mina, a mina nagô, a pajelança, pena e maracá e o catolicismo popular. Além do mais, a umbanda no contexto amazônico tem enquanto ontologia a existência da encantaria e os reinos do fundo (Silva, 2014).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LATOUR, Bruno. The pasteurization of France. Havard University Press: Cambridge, 1988.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados* 19(53), 2005, p. 259-274.

OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto de. O Encanto das Águas. A relação dos Tremembé com a natureza, 2006.

SANTOS, Antônio (Nego) Bispo dos. Colonização, quilombos. Modos e significados. Brasília: INCTI, 2015.

SILVA, Gerson Santos e. *Encantados da "Fortaleza" insular:* D. Sebastião, Natureza em uma história cultural na Amazônia. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia), Belém: PPHIST/UFPA, 2007.

SILVA E SILVA, Jerônimo da. *Cartografia de afetos na encantaria: narrativas de mestres da Amazônia Bragantina*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, 2014.

STENGERS, Isabelle. *A invenção das ciências modernas*. Editora 34: São Paulo, 2002.

VERGOLINO, Anaíza. "Um encontro na encantaria: notas sobre a inauguração do 'Monumental Místico Rei Sabá'. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Org.), *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, pp. 139-148.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

OP 112. Knowledges, technology, sciences and families imbricated in the aided human reproduction: issues about the unborn, filiation, family-related prescribing norms, maternity, and paternities

UMA HERANÇA GENÉTICA ANALISADA POR UMA ANTROPOLOGIA

Heytor de Queiroz Marques[1]
Universidade Federal da Paraíba

Ednalva Maciel Neves[2]
Universidade Federal da Paraíba

Resumo

Este trabalho tem como principal objetivo fazer um debate sobre a relação entre antropologia e herança genética, especialmente em relação às doenças envolvendo as áreas antropologia e a genética médica. Esta análise será realizada através de artigos já publicados por pesquisadores na área de antropologia com a característica de perceber como a antropologia e a saúde coletiva podem contribuir para a discussão com os acometidos com doenças genéticas e repercussões no ambiente familiar, uma vez que a doença genética não é uma característica individual e isolada, mas um acontecimento compartilhado pelo grupo familiar. Partindo desta premissa, a antropologia contribui para o entendimento dos aspectos sociais e dos arranjos familiares a partir deste referente, em particular, enfocamos como a considerada herança genética é percebida pelos membros da família e pode afetar sua configuração, pensamos acerca das novas atitudes sejam tomadas a partir da informação recebida e, principalmente, em relação aos tratamentos e à reprodução familiar. Desta forma, os textos informam que a herança genética é associada à natureza de cada doença diagnosticada e como é revertida sobre a configuração familiar.

Palavras-chave: genética, doença, herança familiar, antropologia da saúde.

AN GENETIC INHERITANCE ANALYZED BY AN ANTHROPOLOGY

Abstract

The main objective of this paper is to debate on the relation between anthropology and genetic inheritance, especially in relation to the diseases involving anthropology and medical genetics

[1] Mestrando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia na Universidade Federal da Paraíba, graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba.
[2] Professora de Antropologia dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia e em Sociologia/UFPB. End. Eletrônico: ednmneves@gmail.com

areas. This analysis will be carried out through articles which have been already published by researchers in the field of anthropology with the characteristic of perceiving how anthropology and collective health can contribute to the discussion about those affected with genetic diseases and repercussions in the family environment, since the genetic disease is not an individual and isolated characteristic but an event shared by the family group. Based on this premise, anthropology contributes to the understanding of social aspects and family arrangements from this reference, in particular, we focus on how the considered genetic inheritance is perceived by family members and how it can affect their configuration, we think about the new attitudes to be taken from the information received and, especially, in relation to treatments and family reproduction. In this way, the texts inform that the genetic inheritance is associated with the nature of each diagnosed disease and how it is reverted on the familiar configuration.

Keywords: genetics, disease, family heritage, health anthropology.

INTRODUÇÃO

Este artigo traz uma reflexão acerca da revisão literária sobre a relação entre adoecimento genético, herança familiar e antropologia. Essa revisão integrou o trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais pela UFPB, e tinha como objetivo fazer uma reflexão acerca da chamada Herança Genética a partir de uma abordagem antropológica. O desenvolvimento da nova genética[3] se tornou de interesse antropológico, porque reforça as relações entre natureza (DNA) e cultura nas sociedades ocidentais na medida em que expõe adoecimentos acarretados pela família.

Pensar um pouco a relação entre a herança e o DNA, é pensar também como se enquadra os valores relacionados às relações entre natureza e cultura, que autores clássicos da antropologia, tal como fizeram Lévi-Strauss (1982 [1908]) e Radcliffe Brown (2013 [1952]) com os estudos de parentesco, contribuindo também para a construção do debate sobre a família e herança numa perspectiva social. Ainda entre os clássicos para pensar herança, incorporamos os estudos de Evans-Pritchard (2005 [1937]), quando estabelece relações existente entre a bruxaria como fenômeno orgânico e hereditário.

A característica do DNA em acumular informações genéticas dos antecedentes, é que nos possibilita estabelecer uma relação entre a herança e o DNA, mas especificamente entre a herança e o adoecimento, pois as doenças genéticas fazem parte desse conjunto de características que é transmitida. Fazendo uma espécie de reflexão sobre essa relação é possível notar que uma característica/doença que é compartilhada por todo um grupo familiar ocasiona um adoecimento não apenas do indivíduo acometido, mas de todo o coletivo. Entender se essa expressão é um fenômeno se traduz num adoecimento familiar é nossa intenção num projeto de pesquisa a ser desenvolvido no curso de mestrado em antropologia.

[3] Por nova genética entende-se o conjunto de novas biotecnologias moleculares aplicadas a saúde, e diferentes da genética clássica.

A aproximação com o tema surgiu de leituras sobre herança genética, a partir de uma visão das Ciências Sociais. As leituras tiveram início com a problematização do adoecimento genético, enquanto um fenômeno social, no contexto da integração num grupo e projeto de pesquisa[4]. A integração, como voluntario, no entanto, viabilizou o acesso a um debate e discussão acerca do papel da nova genética nos contextos de adoecimento contemporâneos, da experiência de adoecimento e implicações, sejam elas em políticas públicas de cuidado, seja das formas como os pacientes lidam com o adoecimento, seja por repercussões nas relações familiares.

Desta forma, este trabalho é resultado de Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), quando foi realizado uma revisão bibliográfica sobre Herança Genética a partir da perspectiva das Ciências Sociais[5]. Neste levantamento, um dos textos que chamaram a atenção foi de Aureliano (2014), intitulado "Os Valores da Herança: a construção de sentidos para a doença genética rara". Nele, a autora explora como a noção de herança, muitas vezes vista como relacionada aos bens materiais, toma uma perspectiva diferenciada quando se trata da reprodução da família e de um elemento de caráter biológico e negativo. A partir do que é abordado no artigo, Aureliano (2014) traz como pessoas que possuem a Doença de Machado Joseph[6] fazem a gestão do risco para a reprodução familiar. Neste sentido, as provocações do artigo levaram a problematizar a herança qualificada como "genética" como um fenômeno biológico e social.

Assim pensado, cabe ressaltar que este estudo reflete sobre um fenômeno que integra o domínio biomédico, de modo que o discurso de verdade elaborado por este campo disciplinar integra os diferentes nuances do objeto de estudo, como diz Sarti (2010). Assim, pensamos que é possível estabelecer uma relação entre o DNA (sigla em inglês para ácido desoxirribonucleico) e a herança, considerando que os termos dessa díade são objetos de estudo das Ciências Biológicas (responsável por funções de transmissão de informações genéticas, entre indivíduos da mesma família/grupo). Por outro lado, a noção de herança tem sido um objeto de estudo da Antropologia, integrando os estudos sobre parentesco e famílias.

Metodologicamente, a revisão bibliográfica[7] conduzida para esta discussão parte dos textos recolhidos nas seguintes plataformas digitais: *Scientific Electronic Library*

[4] Trata-se do Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura e do projeto de pesquisa intitulado "Medicina e adoecimento genético: estudo sobre experiência e cuidado na Doença Falciforme na Paraíba, Brasil" coordenado pela profa. Ednalva M. Neves.

[5] MARQUES, Heytor de Queiroz. Herança Genética: uma leitura a partir das Ciências Sociais. 2017. 63 f. TCC (Graduação) - Curso de Ciências Sociais, Cchla, Universidade Federal da Para2íba, João Pessoa, 2017.

[6] A doença de Machado Joseph é uma doença crônica e hereditária, apresenta-se na fase adulta por volta dos 35 a 50 anos (AURELIANO, 2014)

[7] A este respeito ver GOMES; CAMINHA, 2014.

Online – SciELO, Google Acadêmico (Google Scholar) , Banco de Teses e Dissertações e Periódicos Capes . A intenção era entender quantos artigos foram publicados, no período de 2009 a 2017. Foi escolhido como ponto de partida o ano de 2009 por causa de um marco legal que aconteceu, a Portaria nº 81 que definiu as bases da Política Nacional de Atenção Integral em Genética Clínica, Brasil (2009), e a partir deste ponto começaria se desenvolver políticas públicas do cuidado com as doenças genéticas no Brasil.

Para escolha dos artigos foi levado em consideração as aproximações entre herança e genética, no âmbito das ciências sociais. Os artigos foram selecionados a partir dos seguintes descritores: Adoecimento Genético, Genética e Antropologia, Herança e Ancestralidade, Herança Genética e Antropologia e DNA, que nos forneceram um total 100 mil artigos, porem nem todos se encaixariam no foco da pesquisa, deste montante apenas 12 fizeram parte da análise total por seguir os critérios de inclusão e exclusão.

Para o processo de exclusão a partir dos seguintes critérios: artigos cujo foco não fosse humano; artigos que não abordam doenças genéticas. Um critério utilizado para a seleção e inclusão dos estudos teve como centro uma abordagem mais social, favorecendo assim a associação das ideias e conceitos com a antropologia. Este processo de seleção esteve relacionado ao fato de que muitos dos artigos voltados para genética, são referentes ao desenvolvimento de pesquisas com cultivo de plantas e manejo de animais; enquanto outros não têm como foco a abordagem de doenças genéticas. Cabe acrescentar que, muitas vezes, mesmo estudos em áreas distintas, como na biologia molecular, tentam trazer um aspecto social para discussão de suas temáticas, assim considerei essa proximidade. Respeitando assim esses critérios o resultado final foram 12 artigos.

Aqui neste artigo acrescentamos a reflexão acerca do conceito de família e também sobre a pesquisa na área da antropologia da saúde, possível graças ao desenvolvimento do trabalho de pesquisa bibliográfica que deve estar em constante atualização. Mas é importante ressaltar que as publicações na área da genética vêm ganhando força desde a popularização dos estudos sobre o sequenciamento do DNA, trazendo assim diversas perspectivas para a aplicação dessas novas descobertas.

Não era nossa intenção esgotar a leitura de estudos relacionados às temáticas da genética e herança nas ciências sociais, mas estabelecer uma reflexão sobre como a abordagem antropológica tem realizado essa aproximação entendendo essa díade como fenômenos simbólicos, histórico e culturalmente situados. Cabe ainda ressaltar que não selecionada uma doença específica para o entendimento do adoecimento genético e familiar como herança, tendo em vista que o objetivo é averiguar a aproximação antropológica sobre o tema.

Desta forma, este trabalho contém além desta introdução, um item abordando a noção de herança explorada nos artigos selecionados. Num segundo momento, trazemos as ideias de família elaboradas por autores, de modo a pensar a relação entre esses dois termos na reflexão antropológica.

HERANÇA E GENÉTICA: QUESTÕES DE COMPORTAMENTOS E RISCO

O que foi possível perceber a partir das leituras dos artigos é que a Herança Genética é tratada pelos autores de forma relacionada ao tipo de adoecimento, de modo que, cada doença carrega a sua carga, suas características, estigmas e risco.

É nessa mediação entre os estigmas carregados e o risco do desenvolvimento futuro da doença que essa Herança é problematizada nos artigos. Assim, a abordagem sobre a doença genética e herança, os autores selecionados, tais como: González e Rocha (2010), Lawall *et al* (2012), Silva *et al* (2013), Aureliano (2014) e Chilibeck (2016) fazem exposições sobre as respectivas doenças: Casos genéticos Câncer de Mama, novamente Câncer de Mama com a variação do BRCA 1e 2, Doença de Machado Joseph, a Doença Falciforme e os casos de Alzheimer.

No caso da anemia falciforme abordado González e Rocha (2010), a Herança vai além da família, vem da problematização da noção de "raça". Para os autores, a anemia falciforme é considerada uma doença que atinge a população negra, pois a grande maioria dos casos está associado aos fatores genéticos transmitidos nesta população. Os autores realizaram pesquisa junto à Associação de Portadores da Doença Falciforme, de modo que os entrevistados informam que a ancestralidade negra é o que defini a doença. A esse respeito alegam que a pessoa poderia ser branca, índio e até mesmo mulata, independentemente da cor da pele, a manifestação da doença falciforme representa a existência de um ancestral negro, ou seja, o adoecido deveria ter um familiar que era negro e por isso carrega a doença.

A doença falciforme é comum no estado da Bahia, González e Rocha (2010) no seu trabalho com associados desenvolveu sua pesquisa com pacientes da população negra, pois era algo comum a associação da doença com a população, por já está estruturado na sociedade um estigma[8], de forma a acreditar que independentemente da cor da pele se algum paciente tiver a doença, possui uma herança negra.

[8] Assim, deixamos de considerá-lo criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída. Tal característica é um estigma, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande - algumas vezes ele também é considerado um defeito, uma fraqueza, uma desvantagem - e constitui uma discrepância específica entre a identidade social virtual e a identidade social real. " (Goffman,1982, p. 06)

A ancestralidade da doença para os entrevistados das associações de apoio aos portadores de doença falciforme é algo forte, pois é a partir dos seus ancestrais que a sua herança, no caso a cor da pele, será definida. Independente do fenótipo8 da cada pessoa, para os adoecidos a ancestralidade tem que ser bastante respeitada, e os estigmas estão sempre presente no seu cotidiano, pois para os entrevistados o adoecimento é uma característica forte do indivíduo negro, e como a grande maioria da população de Salvador é negra, aqueles portadores da doença falciforme que não possuem a pele negra tem que comportar como parte da sociedade negra, pois carrega consigo a doença.

A percepção é análoga ao que acontece com grande parte das doenças de transmissão genética, porém o fato de estar diretamente ligada com a população negra adquire um estigma de "doença de negro" González e Rocha (2010), o que ocasiona diversos problemas sociais como, por exemplo, a falta de investimento, no exercício de políticas para o tratamento dessa doença em diversos estados do país.

Os textos de Lawall *et al* (2012) e Silva *et al* (2013) exploram o adoecimento pelo câncer de mama, discutindo as diferenças entre probabilidades de uma mulher desenvolver a doença. O que está em jogo a existência de adoecimento por câncer na família. Essa herança pode ser calculada através de testes, mas o principal foco do texto é como essa herança pode interferir em atitudes de prevenção da doença.

A ideia de hereditariedade do câncer vai implicar em diversas outras problemáticas que trazem interferência ao social de um indivíduo, desde novos cuidados para a prevenção até mesmo procedimentos extremamente agressivos como a cirurgia de mastectomia que consiste no "procedimento como o da mastectomia profilática, cirurgia para a retirada da mama antes do desenvolvimento do câncer" (Lawall *et al*. 2012. p. 460)

Segundo as autoras, estatisticamente apenas 5% a 10% dos casos de câncer são de origem genética. Apesar de nem todos os tipos de câncer serem catalogados como doenças genética todos eles estão ligados com a hereditariedade, tomando a doença como uma herança deixada por seus familiares e perdurando durante várias gerações. Assim Lawall *et al* (2012) colabora:

> A história familiar é considerada um fator de risco e os profissionais das diversas áreas da saúde apontam-na como fator decisivo na determinação de aspectos relativos ao processo de adoecimento. Entretanto, a história familiar é abordada de maneiras distintas pelos diferentes profissionais (LAWALL, et al. 2012. p. 458)

Nesse caso a história familiar é um dos pontos determinantes para definir qual herança genética que pertença a um indivíduo, Lawall *et al*(2012) realizaram um trabalho sobre a hereditariedade das mulheres com câncer.

Segundo Lawall *et al* (2012) e Silva *et al* (2013), as principais formas de prevenção da doença, mesmo em caso genético, são atribuídas à mudança no estilo de vida, pensando em fatores externos como determinantes na interferência dos fatores biológicos do DNA. As mudanças no estilo de vida têm sua validade, porém em alguns casos mais extremos é necessário realizar os procedimentos cirúrgico como a "mastectomia preventiva". Sobre esse procedimento preventivo o caso que ficou bastante conhecido foi o da Angelina Jolie[9] que publicou sua decisão para a retirada preventiva das mamas baseada na elevada probabilidade de desenvolver o câncer de mama por herança familiar, considerados pela transmissão do gene BRCA[10] .

O texto de Aureliano (2014) é resultado de uma pesquisa realizada no estado do Rio de Janeiro, a partir de um estudo etnográfica sobre a percepção da doença de Machado Joseph[11] como uma herança deixada por seus familiares e como ela interferia na noção de planejamento familiar. A partir dos discursos dos interlocutores, a autora indica que a doença genética seria algo que foge ao controle da família. A possibilidade de realizar o teste para medir a probidade de desenvolvimento da doença, alguns interlocutores preferiram não fazer os testes, mesmo que dentro da família exista aqueles integrantes com a intenção de se preparar financeiramente para fortalecer as gerações mais jovens e que ainda não tem nenhum sintoma.

Atitudes relatadas pelos textos apontam como uma herança genética é percebida no social, como o biológico e o social estão diretamente interligados, estabelecendo comportamentos individuais e coletivos. O avanço biotecnológico permite que seja feita a análise da carga genética e diversas atitudes são tomadas. Rose (2013) acredita que o risco do adoecimento genético surge desde a dúvida do adoecimento e da sua herança genética. Para o autor, as práticas sociais são resultado de como o caráter genético do adoecimento interfere sobre a vida dos acometidos, em particular na busca por informações acerca da doença, na educação, a busca por emprego, na segurança reprodutiva como afirma Aureliano (2014).

Ter o gene não significa dizer que a doença se manifestará, isso é o que apresenta o estudo de Chilibeck (et al. 2016) sobre o Alzheimer. Essa incerteza está presente para qualquer tipo de doença genética e o autor afirma que:

> The question becomes one of how and under what circumstances a segment of DNA is expressed, and in what ways the segment functions in relation to other

[9] PRATS, Jaime. Oncologistas alertam para: 'efeito Jolie' sobre o câncer de mama. 2014. El Pais. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2014/10/17/ciencia/1413566089_268326.html>. Acesso em: 20 set. 2017.

10 breast cancer 1, early onset

[11] A doença de Machado Joseph é uma doença crônica e hereditária, apresenta-se na fase adulta por volta dos 35 a 50 anos, alguns dos sintomas da ataxia é a alteração do equilíbrio e problema na coordenação motora, com isso o paciente fica com dificuldades para caminhar, segurar objetos, com o progredir da doença ocorre alterações na fala além de dificuldade para engolir e visão dupla e sintomas similares ao do Mal de Parkinson.(AURELIANO, 2014, P.2)

> molecules and environments internal and external to the body. This situation makes risk predictions exceedingly problematic, and no straightforward conclusions can be drawn about what exactly the "passing on of genes" or "blood relations" implies with respect to disease incidence and family relations. In other words, for common complex disorders, even those family members who share a specific gene in common may well not have a similar risk for future disease. (CHILIBECK et al,2016, p. 02)[12]

Essa possibilidade ou não de desenvolver a doença está correlacionado com o risco através da produção de conhecimento a partir do DNA para a previsão de diversas doenças. Assim, segundo os autores não devem ser consideradas como certeza quando está em jogo a "transmissão de genes" e/ou "relações de sangue", incluindo as relações familiares. Mesmo com um alto índice de recorrência familiar, a predisposição para o desenvolvimento de uma doença analisada pelo DNA é algo incerto e as relações familiares devem ser levada em consideração, assim como os modos de vida do indivíduo.

A este respeito, Chilibeck *et al* (2016) alegam que o risco vai estar sempre presente em todo tipo de herança genética com um grau estabelecido por cada indivíduo. Então, suponhamos que tratar de herança, testes genéticos e probabilidade é também tratar de risco de desenvolvimento ou não da doença.

Todas essas pesquisas apresentadas fazem uma interlocução entre as doenças e as famílias, mas é necessário entender como se configura a família e de que tipo de configuração de família está se falando, para que seja possível entender a Herança Genética.

O QUE SE ENTENDE POR FAMÍLIA?

Ao longo dos diversos artigos lidos, a associação de Herança Genética e Família é perceptível e inevitável, mas o que se entende realmente por família? Com essa parte do trabalho pretendo fazer um levantamento do que é a família contemporânea e qual o tipo de família a Herança Genética se aplica.

Ao fazer uma pesquisa sobre o conceito de família, além dos textos sobre parentesco clássicos da antropologia, tais como: Lévi-Strauss (1982 [1908]) e Radcliffe-Brown (2013 [1952]), existe debates sobre o que é a família contemporânea. Neste

[12] Livre tradução: A questão torna-se uma forma de como e em que circunstâncias um segmento de DNA é expresso e de que forma o segmento funciona em relação a outras moléculas e ambientes internos e externos ao corpo. Esta situação torna as previsões de risco extremamente problemáticas, e não podem ser tiradas conclusões diretas sobre o que exatamente a "transmissão de genes" ou "relações de sangue" implica em relação à incidência de doenças e relações familiares. Em outras palavras, para os transtornos complexos comuns, mesmo aqueles membros da família que compartilham um gene específico em comum podem muito bem não ter um risco similar para doenças futuras.

trabalho, trazemos as reflexões elaboradas por duas antropólogas, são elas: Claudia Fonseca (2002) e Martine Segalen (ano). Em particular, enfatizamos a abordagem da noção de família considerada "tradicional" ou nuclear, enquanto concepção central na construção da herança genética, em relação às famílias "contemporâneas".

Como dito existe uma corrente clássica na antropologia cujos estudos sobre o parentesco. Centrais para o pensamento antropológico, esses estudos buscavam entender as estruturas sociais às quais os indivíduos estavam inseridos, em termos de relações, terminologias por exemplo.

Contribuindo então com o pensamento sobre a herança genética e familiar, Lévi-Strauss (1950) faz uma aproximação entre o social e o natural, entre a sociedade e o corpo e, mais adiante, do ser social e o ser biológico - utilizando, por exemplo, a nova noção de corpo e a patologização de alguns casos de experiências religiosas; analisando, assim, através de sistemas que vão se alternando em consonância, às mudanças de um grupo social.

Pensando então esse grupo social a dimensão do fato total, baseada em um *tripé bio-psico-social*, que permite a união entre o social e o individual, o físico com o psíquico, de forma que o fato social seja entendido de maneira concreta numa sociedade localizada a partir de tempo e espaço e nos indivíduos que a sociedade está amarrando.

Assim a reflexão do pensamento de uma família que carrega consigo a herança de uma doença, para a sua análise por completo se faz necessário o uso do tripé *bio-psico-social* apontado por Lévi-Strauss (1950) como dos eixos fundamentais para que o fato social tenha uma maior complexidade.

No entanto, antes de refletir a construção da herança familiar, é necessário entender como se constrói a noção clássica dessa composição social que é a família, Segalen (1992) em *"EL MITO DE LA FAMILIA OCCIDENTAL"* apresenta que a noção de família vem sendo moldada a partir dos interesses da igreja católica desde o início do século IV, pois a igreja católica ganhava bastante força e com isso os seus princípios e dogmas começam a ser disseminados por toda a Europa.

Com o crescimento da força da igreja católica sobre todo o território Europeu e o acumulo de riqueza a mesma ganha cada vez mais poder, com isso a dominação sobre os povos que existiam no território foi inevitável, esses povos possuíam costumes que eram diferentes dos dogmas da igreja como a poligamia, como a adoção, o divórcio e concubinato, mas com a catequização esses atos foram proibidos de forma rigorosas e substituído pelo matrimonio ato que era a prática correta segundo os dogmas.

Foi então que para legitimar o poder sobre essa práticas consideradas erradas pela igreja que o matrimonio se torna um sacramento: *"A partir del siglo XII, el matrimonio se*

convierte em un sacramento, lo que refuerza el peso de la institución." (SEGALEN, 1992. p. 251). Tornando assim um sacramento a instituição família ganha um peso muito maior, sendo então reconhecido pela igreja como o núcleo fundamental, concentrando assim a riqueza e o poder a partir dessa instituição.

Segalen (1992) apresenta então que a igreja católica teve um papel fundamental como instituição colonizadores e por tanto de poder para a construção do modelo de família ocidental, modelo esse que é reproduzido até então que é "caracterizado por uma familia conyugal fuerte insertada en una red de parentesco bilineal, es muy antiguo, al menos en sus aspectos ideológicos." (SEGALEN, 1992. p. 252).

Esse modelo de família ocidental antigo que a Segalen (1992) apresentou já vem se desmitificando e novos modelos de família vão surgindo no que diz respeito aos estudos contemporâneos, Claudia Fonseca (2002, p.02) apresenta uma reflexão acerca das novas formações de família:

> Certamente a imagem de família com a qual pessoas de minha geração foram criadas já foi amplamente desmistificada. Aquela família nuclear – com um casal heterossexual, unido pelo casamento e criando todos seus filhos biológicos – parece cada vez menos pertinente, tanto em termos estatísticos quanto em termos normativos. (FONSECA, 2002. p 02)

Fonseca apresenta então que essa modificação da família tanto de configuração, quanto de permanência do chamado átomo central que se baseia o que se configura como nova formação da família. E esse discursão das novas configurações familiares que permeiam boa parte dos estudos da autora, refletindo de forma positiva nas discussões sobre família contemporânea.

Essa necessidade da família biológica existe pelo fato de apenas os familiares ascendentes e descendentes poderem repassar a Herança genética, um exemplo é o caso de pais adotivos, pois a Herança Genética dos seus pais adotivos em nada interfere na sua própria carga genética.

Dentro ainda da família biológica existe a união entre familiares, o que é chamado de união consanguínea, esse tipo de união segundo SOARES, (2011) e SANTOS et al.,(2013 e 2014), favorece o surgimento de doenças genéticas, pela não heterogenização dos genes, ou seja, por esta dentro da família a probabilidade de um cruzamento de genes que carregam alguma informação especifica de uma doença é muito mais frequente e com isso a probabilidade de desenvolvimento é muito maior.

São algumas problemáticas levantadas nas questões do adoecimento genético e familiar que permeiam esse ensaio, por isso a necessidade de levantar as questões referente a parentesco a noções de adoecimento.

PONDERAÇÕES FINAIS

A partir da proposta do artigo, acreditamos que a antropologia é um campo epistemológico importante para entender esses processos sociais relacionados ao desenvolvimento da nova genética e suas implicações para adoecidos e familiares. Percebe-se que as reflexões realizadas pelos pesquisadores sobre Genética e herança traz diversas implicações ao grupo familiar, desde a noção de gestão de risco para a reprodução até a noção de grupo racial como uma herança deixada por seus ancestrais.

Mas quando se fala em herança, a associação à família não é esquecida, e foi retratado que a noção de Família vem se modificando com o passar dos anos. As novas configurações de famílias vão se tornando cada vez mais populares, em que os laços sanguíneos parecem se diluir em outras conformações, a importância da consanguinidade não é negada quando se trata de marcador biológico como é o adoecimento genético.

Os estudos sobre a Herança genética apontam que os acometidos acionam as relações consanguíneas quando se trata desta modalidade de acometimento biológico. Em termos gerais, numa família adotiva em que os pais não têm nenhum vínculo biológico com os seus filhos, não existe correlação genética entre eles, então essa associação não poderá ser realizada.

Resumidamente, herança tem sido traduzida pelos autores aqui apresentados como uma composição não apenas biológica, mas também social, pois ao associar com a família algum tipo de doenças características como a raça ou a gestão do risco é diretamente associada a elas, perceber que uma doença mesmo que esteja manifestada os sintomas em um único individuo, por sua natureza genética está presente em uma família.

Já a família contemporânea pode ser pensada ainda assim, como uma instituição que vem passando por transformações mesmo mantendo a sua rigorosidade clássica do núcleo familiar formado por pai, mãe e filhos, essa configuração ainda sim é necessária para o desenvolvimento de uma herança genética, pois apenas os casamentos com laços sanguíneos possuem cargas genéticas para ser herdada.

Por fim, cabe refletir que este é um campo promissor de investimento da antropologia, tendo em vista que problematiza fenômenos que atingem a biologia e ordem social familiar. A questão é como escapar das dualidades e dicotomias impostas pelo pensamento ocidental acerca de natureza e cultura, indivíduo e sociedade, parente e família. Cabe ainda ressaltar que os estudos apontam para uma crescente ênfase sobre o *Bio*, de modo que o adoecimento genético mobiliza sentimentos relacionados às origens consanguíneas dos indivíduos tomadas em termos de uma apreensão social e cultural da ancestralidade entre ascendência e descendência familiar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACERO, Liliana. Governança na nova genética e a participação pública: o caso das pesquisas com célula-tronco. Physis: Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 21, n. 03, p.795-811, maio 2011.

ADAMS, Richard 1961 - The nature of the family. In GOODY, Jack (Org.) Kinship. Penguin Books. Harmondsworth.

AURELIANO, Waleska de Araújo. Os Valores da Herança: A construção de sentidos para a doença genética rara. In: Anais da VI Reunião Equatorial de Antropologia / Reunião de Antropologia do Nordeste. Maceió, 2014.Disponível em: <http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Waleska de Arajo Aureliano - 1019561 - 3312 - corrigido.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2017.

BRASIL. Congresso. Senado. Constituição (2013). Projeto de Lei nº 6.583, de 2013.

BRITO, Laura Souza Lima e. FAMÍLIA E PARENTESCO: DIREITO E ANTROPOLOGIA. *Redgv*, São Paulo, v. 01, n. 03, p.76-92, jul. 2013.

CHILIBECK, Gillian; LOCK, Margaret; SEHDEV, Megha. Postgenomics, uncertain futures, and the familiarization of susceptibility genes. Hhs Public Access, Quebec, v. 01, n. 01, p.01-18, ago. 2016.

FONSECA, Claudia. 2002. "A vingança de Capitu: DNA, escolha e destina na família brasileira contemporânea". In *Gênero, Democracia e Sociedade Brasileira* (Cristina Bruschini e Sandra Unbehaum, orgs.). São Paulo: Editora 34

FONSECA, Claudia. DESLOCANDO O GENE: O DNA ENTRE OUTRAS TECNOLOGIAS DE IDENTIFICAÇÃO FAMILIAR. Mana, Rio de Janeiro, v. 22, n. 01, p.133-156, abr. 2016.

FONSECA, Claudia. Olhares antropológicos sobre a família contemporânea. In: CONGRESSO INTERNACIONAL PESQUISANDO A FAMÍLIA, 01., 2002, Florianopolis. *Pesquisando a família: olhares contemporâneos*. Florianopolis: Papa-livros, 2002. p. 01 - 16.

GOMES, Isabelle; CAMINHA, Iraquitan. Guia para estudos de revisão sistemática: uma opção metodológica para as Ciências do Movimento Humano. Movimento, Porto Alegre, v. 20, n. 01, p.395-411, jan. 2014.

GONZALEZ, Elena; ROCHA, Vera. "Está no sangue": a articulação de ideias sobre "raça", aparência e ancestralidade entre famílias de portadores de doença falciforme em Salvador, Bahia. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2010, v. 53. p. 278-320. nº 1.

LAWALL, Fabiana, et. al.. "Heranças Familiares: entre os genes e os afetos". In: Saúde Soc. São Paulo, v.21, n.2, p.458-464, 2012

LÉVI-STRAUSS, Claude 1976 - As Estruturas Elementares do Parentesco. Editora Vozes/ EDUSP. Petrópolis/ São Paulo.

LÉVI-STRAUSS, Claude 1950 - Introdução a obra de Marcel Mauss. MAUSS, Marcel - Sociologia e Antropologia. P.U.F. Paris

LONGHI, Marcia, "Eu tô fazendo certo, tô não?" envelhecimento, autonomia, políticas públicas de saúde e relações de cuidado; In: NEVES, Ednalva M.; FRANCH, Mónica; LONGHI, Márcia R. (orgs.). Antropologia e saúde: ensaios em políticas da vida e cidadania. João Pessoa: ABA.

NASCIMENTO, Pedro Francisco Guedes do; LIMA, Márcia Alexandrino. “O Bolsa Família tem ajudado muito a gente”: usos das condicionalidades da saúde no Programa Bolsa Família. In: NEVES, Ednalva M.; FRANCH, Mónica; LONGHI, Márcia R. (orgs.). Antropologia e saúde: ensaios em políticas da vida e cidadania. João Pessoa: ABA, 2018 – (p.117-151) – No Prelo

NEVES, Ednalva. M. Medicina e adoecimento genético: estudo sobre experiência e cuidado na Doença Falciforme na Paraíba, Brasil. Projeto de pesquisa (Ciências Sociais) -Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa-PB, 2015.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. 2013. Estrutura e função na sociedade primitiva; tradução Nathanael C. Caixeiro. 2ª edição, Petrópolis, Vozes (Coleção Antropologia).

SALEM, Tânia. 1978. “Entrevistando famílias: notas sobre o trabalho de campo.” In: NUNES, Edson Oliveira. A aventura sociológica. Objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro, Zahar.p.47-68.

SARTI, Cynthia. Corpo e Doença no trânsito de saberes. Revista Brasileira de CiÊncias Sociais, São Paulo, v. 24, n. 74, p.77-91, ago. 2010.

SEGALEN, Martine.“EL MITO DE LA FAMILIA OCCIDENTAL”. in: Antropología histórica de la familia, Madrid, Taurus Ediciones, Capítulo 12, 1992 [1981], pp. 251-259.

SILVA, Diogo Marques da; NOMURA, Rafael Bruno Guayato; CARDOSO, Juscélio Donizete. A MASTECTOMIA PREVENTIVA E O IMPACTO NA QUALIDADE DE VIDA. Qualidade de Vida: um desafio contemporâneo, Londrina, v. 01, n. 01, p.31-34, jun de 2013.

SCOTT, R. Parry; SANTOS, Dayse Amâncio dos.(org.). Novos estudos sobre família e gênero: cotidianos, direitos e performances. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 20013 (162p.)

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 082. Food matters in Anthroplogy: debates, limits and challenges

ASUN TUNTUN: SEPARAÇÃO, COMIDA RITUAL E ORAÇÕES PELOS MORTOS ENTRE OS FON DA REPÚBLICA DO BENIM, ÁFRICA

Hippolyte Brice Sogbossi
DCS/PPGA/UFS

Tatiana Aigba
PPGAS/UFAM

Abstract

A recent incursion to the Republic of Benin, a West African country by familiar motives, despites my attention on december 3, 2017, with annual rites called As n nu u u 'foods of As n, a species of pendentif in form of an umbrella, with symbolic objects that serve as ornaments in the superior part of the metal; and As n tuntun, 'fixation of as n'. The as n, as a representation of the dead consecrates the definitive separation of this from his family, without forgetting that this separation is desired. The dead also receives every year, in communion with others, appropriated foods (including sacrificated animals' blood), fruits and drinks, amidst prayers. So, in return, the dead protects the survivants and ensures their long existence on the earth. The objective of this work is to describe and analyze, on the base of images, all the process of fixation of the representation of my late mother Albertine Sodokpa, 6 years after her disappearance. The ceremony is compulsory, so we will analyze, anthropologically, aspects related with the quality of food, fruits and drinks, symbols and kinship relations, with the objective of provoking debates, and discuss limits and challenges on auto ethnographic procedures, and the sociocultural function of the ceremony object of study.

Keywords: food; deads; life; rituals.

Segundo Santos (2012), na maioria das religiões, a vida se constitui como mistério e a morte encontra sentido enquanto meio de superação da finitude humana. Logo, a consciência da transcendência influencia não só a maneira de lidar com a morte, mas também a experiência da religiosidade na vida, pois "A crença em divindades e numa outra vida após a morte define o núcleo da religiosidade na experiência do sagrado". (CHAUI, 2010, p. 316).

Decorre daí que toda religião ensina a finitude e aponta o caminho após a morte. O historiador Ariès (2003) afirma que existe uma tendência contemporânea de tentar apagar e fazer desaparecer a reflexão sobre a morte, outrora tão presente até a metade

do Séc. XIX. Ele conclui que a morte tornou-se vergonhosa e objeto de interdição. Por sua vez, Maranhão (1987) diz:

> Numa sociedade como a nossa, completamente dirigida para a produtividade e o progresso, não se pensa na morte e fala-se dela o menos possível. Os novos costumes exigem que a morte seja objeto ausente das conversas educadas. (MARANHÃO, apud SANTOS, 2012, p. 15).

Por sua vez, Bandeira (2010) e Prandi (2000) afirmam que diferentes culturas têm diferentes concepções de tempo, vida e morte. Os povos de cultura mítica têm a noção do tempo circular, já os adeptos das religiões afro-brasileiras têm uma noção de tempo associadas à noção da vida e da morte. Na(s) cultura(s) africana(s), a morte não é o fim em si, mas uma passagem que possibilita o reencontro do falecido com os seus ancestrais, bem como o seu retorno reencarnando-se num novo membro da própria família. Nesse sentido, Santos afirma:

> Todo renascimento está relacionado com os ancestrais. A restituição de matéria simbólica e o renascimento [...] é que mantêm a relação e a harmonia entre os dois planos da existência. Os ancestrais são a garantia da continuidade, da evolução, da prosperidade. (SANTOS, 2008, p. 108).

É, sobretudo, nos sistemas religiosos que se percebe que o povo-de-santo se manteve fiel às suas crenças, seus mitos genéticos e grupos. (COSTA apud OLIVEIRA, 2011).

A partir daí, aponta-se num marco para entendermos o conceito de comunidade entre os fon, grupo etnolinguístico majoritário no Benim.

Na maioria das religiões tradicionais africanas, e também nas sociedades tradicionais, culto aos ancestrais era comum. Acreditava-se que, após a morte, o falecido passava a viver em outro mundo, e continuava fazendo parte do clã, sob a forma divinizada. Desta forma, lhes eram prestados cultos e oferendas em troca de proteção. Eles podiam entrar em contato com os vivos, através de sacerdotes especializados, que entram em transe e incorporavam o espírito de deuses e antepassados. (PIERUCCI, 2000). O rito viabilizava a interação entre os humanos e as entidades espirituais do mundo "invisível". Assim, nas sociedades africanas, as atividades religiosas foram se institucionalizando para fins recorrentes. Esses ritos, que em seu conjunto formam o ritual, são realizados dentro de um lugar e tempo determinados com o objetivo de realizar e atualizar concretamente as diretrizes formais prescritas do ritual. (ARSENAULT, 1996, tradução nossa). E, conforme apontou Bourdieu (apud SOGBOSSI, 2014, p.227) "Os ritos são atos institucionais e a performance, uma ação situada num tempo e espaço particulares, cujo objetivo é realizar e atualizar concretamente as diretivas de um processo ritual."

CONCEITOS APROPRIADOS E CONTEXTUALIZAÇÃO DA CERIMÔNIA DO ASEN TUNTUN

O assen é um pendentif, metálico, em forma de guarda- chuva, com a parte superior cheio de adornos que simbolizam as atividades levadas a cabo pela pessoa falecida em vida. Podemos ver representações que vão de partes do corpo até astros e cruzes, passando por instrumentos de trabalho. É um altar portátil que carrega um membro da família, no meio de outros que carregam o que será usado na cerimônia como comida, bebidas e animais vivos.

"Privilégio da ancestralidade", conceito que usaremos é tomado de Claude Rivière (1981) que toma como critério de análise de rituais de morte a idade do falecido. No caso que nos ocupa, entre as populações evé do Togo e as adja-fon do Benin, a pessoa falecida com idade igual ou superior aos 70 anos, tem privilégio da ancestralidade, já que se reconhece esse como tendo cumprido a sua missão neste mundo, e que a morte seria uma simples viagem, pacífica, tranquila. Em outras palavras, o tratamento é diferenciado, especial, e de acordo com o status do fenecido. Assim, um rei, um príncipe, um chefe de coletividade, um chef de família e seus equivalentes femininos não são enterrados da mesma forma em sociedades tradicionais africanas.

> Les ancêtres sont comme la porte d´une Maison, ils regardent l´extérieur et l´intérieur... Ils peuvent agir pour conjurer les périls, veiller sur le bonheur de leur famille et son bien-être matériel. Aussi le culte qu´on leur rend vise-t-il à se les concilier, à les avoir pour alliés et à obtenir leur bienveillance. Par crainte de leurs reproches ou de leur colère, on les prie de se montrer indulgents, on les invoque et on leur offre des sacrifices lors des naissances, des récoltes, des nouveaux établissements, etc... (RIVIÈRE, 1981, p. 52).

Outro conceito que utilizaremos ao longo do trabalho é o de "intervenção". A morte é um perigo também; um perigo que nos cerca quando não observamos as regras indispensáveis para o exercício dos rituais de preparo do corpo, de rezas e de enterro. O ente querido está presente o tempo todo e nos vigia no cumprimento das diferentes etapas. Existem pessoas qualificadas pelas quais passa o falecido para um exercício correto das tarefas. Quando algum membro da família biológica do defunto altera a ordem dos gestos rituais, existe um mestre no assunto quem o guia e corrige. Daí, a intervenção, para o benefício do ator. Em outras palavras, estamos tratando a questão da ordem, fundamental na execução dos ritos funerários entre os fon (Sogbossi, 2015, p. 227)

OBJETIVOS

Com as ferramentas disponíveis, adentrar ao ramo da etnografia e trazer a compreensão de qual é a base central e as diferenças entre os diversos tipos de rituais funerais dentro do próprio Benin, que é um país multiétnico. A morte constitui um assunto de difícil diálogo em algumas sociedades e civilizações. Abordar a temática sobre pontos de vista que englobam populações e segmentos religiosos que a tratam com tamanha diferença da ótica ocidental é um grande desafio. Portanto, entender e respeitar a forma que outras culturas tratam determinadas questões que contrastam com a forma ocidental de ver é uma das reflexões pretendidas com o resultado dessa pesquisa.

Uma das grandes questões aplicadas foi a relação familiar, que está em paralelo com toda a temática em si. Este assunto dialoga de forma intrínseca com os rituais, tornando assim um dos pontos observáveis. Logo, trazer à tona a forma com que a estrutura familiar africana lida com este assunto, que difere-se das formas ocidentais, também pode ser agregada aos nossos objetivos. Rituais são rondados de simbolismos e mitos. Histórias e práticas transmitidas de geração em geração e mantidas ao longo do tempo. Os detalhes e a forma que refletimos sobre cada um deles como observadores é de extrema importância para o trabalho, pois sem eles não seria possível lidar de forma satisfatória com o todo. Portanto, as particularidades que envolvem cada ritual e a atenção voltada a cada um deles, acrescentam-se aos propósitos de nosso trabalho.

Em resumo trata-se, simplesmente, de relatar o processo de consagração da separação definitiva entre vivos e mortos numa sociedade de origem fon no Benin atual, a partir da colocação do Assen, a partir da cerimônia ou ritual do Assen tuntun. Em outras palavras, o objetivo do presente trabalho é descrever e analisar, com apoio de imagens, todo o processo de fixação da representação da defunta, após 6 anos de desaparecimento. O as n, como representação do(a) falecido(a), consagra a despedida definitiva deste (a) da sua família, sem deixar de agradá-lo(a), e recebe todo ano, junto com outros, comidas apropriadas (incluindo sangue de animais sacrificados), frutas e bebidas, em meio a preces. Assim, em retorno, o integrante do além, abençoa também aos vivos e prolonga a existência destes na terra. A cerimônia é obrigatória e, antropologicamente, serão analisados aspectos relacionados com a qualidade da comida, frutas e bebidas, símbolos e relações de parentesco, a fim de provocar debates, e discutir limites e desafios sobre o procedimento autoetnográfico e a função sociocultural da cerimônia estudada. Nesta primeira oportunidade, o apoio de imagens é que resulta primordial.

REPRODUZINDO UMA PEQUENA ENTREVISTA COM DEVÒ JISA, MESTRE DE CERIMÔNIAS DA COLETIVIDADE SODOKPA DE ABOMEY

Hippolyte Brice Sogbossi: Bom dia, Qual é o nome da senhora?

Tanyinon Devó Jisa: O meu nome é Devó Jisa.

H.B.S. Hoje é 03 de dezembro de 2017. Por que estamos aqui?

T.D.J: Hoje é ... No dia de hoje é quando todos os nossos antepassados, pais mortos, mães mortas, os nosso antepassados e parentes falecidos comem. Chama-se isso Ka Kplekple ('a junção dos pratos'). É motivo de alegria. E os descendentes o fazem no dia de hoje. 3 de dezembro é bom. Por isso, escolhemos o dia de hoje. Não se sabe... se o dia é outro em dezembro de outro ano, não é de se estranhar. O dia adequado, bom, se procura em dezembro. Em outro mês de dezembro pode não ser no mesmo dia. Dia do adokwin não é bom. Era ontem sábado. Não é bom. Por isso escolhemos o dia de hoje, domingo 03 de dezembro. Se algum descendente de homem ou mulher quiser colocar o Assen (pendentif) para o seu ente querido, o fabrica para esse dia. Os filhos de Sogbossi colocaram o assen para a mãe deles no dia de hoje. E é o que estamos fazendo hoje.

H.B.S. E o que se faz depois?

TDJ: Sacrificamos galinha, cabra; oferecemos água e outras bebidas. Após matar os animais, colocamos o sangue nos altares portáteis. E é no sangue que colocaremos a comida. Depois, procedemos à adivinhação com os obis. Jogamos, então, o obi.

H.B.S: É nesse dia mesmo?

T.D.J. Tem que ser no dia das libações (ahambazangbe)... E hoje, são os filhos de Albertine Sodokpa, Madame Sogbossi...

Fotografia 1 – Mulheres reunidas para carregar os elementos da cerimônia

Fotografia 2 – Assen carregado pela mulher designada para essa função

Fotografia 3 – Momento da chegada e a recepção dos familiares

Fotografia 4 – Apresentação do Assen aos Líderes (Chefes) da família

Fotografia 5,6,7 – Tipos de alimentos usados na cerimônia

Fotografia 8 – Bebidas usada na cerimônia

Conclui-se que na concepção daomeana existe uma constante comunicação entre o mundo dos mortos e o dos vivos, sendo que os primeiros têm a possibilidade de intervir no mundo dos últimos, desde que sejam realizados os ritos necessários.

Percebe-se que a morte é concebida como uma passagem, um acontecimento que exige cumprimentos de ritos complexos e a fixação do assen é entendida como uma série de regras a serem cumpridas para que o morto cumpra o seu papel de proteger os vivos. Do contrário, não satisfeito, ele se constitui uma ameaça para ela, nesse caso, a falecida, Albertine Sodokpa, podendo levar outras almas com ele. Aí, percebe-se o dualismo bem e mal não faz parte das religiões africanas tradicionais. Sempre são termos correlativos, pois operam com solidariedade.

Entretanto, o ponto marcante de interface, analisado nesta pesquisa, é a importância atribuída ao "privilégio da ancestralidade" e à operalização da variação diastrástica entre os mortos. Por conseguinte, as honrarias fúnebres são direcionadas segundo a importância social do falecido**.** Assim, este trabalho científico além de atingir o seu objetivo tecnológico, também contribuiu para o alcance de um dos objetivos propostos, a saber, levar o aluno pesquisador: familiarizar-se com uma temática morte, considerada como tabu; perceber o fenômeno morte em diversas sociedades e compreender a complexidade das atitudes e sentidos que envolvem esta temática.

Por fim, as interfaces encontradas, a partir da análise de um caso particular proposto, evidenciam congruências entre os ritos estudados, tais como: o privilégio da ancestralidade como a referência principal para a operação de variação diastrática entre os mortos e a força da transmissão oral que trouxe até os nossos dias tradições milenares, tais como as prescrições e proscrições que orientam as prestações daqueles que gerenciam os ritos fúnebres. A intervenção também afirma-se como categoria imprescindível de análise quanto à melhor condução e execução de cerimônias familiares entre membros da coletividade Sodokpa em Abomey, assim como de outras espalhadas no sul do Benim.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*: *da Idade Média aos nossos*. Trad. Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro. 2003. p. 84.

ARSENAULT, Daniel. Présentation. Rites et pouvoirs. Perspectives anthropologiques et archéologiques. *Anthropologiques et Societés,* Montréal, v. 23, n.1, p. 5-20. 1999. Disponível em: http://www.erudit.org/revue/as/1999/v23/n1/015575ar.pdf Acesso em: 8/11/2016.

BANDEIRA, Luís Claúdio. A morte e o culto aos ancestrais nas religiões afro-brasileiras. *Último Andar.* v. 19, p. 33-39, set. 2010. ISSN. 1980.8305. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/13304. Acesso em 10.11.2016

CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2010. p. 316.

COSTA, Valdeli Carvalho da. Alguns marcos na evolução histórica e situação atual de Exu na Umbanda do Rio de Janeiro. In. *Revista Afro-Ásia*. N. 13. Salvador. CESAO / FFCH / UFBa. p. 87-105. Disponível em: https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20812. Acesso em 08.09.2116.

MARANHÃO, José Luiz de Souza IN: SANTOS, Rodrigo Oliveira dos. Nas religiões e educação para a morte na contemporaneidade: Diálogos e interseções In CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADE EST, 1., 2012, São Leopoldo. *Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST*. v.1, p. 197-207. 2012. Disponível em: http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/viewFile/146/16. Acesso em 15.12.2016.

PIERUCCI, Antônio Flávio. As Religiões no Brasil. In NOGUEIRA, Léo Carrer; OLIVEIRA, Wellington Cardoso de. *A construção do mito diabólico do Exu*. Artigo de conclusão de curso. Curso Formação Docente em História e Cultura Africanas e Afro-Americanas, Unidade Universitária de Ciências Sócio-Econômicas e Humanas. UEG. Anápolis, 2006. Disponível em em https://pt.scribd.com/document/54404700/A-construcao-do-mito-diabolico-de-Exu. Acesso em 10.09.2016.

PRANDI, Reginaldo. Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: Tradição e tendências recentes dos rituais funerários no candomblé. In. *Faraimárá - o caçador traz alegria*. (Orgs.) Cléo Martins e Raul Lofy. Rio de Janeiro: Palles, 2000. p.174-184.

REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, v.8, n. 16, mar./ agos. 1988. Disponível em: http://docslide.com.br/documents/magia-jeje-na-bahia-a-invasao-do-calundu-do-pasto-de-cachoeira-1785.html. Acesso em 10.09.2016.

RIVIÈRE, Claude *Anthropologie religieuse des Evé du Togo*. Lomé? Les Nouvelles èditions Africaines, 1981.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

ROUGET, Gilbert. Brûler, casser, détruire, se réjouir. Contribution à l'étude du vocabulaire des funérailles chez les Goun (Bénin). *Revue Span* .v.13, p.4-41, 1994. Disponível em: https://span.revues.org/1354. Acesso em 16.07.2016.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nâgos e a Morte*. 13. ed. Trad. UFBA, 2008.

_____. (org). Normas Ancestrais e o Terreiro. IN OLIVEIRA, SANTOS, Rodrigo Oliveira dos. Nas religiões e educação para a morte na contemporaneidade: Diálogos e interseções In CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADE EST, 1., 2012, São Leopoldo. *Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST*. v.1, p. 197-207. 2012. Disponível em: http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/viewFile/146/16. Acesso em 15.07.2016.

SAVARY, Claude. La pensée symbolique des Fõ du Dahomey. *Thèse (Doctorat). 1976*. Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel. Génève, 1976. 400 p. Disponível em: https://doc.rero.ch/record/4344/files/2_these_SavaryC.pdf. Acesso em 15.07.2016.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. Ceremonias fúnebres y drama social em uma família beninense: Un estúdio antropológico In: BONDAR, César Iván. Muerte et Sociedad – Pespectivas Interculturales, compilado del Simposio en el *II Congresso Ciencias, Tecnologias Y Culturas*, Pousadas: EdUNaM - Editorial Univesitaria de la Universidad Nacional de Misiones, 2015. Pp.217-241

_____. *Criando e processando dados sobre a morte em perspectiva comparada: Brasil - Benim*. Plano de trabalho para Projeto de Iniciação Científica (PIBIC 2016- 2017). Edital 02.2016. Universidade Federal de Sergipe. 2016

_____. Morte e Parentesco na Bahia em Perspectiva Comparada: O Bogum e o Axé Opô Afonja. *35º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS*, Caxambu, 2011, p. 1-33. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/234482255/SOGBOSSI-Hippolyte-Morte-e-Parentesco-Em-Perspectiva-Comparada-Na-Bahia Acesso em 15.08.2016

_____. *Contribuição ao Estudo da Cosmologia e do Ritual entre os Jêjes no Brasil*: Bahia e Maranhão. 2004. Tese (Doutorado). Programa de Pós - graduação em Antropologia Social do Museu da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: https://pt.scribd.com/doc/108805105/Hippolyte-Brice-Sogbossi-Contribuicao-ao-estudo-da-cosmologia-e-do-ritual-entre-os-Jeje-no-Brasil-Bahia-e-Maranhao. Acesso em 06.07.2016.

_____. *Mina-jeje em São Luis do Maranhão, Brasil*: contribuição ao estudo de uma tradição daomeana. Dissertação (Mestrado). UFRJ. Rio de Janeiro, 1999.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

THE SACRED IN CUBA, BRAZIL AND BENIN REPUBLIC: ASPECTS OF A LINGUISTIC AND CULTURAL DIALOGUE./ O SAGRADO EM CUBA, BRASIL E BENIM: ASPECTOS DE UM DIÁLOGO LINGUÍSTICO-CULTURAL

Hippolyte Brice Sogbossi
DCS/PPGA/UFS

Tatiana Aigba
PPGAS/UFAM

Abstract

The so-called Transatlantic Traffic imposed on new linguistical and cultural configurations to the three continents involved on this tragedy: Africa, America and Europe. Such configurations adquire a complex of dynamics that, nowadays, we speak of flux and reflux of traffic, because of an intense and amplious cultural and social exchange between the referred continents. Religion is one of the main or fundamental elements that is diluated in the cultural exchanges between Africa and America, especially those of the so called sudanese nations. These ones receive various denominations: santeria, vodun, candomblé, among others. We will deal with the presentation os the so called Jeje nagô pattern (Lima, 1977) in order to promote a dialogue, taking in account manifestation in Cuba, Brazil and Benin. We will choose, describe and analyze in comparative perspective, a sample of songs and ritual lexicon (including terms of kinship) from dahomean or ewé-fon origin in arará santeria and Mina-jeje candomblé in Brazil as one part of the study, and in the other part, with the odun of Benin. This experience will shed light, with no doubt, on the diversity and richness of meanings atributed from cultural and social relations in religious spaces and in society as a whole.

Keywords: santeria, candomblé, vodun, songs, lexicon.

No domínio da antropologia da religião, mais especificamente das chamadas religiões afro-brasileiras, que preferimos chamar de religiões de presença africana nas Américas, são recorrentes inquietações, discussões e tentativas de elaboração de teorias sobre uma temática tão instigante. Os resultados de pesquisas documentais e de campo cobram mais importância, na medida em que novas formulações demandam comprovação. Uma olhada ao campo nos anos entre 1991 e 1996 em Cuba; no Benin, nos anos de 1996 até a presente data, e no Brasil também entre os anos de 1997 e 2018, nos orienta na riqueza

do que foi coletado por mim em mais de 27 anos. O objetivo da proposta é selecionar criteriosamente alguns temas centrais da compreensão do diálogo cultural entre os dois países, sempre tendo como base a sabedoria adja-fon e yoruba-nago no Benin atual. Quais são esses temas? A compreensão do diálogo, será que se reduz somente ao aspecto comercial e à suposta redefinição de identidades por parte dos retornados? Quais são os fundamentos básicos que permitem questionar esse tipo de diálogo? No aspecto cultural, será que a língua ritual constitui um elemento suficiente para explicar tal diálogo? Ou aparecem elementos outros que reforçam os significados ao ponto de anular o primeiro elemento, ou simplesmente torná-lo indispensável? E a literatura anônima afro-americana? Quais são os desafios para sua conservação e como se expressam formas de consciência social nesse tesouro? Quais os mecanismos de continuidade desse processo de preservação do legado?

Tal trabalho se justifica pela escassez de pesquisas feitas na temática. Se anteriormente se faziam trabalhos sobre um dos dois lados do Atlântico, a desejada ponte entre ambos lados deveria ser objeto de pesquisa, mas ainda aqui, continuam a serem escritos trabalhos limitados. Em outras palavras, é necessário pesquisar, além do diálogo cultural entre a África e as Américas, o diálogo cultural entre países das Américas como um conjunto unido e diversificado por uma parte, e a África. No século XVIII, as relações comerciais entre ambos continentes se intensificaram e continuam se desenvolvendo de alguma maneira até hoje. Neste sentido, a comunicação poderá se basear, se for necessário, em conjeturas que versam sobre histórias da formação de sistemas religiosos, e sobre prováveis origens de grupos étnicos (o que tem sido longamente discutido, com autores às vezes felizes, outras vezes infelizes); mas também discutir (ou especular) sobre o embasamento histórico do diálogo intercultural entre a África e a América, sobre causas sócio-históricas e culturais do diálogo, e sobre situações, fatos, processos importantes e concretos do legado africano nos países deste lado do Atlântico. Palavras e expressões como transnacionalismos e Atlântico Negro e suas múltiplas contextualizações e interpretações poderão ser revisitadas. Necessariamente, o estudo sobre fenômenos transatlânticos, passa pela discussão de tais palavras e expressões.

Nos últimos anos, está sendo discutida a questão da relação entre artes e religião. Preocupação, sem dúvida, legítima, e que reforça cada dia mais, a importância da linguagem religiosa africana que está sujeita a transformações, e a de presença ou inspiração africana nas Américas. No caso que me ocupa, é um tema relevante e atual.

CANDOMBLÉ, VODUN, SANTERIA: IDENTIDADES RELIGIOSAS EM PERSPECTIVA COMPARADA

A presença africana no Novo Mundo foi total, desde o Canadá até a Patagônia. Breve referência ao tráfico de africanos entre os séculos XV e XIX. Tráfico transatlântico foi a

principal causa da ligação entre os países. O comércio triangular é uma consequência. Vale lembrar que outros países como Haiti, Estados Unidos, Colômbia, as Guyanas, e Venezuela receberam contingentes de africanos.

No comércio transatlântico, as nações africanas importadas ao Novo Mundo foram: congo, angola, jeje, maxi, ioruba, nagô, fanti, ashanti, soninké, pepel, susu, balanta, malinké, gangá, peul, bariba, Ibadan, bambara, wolof, ewé, mina, arará, malagashi, abakuá, carabali, mossi, etc... Sobre a composição das nações religiosas, podemos constatar a presença de, a partir de estudos realizados por Ortiz (1924), Bastide (1967) e Métraux (1984):

- santería, em Cuba: arará, de origem daomeana, nome referente ao atual Benim; principalmente do grupo denominado de ewé-fon, atualmente adja-fon; lucumí, com um contingente maior de Ioruba e de Nagô, povos situados no atual Benin e na Nigéria; congo, cujo componente principal são tipos humanos da área bantu, entre eles, kikongo, umbundo, shona, lingala. Vodun, em Oriente e Camagüey: alusão feita aos imigrantes haitianos de fins do século XIX, após a Revolução do seu país.

Sociedades secretas: abakuá, ou ñáñigos. Provenientes das margens do Cross River (Rio da Cruz), na fronteira entre a Nigéria e Camarões.

A experiência com os arará em Cuba: Jovellanos, Perico e Agramonte durou em torno de 5 anos.

Vodun, no Haiti: integração de várias nações: guedé (gédévi), aradás, congo e zandor (sociedade secreta). Vale a pena destacar a importância da língua creole, como língua de integração, com base no francês e no fon: (Sogbossi,1996) sobre a presença fon no créole haitiano. Exemplo: Lègba louvri barryè agooo eee. Aparecem palavras na língua fon como Lègba, nome de uma divindade; ago: 'licença'. Louvri e barryè, são formas de transcrever ao créole as palavras francesas de "ouvrir", 'abrir' e "barrière", 'a barreira'. A palavra vodun é mencionada só para frisar um pouco a diversidade de religiões nas Américas.

Candomblé, tambor de mina, batuque, etc. no Brasil. Estas denominações se reportam a denominações regionais das modalidades de cultos de origem africana.

O objetivo desta parte consiste em fazer alguns apontamentos com relação ao legado africano nas Américas; tratar da questão religiosa e cultural. Em outras palavras, discutiremos o fluxo, e teremos presentes aspectos como rituais religiosos, cosmologia, parentesco e cânticos, e línguas rituais.

Uma premissa básica dos estudos sobre o diálogo África-América nos proporciona José Antonio Saco, pensador cubano, quando afirma que não se pode pensar nas Américas

sem pensar na África e vice-versa. Portanto, o estudo pretendido deve partir no sentido do fluxo e do refluxo, termos utilizados por Pierre Verger, para caracterizar respectivamente os dois sentidos da herança cultural entre os dois continentes.

O nosso uso da palavra "identidade" referir-se-á a aspectos culturais semelhantes e diferentes entre os três países. Vale ressaltar que a religião e a língua são determinantes nessas comparações.

Voltando ao conceito de grupos étnicos e nações: grupos étnicos podem ser entendidos como países, antes da conferência de Berlim em 1885. No Benin, por exemplo, fon, maxi, yoruba, dendi, Bariba, mina ou gen, etc... A partir dessa data, o conceito mudou, devido à nova configuração do continente pelas potências ocidentais como França, Espanha, Portugal, Inglaterra e Alemanha: divisão arbitrária do continente, o que tem consequências sobre as relações entre nações ou grupos étnicos.

Situação persistente em nossos dias. Focos de tensões foram criados a partir da política do dividir para governar. A colonização do continente foi uma mostra concreta da dita política. Criaram-se colônias de povoamento e colônias de exploração. Grandes riquezas foram e continuam a ser saqueadas da África. Movimentos contra a colonização foram organizados, o que levou à independência de vários países no século XX. O pan-africanismo também ajudou nessas conquistas. Pan-africanismo como movimento ou corrente que uniu africanos do continente e "africanos da diáspora", para um objetivo comum: libertar definitivamente a África. Movimentos de retorno ao continente também foram organizados.

SITUAR OS PAÍSES: CUBA E O BRASIL

Cuba é um arquipélago do Caribe, com 114 000 km2. Foi um país que recebeu uma quantidade avultante de africanos escravizados, entre os séculos XVI e XIX. Produtor de tabaco e cana de açúcar. Língua oficial: espanhol. A religião de origem africana é a santería.

Brasil, país de dimensões continentais, com 8 500 000 km2. País que recebeu a maior quantidade de africanos escravizados nas Américas (séculos XVI a XIX). Os portugueses saquearam ouro e outros minerais importantes. Tabaco e cana de açúcar também foram produzidos. A principal religião de origem africana chama-se candomblé. Há outras denominações como tambor de mina, batuque, xangô e macumba.

EXPERIÊNCIAS ACADÊMICAS A PARTIR DA VIVÊNCIA EM CUBA E BRASIL

Uma bolsa de estudos para cursar a licenciatura em Letras/ Espanhol me levou a Cuba.

No início, o objetivo era concluir os estudos, defendendo um trabalho sobre aspectos pedagógicos da língua. Já no quarto ano, a embaixada do Benim, após algumas visitas a duas cidades da província de Matanzas, convidou um grupo folclórico de descendentes de daomeanos para tocar num teatro de Havana. Foi devido à exibição que eu pude mudar o foco do meu trabalho. De fato, o grupo arará Ohundegara -arará é a denominação atribuída aos descendentes de daomeanos em Cuba; no Brasil, é a denominação Jeje- interpretou cânticos na minha língua, o Fon, e em Maxi, que eu entendo perfeitamente, pelo fato de serem duas variantes de uma língua maior, a Adja-Fon. Cabe acrescentar que a língua é ritual, portanto, restrito ao âmbito dos conventos. Uma língua conventual.

Logo, troca de endereços e telefones. Em 1990, comecei a trilhar caminho nessa aventura fascinante. O que deu como resultado, a defesa da monografia em 1992, com louvor. Retenções linguístico-culturais arará em Cuba: mostra léxica e cânticos rituais, era um estudo de filologia antropológica (Dell Hymes). O léxico recolhido é composto de vocábulos tanto do âmbito profano quanto do sagrado. Observaram-se várias mudanças fonéticas, morfológicas, lexicais e semânticas.

A PRESENÇA LINGÜÍSTICO-CULTURAL EM CUBA: DESAFIOS.

Trata-se de uma presença muito marcante, que se evidencia num corpus de cânticos rituais, léxico, refrães e sabedoria.

Fonética: koklo (‘o galo’) > kokoro. Colocar derivados.

Avun ‘o cahorro’

Agbo ‘o bode, o carneiro’. Em fon é ‘cabrito’

yevojè: ‘o açúcar’

hrikè (tanto em Cuba quanto no Brasil) ‘ a faca’.

Amostra de cânticos rituais. (Ver nos anexos).

Pag. 85 do livro de Sogbossi sobre os ewé-fon em Cuba “Iye ya ma la die ee”/ “osoji so ma na ci a” / “ejiso ma na ti a”/ “nu e ma o fie...” (Anexo 1)

Pág. 86 “mi nyavalu o bisese...” (Anexo 2)

Pág. 87 “o bererê oberere...” (Anexo 3)

Pág 88: “e na a gbe e e e à”. (Anexo 4)

Com relação às informações recolhidas entre as comunidades de Jovellanos, Perico e Agramonte, pude saber o grau de entendimento dos conteúdos dos cânticos rituais. A questão era saber se os grupos tinham conhecimento do que estavam interpretando. Surgiram dúvidas sobre quem puxava o cântico: se eram as divindades, os próprios tocadores, ou os cantores inseridos no público em geral.

A resposta variava de um lugar a outro. E estava ligada à importância do segredo: segredo revelado, segredo calado ou segredo divino.

Na tese de doutorado em Ciências Filológicas, foi ampliado o léxico a umas 300 palavras e expressões de origem daomeana no país do Caribe. Também, o universo dos cânticos rituais ampliou-se consideravelmente. Estudei frases, refrães e sabedoria de origem daomeana, elementos que ficaram no tesouro linguístico-cultural dos ararás em Cuba. (O cachorro tem quatro patas, mas caminha em uma direção; o porquinho pergunta à sua mãe: "por que tem o focinho tão grande? " Contos etiológicos: a tartaruga foi punida com uma casa que ele carrega a vida toda...).

A experiência adquirida em Cuba fez com que eu tenha sentido a necessidade de iniciar um diálogo necessário com a antropologia. A monografia enquadrava-se também na etnolingüística, ou etnologia linguística, o que fez com que eu solicitei uma bolsa de estudos para cursar o mestrado e o doutorado em antropologia no Brasil a partir de 1997.

O HAITI: PRESENÇA FON NO CRÉOLE FALADO NO HAITI

Trabalho escrito e apresentado ao Centro de Estudos do caribe, na Casa del Caribe, em Havana, Cuba. Premiado com menção honrosa.

Trabalho feito a partir de uma mostra de léxico, sabedoria e cânticos recolhidos em livros e revistas diversas. *Le Vodu haïtien* de Alfred Métraux, le Royaume d´Ardra e son évangélisation au XVIIè siècle de Henri Labouret; Laennec Hurbon *Dieu dans le vodu haïtien* et Guérin Montilus *Dieux en Diaspora : les loa haïtiens et les vaudou du Royaume d´Allada (Bénin).*

Aspectos fonéticos e aspectos fonológicos nu; n' i; 'para'

Aspectos morfológicos n di ni... 'eu disse para ele'.

Aspectos lexicais. Lègba (divindade, equivalente ao exu dos Ioruba), hunguenikon (evolução diferente de Hunjenukön: 'assistente da líder religiosa', azaka (divindade do povo de Savalu), hun (divindade), hungan (sacerdote de vodun).

Aspectos sintáticos. Lègba, louvri baryè pu mwem; agooo yé é é.

'Lègba, abre a porta para mim; licença.

Bef san ké, bon dye pusé much pu li.

'Ao boi sem cauda, é o bom Deus que espanta as moscas para ele'.

A estrutura frasal do créole haitiano é bem parecida com a de línguas africanas como o Irouba e o fon.

No caso do português falado no Brasil, há pesquisas (Castro: 2002) que demonstram a presença incontestável da estrutura e do significado de línguas africanas como o Ioruba e o Fon.

A PRESENÇA FON NO BRASIL: OS JEJE NO MARANHÃO E NA BAHIA.

A partir de 1997, iniciei as pesquisas no Brasil com um pré-projeto intitulado "Aproximação ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jeje: Bahia e Maranhão". Jeje maxi, jeje savalu, mina-jeje são algumas denominações referentes aos grupos etnolingüísticos oriundos do troco adja-fon atual, denominado éwé-fon em séculos passados.

A dissertação de mestrado foi uma aproximação ao estudo do Mina Jeje, tradição daomeana em São Luiz do Maranhão. Foram estudados: o étimo da voz Jeje, um léxico Jeje conservado dentro da tradição: Ex: hrik , h n (rum), hunkpam , etc. Referências a divindades: Ogun, X vioso, Sakpata, L gba. Também, uma amostra de 40 cantigas recolhidas na Casa das Minas seguida de uma tentativa de reconhecimento, o que levou os interlocutores beninenses a interpretar 12 delas. Um estudo etnomusicológico foi feito, com a ajuda da Professora Dra Angela Lühning da Universidade Federal da Bahia. O estudo interdisciplinar permitiu observar em parte:

Uma coincidência a partir da melodia:

ago j m ku e yi na agongolo j m ku e nyi a...

Tön tön si gbe w mi no do eee Gb l un dooo

Repetição quase fiel das palavras:

Kpala mi ma yi tö xwe...

Na tese de doutorado em antropologia no Museu Nacional da UFRJ, o universo foi ampliado ao estado da Bahia. Ou seja, foi feito um estudo da cosmologia e do ritual entre os Jeje de São Luiz do Maranhão e da Bahia (Salvador e Cachoeira).

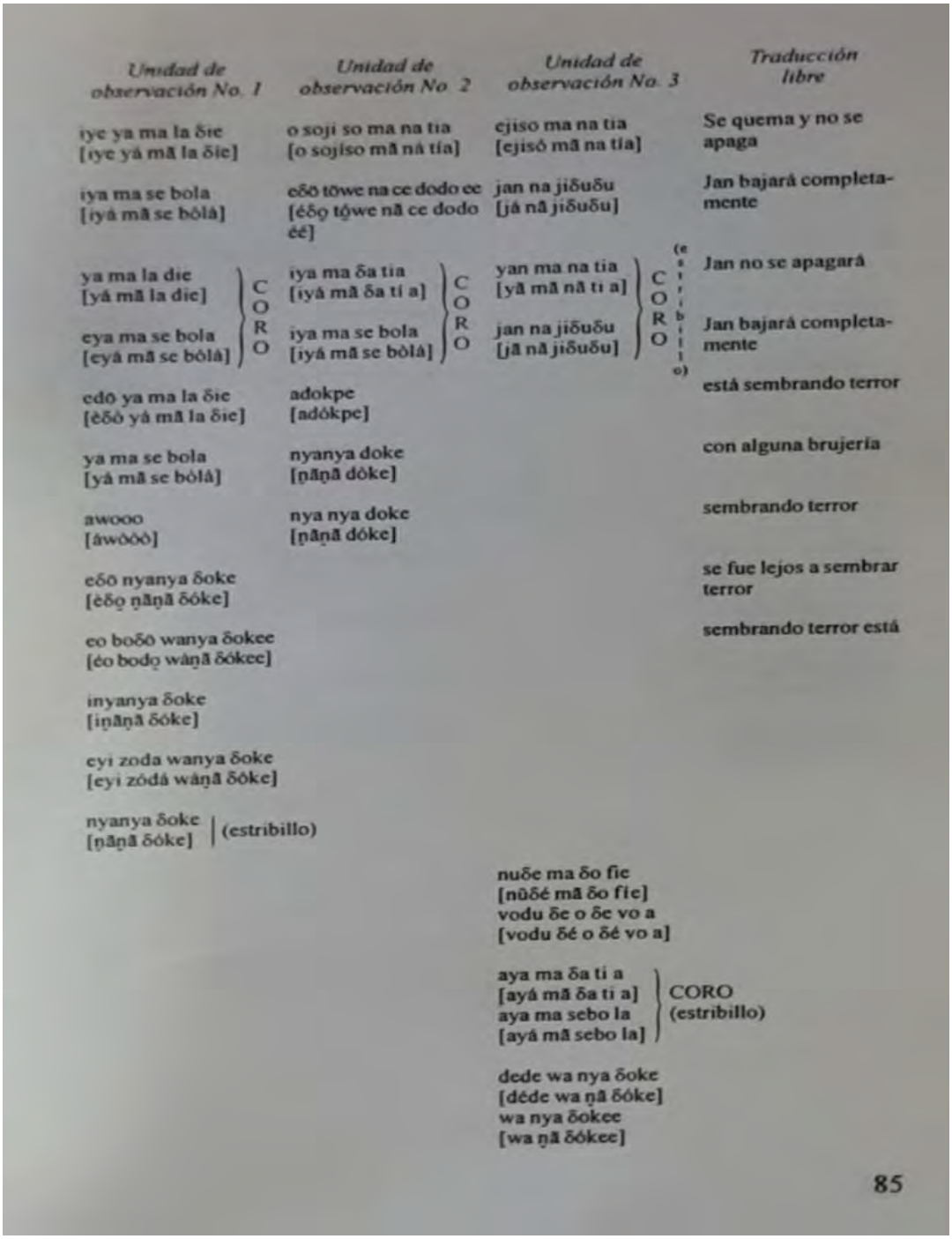
A técnica da observação direta e participante, com tomada de notas, é usada, pois vários rituais são descritos. O ritual funerário merece um lugar de destaque e é descrito

levando em consideração principalmente duas casas de cultos: o Axé Opô Afonjá e o terreiro do Bogum. O axexê, no primeiro, foi dedicado a Jorge Amado, que falecera em agosto de 2001. No segundo, foi em ocasião da morte da mãe-de-santo Evangelista dos Anjos Costa, doné Gamo Lokossi, *alias* Nicinha. Com a finalidade de estender o campo de comparação e melhor entender o ritual funerário, tive a oportunidade de presenciar uma noite de *axexê* no Gantois, porque, em definitivo, as casas Jêje-Nagô da Bahia dialogam culturalmente, isto é, como muito bem explicou Nina Rodrigues (1977), os dois cultos coexistem em certo grau a tal ponto que pode-se falar mais de uma mitologia Jêje-Nagô do que propriamente Jêje ou Nagô. Os terreiros da Roça do Ventura e do Hunkpamè Ayönu Huntölöji, ambos em Cachoeira, também têm uma série de ritos celebrados como o zandrö, espécie de vigília noturna, o ritual de Azili e o "tomar grá", fase da iniciação de um devoto. Há também o Boitá, o itá, espécies de procissões em volta a árvores sagradas e em saudação a deidades do panteão Jêje.

CONCLUSÕES:

Retenções linguístico-culturais lembram muito bem a África. O *corpus* de cânticos, de palavras e expressões de origem africana, especificamente daomeana, além de aspectos fonéticos, fonológicos e morfológicos são uma prova suficiente desse diálogo. Os cânticos são traduzidos, em ocasiones, literalmente de forma a se ter uma compreensão total da mensagem do poema. Há traduções parciais que precisam, para ser mais inteligíveis, de aproximação entre pesquisador e pesquisado no intuito de entender algumas palavras chaves, contextualizá-las, e daí inferir uma compreensão maior, mais completa. O legado perpassa vários aspectos como arte, religião, culinária, parentesco, entre outros.

ANEXO 1



Unidad de observación No. 1	*Unidad de observación No. 2*	*Unidad de observación No. 3*	*Traducción libre*
iye ya ma la ɔie [iye yá mã la ɔie]	o soji so ma na tia [o sojíso mã ná tía]	ejiso ma na tia [ejisó mã na tía]	Se quema y no se apaga
iya ma se bola [iyá mã se bólà]	eõõ tõwe na ce dodo ee [éõọ tọ̃we nã ce dodo éé]	jan na jiɔuɔu [já nã jiɔuɔu]	Jan bajará completamente
ya ma la die [yá mã la die] (CORO)	iya ma ɔa tia [iyá mã ɔa tí a] (CORO)	yan ma na tia [yã mã nã ti a] (CORO) (estribillo)	Jan no se apagará
eya ma se bola [eyá mã se bólà]	iya ma se bola [iyá mã se bólà]	jan na jiɔuɔu [já nã jiɔuɔu]	Jan bajará completamente
edõ ya ma la ɔie [èdõ yá mã la ɔie]	adokpe [adókpe]		está sembrando terror
ya ma se bola [yá mã se bólà]	nyanya doke [ɲãɲã dòke]		con alguna brujería
awooo [áwòòò]	nya nya doke [ɲãɲã dóke]		sembrando terror
eõõ nyanya ɔoke [èõọ ɲãɲã ɔóke]			se fue lejos a sembrar terror
eo boõõ wanya ɔokee [éo bodọ wàɲã ɔókee]			sembrando terror está
inyanya ɔoke [iɲãɲã ɔóke]			
eyi zoda wanya ɔoke [eyi zódá wàɲã ɔóke]			
nyanya ɔoke [ɲãɲã ɔóke] (estribillo)			
		nuõe ma ɔo fie [nũõé mã ɔo fíe] vodu ɔe o ɔe vo a [vodu ɔé o ɔé vo a]	
		aya ma ɔa ti a [ayá mã ɔa ti a] aya ma sebo la [ayá mã sebo la] (CORO (estribillo))	
		dede wa nya ɔoke [dédé wa ɲã ɔóke] wa nya ɔokee [wa ɲã ɔókee]	

85

Tradução livre: Queima-se e não se apaga/Jan descerá completamente/Jan não apagar-se-á/ Jan descerá completamente/está semeando confusão/Com alguma divindade semeando confusão/ foi-se longe a semear confusão/semeando confusão está.

Comentário: Uma explicação comum e corrente nas unidades de observação estudadas revela que está se reverenciando Xèviosso, chamado de Sojiso (Changó em Yoruba), para que ele desça e faça justiça ao criminoso, ao que ofendeu.

ANEXO 2

Unidad de observación No. 1

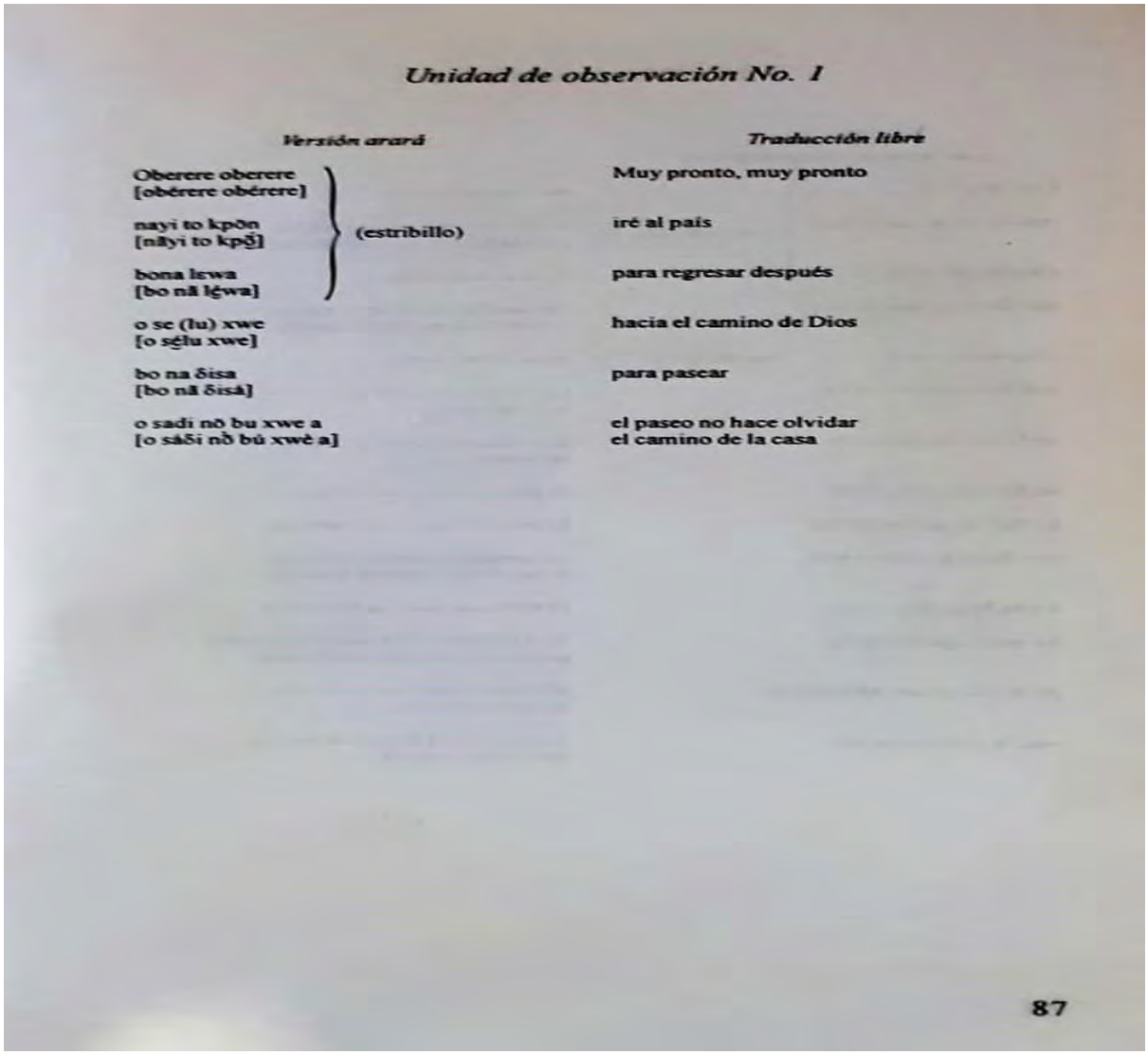
Versión ararâ		*Traducción libre*
Mi nyavalu obisese [mĩ ŋãvàlú obísese]	3 veces	Alabamos a todas
obo edo xõyɛmɛde [obó édo xõyɛmɛ̃dé]		las brujerías en la casa-templo
mi nyavalu obisese [mi ŋãvàlú obísese]		Alabamos a todas
obo edo xõyɛmɛde [obó édo xõyɛmɛ̃dé]		las brujerías en la casa-templo
mi nya valu [mĩ ŋãvàlú]		Alabamos
atinkpan nu [atĩkpa nũ]		a todo lo
kankpan ódo xõyɛmɛde [kãkpã ódo xõyɛmɛ̃dé]		que se encuentra en ella
mi nyavalu nu bisese [mi ŋãvàlú nũ bísese]		Alabamos a todas
obisese hwɛ nyavalu [obísese hwɛ ŋãvàlú]		a todas alaba tú
mi nyavalu o bisese [mĩ ŋavàlú obísese]		Alabamos a todas

86

Tradução livre: Louvamos a todas/as divindades no terreiro/Louvamos a todas/as divindades no terreiro/Louvamos a todo o que se encontra nela/Louvamos a todas/a todas louva tu/ Louvamos a todas...

Comentário: Uma prova da tradução palavra por palavra, do conteúdo do texto, e coincidência na versão nas três unidades de observação: é uma reverência aos mortos, seres divinizados.

ANEXO 3



Unidad de observación No. 1

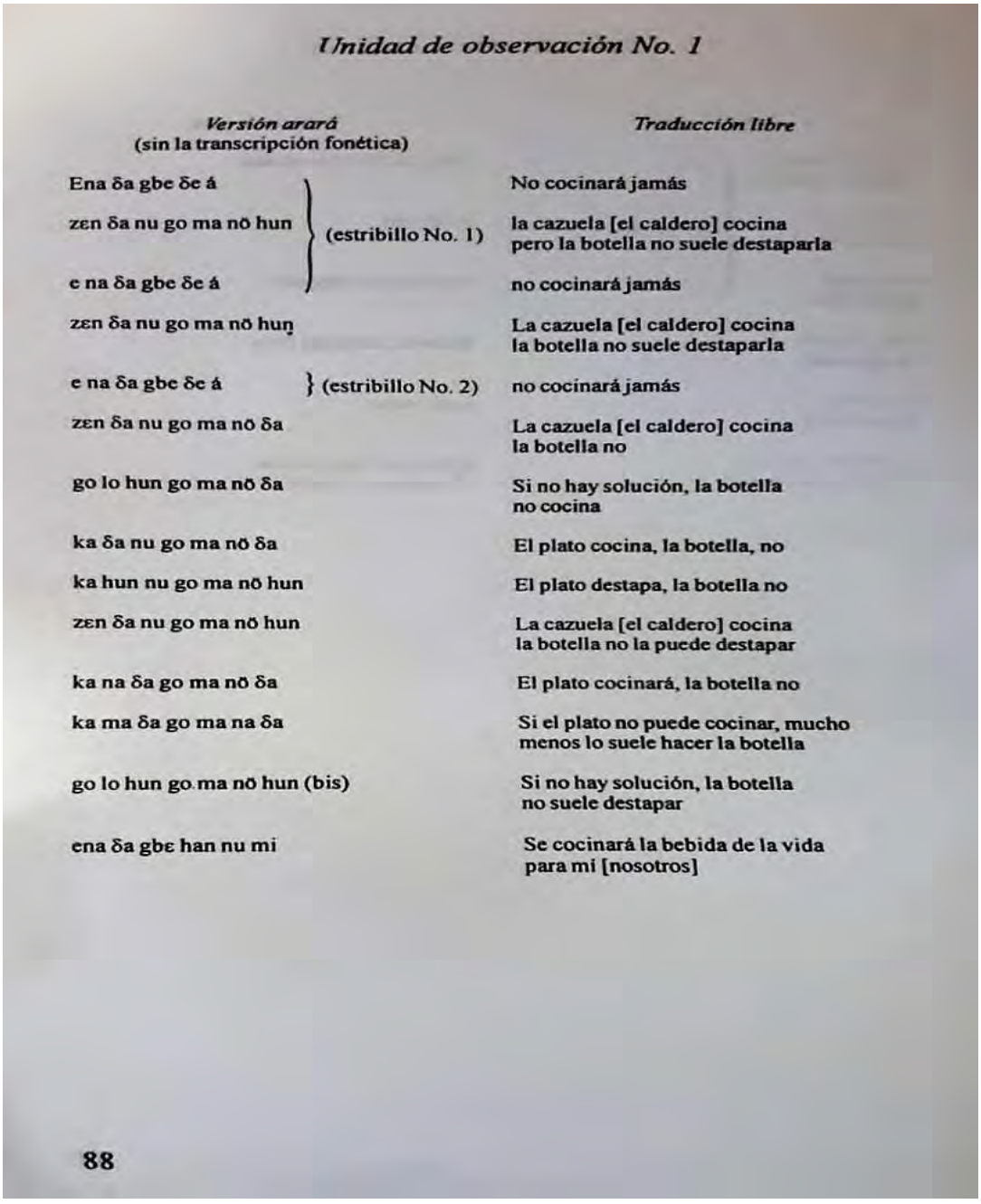
Versión ararâ		*Traducción libre*
Oberere oberere [obérere obérere]	(estribillo)	Muy pronto, muy pronto
nayi to kpõn [nãyi to kpõ̃]		iré al país
bona lewa [bo nã lẹ́wa]		para regresar después
o se (lu) xwe [o sẹ́lu xwe]		hacia el camino de Dios
bo na δisa [bo nã δisá]		para pasear
o sadi nõ bu xwe a [o sáδi nõ bú xwè a]		el paseo no hace olvidar el camino de la casa

87

Tradução livre: Tão logo, tão logo/irei a algum país/para voltar depois/ No caminho de Deus, para passear/O passeio não faz esquecer o caminho de casa.

Comentário: Está claro na mente dos descendentes de daomeanos que a volta física ou espiritual é uma certeza. Inclusive, uma delegação, tanto do Brasil quanto de Cuba esteve no festival Ouidah 92, e quando o cântico foi interpretado, tanto beninenses quanto "parentes da diáspora dançaram juntos".

ANEXO 4



Unidad de observación No. 1

Versión ararᾶ (sin la transcripción fonética)		*Traducción libre*
Ena ɖa gbe ɖe á	(estribillo No. 1)	No cocinará jamás
zɛn ɖa nu go ma nõ hun		la cazuela [el caldero] cocina pero la botella no suele destaparla
e na ɖa gbe ɖe á		no cocinará jamás
zɛn ɖa nu go ma nõ hun	(estribillo No. 2)	La cazuela [el caldero] cocina la botella no suele destaparla
e na ɖa gbe ɖe á		no cocinará jamás
zɛn ɖa nu go ma nõ ɖa		La cazuela [el caldero] cocina la botella no
go lo hun go ma nõ ɖa		Si no hay solución, la botella no cocina
ka ɖa nu go ma nõ ɖa		El plato cocina, la botella, no
ka hun nu go ma nõ hun		El plato destapa, la botella no
zɛn ɖa nu go ma nõ hun		La cazuela [el caldero] cocina la botella no la puede destapar
ka na ɖa go ma nõ ɖa		El plato cocinará, la botella no
ka ma ɖa go ma na ɖa		Si el plato no puede cocinar, mucho menos lo suele hacer la botella
go lo hun go ma nõ hun (bis)		Si no hay solución, la botella no suele destapar
ena ɖa gbɛ han nu mi		Se cocinará la bebida de la vida para mi [nosotros]

88

Tradução livre: Não cozinhará jamais. A panela (o caldeirão) cozinha; a garrafa, não/ Se não houver solução, a garrafa não cozinha/ O prato cozinha; a garrafa, não/ O prato destampa; a garrafa, não/ A panela (o caldeirão) cozinha/ a garrafa não pode destampá-la/ O prato cozinhará; a garrafa, não/ Se o prato não pode cozinhar, muito menos costuma fazê-lo a garrafa/ Se não há solução, a garrafa não costuma destampar/ Cozinhar-se-á a bebida da vida para mim...

Comentário: Maximiliano Baró informa simplesmente que cada coisa tem o seu sentido, cada coisa serve para algo específico. Verdade absoluta.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Patrícia de. 1998. La mort défaite. Rites funéraires du candomblé. In: L´Homme. 147, juillet- septembre, pp.81-104.

BASTIDE, Roger. Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde, Payot, Paris, 1967, 236 pp.

CASTRO, Yeda Pessoa de Falares africanos no Brasil. Rio de Janeiro, Academia de Letras, Topbooks, 2002.

METRAUX, Alfred. Vodú, Buenos Aires, 1963, 341 pp.

MONTILUS, Guérin Dieux en Diaspora : les loa haïtiens et les vaudou du Royaume d´Allada (Bénin). Niamey, Cehlto, 1988.

ORTIZ FERNANDEZ, Fernando. Glosario de afronegrismos, Imprenta El Siglo XX, La Habana,1924.

RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1977.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice La tradición ewé-fon en Cuba. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 1998, 129 p.

_____, _____ Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jeje no Brasil: Bahia e Maranhão. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 2004, 322p + anexos.

_____, _____ Morte e Parentesco na Bahia em Perspectiva Comparada: O Bogum e o Axé Opô Afonja. Trabalho Apresentado no GT Número 23: Novos modelos comparativos: investigações sobre coletivos afro-indígenas, no 35º Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, MG, 24-28 de outubro de 2011.

_____, _____ La presencia fon en el créole hablado en Haití Oralidad no. 16 La Habana, ORCALC/UNESCO, 1996.

Filmes e documentários:

Atlântico Negro de Renato Barbieri

https://www.youtube.com/watch?v=zDj0TVjAJsI

Pedra da Memória: filme de Renata Amaral.

https://vimeo.com/56037980

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 183. The Study of Kinship: New Data, Current Issues

DEATH AND KINSHIP: TWO RITUAL EXPERIENCES AMONG THE FON IN THE REPUBLIC OF BENIN AND BRAZILIAN CANDOMBLE PRACTITIONERS

Hippolyte Brice Sogbossi
DCS/PPGA/UFS

Tatiana Aigba
PPGAS/UFAM

Abstract

Death, an unavoidable fact that does not excuse anybody, is a very delicate topic, with a great dose of tabu. In many societies there is also a variety of treatments that the survivers give to the deads. Sometimes, there is a fear towards death, so we offer special rituals for them in order to turn them satisfied; other times, we consider that the symbiosis betweem life and death is a necessity for the survivance of the society or community. It is on the basis of hierarchy, that means the social position of some individuals that leave us, but also as phase is concerned (childhood, adolescence, adult, or old age) that the proposal is concerned. The present work, in the pluricultural perspective that the theme brings us, has the objective to describe experiences and suggest results from a transcription and systematization of data from the material compiled in an ethnographic research with participant observation. We use images, from photos and recordings of ceremonies and interviews, and textual ressources, related with the thematic of death, in the whole context that englobes familial relations, symbolisms, myths and rituals. The two countries object of study are Benin and Brasil, countries that are put in parallel, and from which the ritualistic and cultural differences related with the thematic of death are considered the principal point of our project.

Keywords: death; kinship; ritual; Benin, Brazil

O presente trabalho, dentro da perspectiva pluricultural que o tema nos traz, tem por objetivo retratar as experiências e os resultados obtidos através da transcrição e processamento de dados a partir do material recolhido; Utilizamos recursos imagéticos, contendo fotos e gravações de celebrações e entrevistas, juntamente aos recursos textuais, relacionados à temática da morte, dentro do amplo contexto que envolve relações familiares, simbolismos, mitos e rituais. Os dois países escolhidos para abordar a questão são Benin e Brasil, que são colocados em paralelo, e as diferenças ritualísticas e culturais

relacionadas a temática da morte são postas como ponto de partida principal de nosso projeto. Projeto de iniciação científica que contou com a colaboração de discentes como Acsa Lysley, Adalúcia Aragão e Rubianne Carmo da Universidade Federal de Sergipe, com a assessoria da atual mestranda em antropologia Tatiana Aigba, ex discente de administração da Universidade Federal do Amazonas.

A abrangência multicultural que permeia a temática ritualística em funerais é extremamente vasta, tanto na África, berço da humanidade, quanto no Brasil, herdeiro de práticas antigas recebidas pelos africanos escravizados trazidos de lá; e da mesma forma se segue ao redor do mundo. Uma de nossas propostas é abrir a possibilidade da compreensão, ao menos minimamente, da grandeza e da riqueza de detalhes que este tema nos traz. Não apenas o rito em si, mas tudo o que envolve a prática do mesmo é abordado, como por exemplo: o ambiente, os objetos, os ensinamentos transmitidos dentre as gerações, entre diversas outras coisas. Tratamos de dois países que dialogam com a temática da morte de formas bem peculiares. O Benin, com seus diversos grupos etnolinguísticos. Em nossa pesquisa destacam-se os fon e iorubá, dentre uma quarentena que possuem suas próprias formas ritualísticas e cerimônias destinadas aos mortos em determinadas épocas do ano. Além de rituais de iniciação, vestimentas e simbolismos. Os rituais funerários também possuem grandes paralelos que permeiam as religiões afro-brasileiras. As muitas características diferenciadas em solo brasileiro constituem um campo de pesquisa por si só. Por se tratar de lugares riquíssimos culturalmente, e por esse ser um tema tão complexo, torna-se praticamente impossível explorar tudo o que há de disponível num curto espaço de tempo. Porém, mesmo com as limitações temporais, conseguimos extrair diversas conclusões e novos aprendizados com base num bom material documental e teórico.

Este trabalho acadêmico, tendo como título inicial: *Criando e processando dados sobre a morte em perspectiva comparada: Brasil e Benim (fotos)*, se constitui uma fonte ímpar de investigação de um tema ainda considerado tabu, fora do reduto das Ciências Sociais. Isto ocorre por existir uma tendência contemporânea de tentar apagar e fazer desaparecer a reflexão sobre a morte, outrora tão presente até a metade do Séc. XIX (Ariès, 2003). Sendo assim, a presente reflexão sobre os procedimentos ritualísticos de morte na África, praticados por populações pertencentes ao grupo Adja-fon no Benim e por adeptos do candomblé no Brasil, na Bahia e no Maranhão, se constitui uma importante interface para os Estudos Culturais na perspectiva comparada.

Esta pesquisa teve como objetivo principal o trabalho técnico de selecionar, organizar, transcrever, processar e descrever, e bem como o de analisar fotos feitas no Benim e no Brasil, na Bahia e Maranhão, pelo antropólogo beninense Hippolyte Brice Sogbossi, entre 2011 e 2016.

Consequentemente, visou-se ainda, observar, analisar e comparar os rituais de morte realizados no Brasil e o Benim, buscando-se o resgaste histórico dos rituais fúnebres

praticados pelos povos que habitaram o antigo reino do Daomé a fim de se reconhecer as similitudes e distanciamentos entre os ritos fúnebres praticados por afro-descendentes de ascendência Jeje (ewé-fon) no Brasil e pelo grupo Adja-fon no Benim atual.

Com isso, esta pesquisa se define como um projeto de parceria entre o orientador e o aluno pesquisador, já que foi realizado um estudo de observação secundária, a partir de dados primários, recolhidos pelo professor, por meio de observação participativa. Sendo assim, este trabalho acadêmico seguiu uma abordagem qualitativa, para a apreensão, análise, descrição e interpretação dos fenômenos observados.

Assim, este trabalho se justifica por ter gerado um acervo que poderá ser reutilizado por pesquisadores de rituais de morte em comparação, bem como, por oferecer uma análise comparativa entre os fatos evidenciados no material acessado.

Finalmente, as interfaces encontradas, a partir da análise comparativa, evidenciam congruências entre os ritos estudados, tais como: o privilégio da ancestralidade como a referência principal para a operação de variação diastrática entre os mortos e a força da transmissão oral que trouxe até os nossos dias tradições milenares, tais como as prescrições e proscrições que orientam as prestações daqueles que gerenciam os ritos fúnebres.

TRABALHANDO COM CONCEITO

"Privilégio da ancestralidade" é um conceito tomado de Claude Rivière (1981) que toma como critério de análise de rituais de morte a idade do falecido. No caso que nos ocupa, entre as populações evé do Togo e as adja-fon do Benin, a pessoa falecida com idade igual ou superior aos 70 anos, tem privilégio da ancestralidade, já que se reconhece esse como tendo cumprido a sua missão neste mundo, e que a morte seria uma simples viagem, pacífica, tranquila. Em outras palavras, o tratamento é diferenciado, especial, e de acordo com o status do fenecido. Assim, um rei, um príncipe, um chefe de coletividade, um chef de família e seus equivalentes femininos não são enterrados da mesma forma em sociedades tradicionais africanas.

> Les ancêtres sont comme la porte d´une Maison, ils regardent l´extérieur et l´intérieur... Ils peuvent agir pour conjurer les périls, veiller sur le bonheur de leur famille et son bien-être matériel. Aussi le culte qu´on leur rend vise-t-il à se les concilier, à les avoir pour alliés et à obtenir leur bienveillance. Par crainte de leurs reproches ou de leur colère, on les prie de se montrer indulgents, on les invoque et on leur offre des sacrifices lors des naissances, des récoltes, des nouveaux établissements, etc... (RIVIÈRE, 1981, p. 52).

Outro conceito que utilizaremos ao longo do trabalho é o de "intervenção". A morte é um perigo também; um perigo que nos cerca quando não observamos as regras

indispensáveis para o exercício dos rituais de preparo do corpo, de rezas e de enterro. O ente querido está presente o tempo todo e nos vigia no cumprimento das diferentes etapas. Existem pessoas qualificadas pelas quais passa o falecido para um exercício correto das tarefas. Quando algum membro da família biológica do defunto altera a ordem dos gestos rituais, existe um mestre no assunto quem o guia e corrige. Daí, a intervenção, para o benefício do ator. Em outras palavras, estamos tratando a questão da ordem, fundamental na execução dos ritos funerários entre os fon (Sogbossi, 2015, p. 227)

OBJETIVOS

Com as ferramentas disponíveis, adentrar ao ramo da etnografia e trazer a compreensão de qual é a base central e as diferenças entre os diversos tipos de rituais funerais dentro do próprio Benin, que é um país multiétnico, e de como isso influi em relação ao Brasil, que possui suas próprias características, assim como lá. A morte constitui um assunto de difícil diálogo em algumas sociedades e civilizações. Abordar a temática sobre pontos de vista que englobam populações e segmentos religiosos que a tratam com tamanha diferença da ótica ocidental é um grande desafio. Portanto, entender e respeitar a forma que outras culturas tratam determinadas questões que contrastam com a forma ocidental de ver é uma das reflexões pretendidas com o resultado dessa pesquisa.

Uma das grandes questões aplicadas foi a relação familiar, que está em paralelo com toda a temática em si. Este assunto dialoga de forma intrínseca com os rituais, tornando assim um dos pontos observáveis. Logo, trazer à tona a forma com que a estrutura familiar africana lida com este assunto, que difere-se das formas ocidentais, também pode ser agregada aos nossos objetivos. Rituais são rondados de simbolismos e mitos. Histórias e práticas transmitidas de geração em geração e mantidas ao longo do tempo. Os detalhes e a forma que refletimos sobre cada um deles como observadores é de extrema importância para o trabalho, pois sem eles não seria possível lidar de forma satisfatória com o todo. Portanto, as particularidades que envolvem cada ritual e a atenção voltada a cada um deles, acrescentam-se aos propósitos de nosso trabalho.

METODOLOGIA E OPERACIONALIZAÇÃO DOS DADOS:

O programa do projeto passou por diversas mudanças estruturais. E o que levou a isso foi a percepção de que cada material que dispúnhamos necessitava de uma abordagem diferenciada para si. Nas primeiras reuniões, o material documental que envolvia fotografias e vídeos nos foi apresentado. Trata-se de uma filmografia muito

vasta, resultado de muitos anos de visitas ao Benin e a alguns estados brasileiros, com a intenção direcionada a coleta de instrumentos que pudessem contribuir com a temática da pesquisa ou com a realidade cultural que ronda o tema. Logo após a apresentação, foi delegado o dever de assistir a todo o material e descrever o conteúdo de cada vídeo e/ou bloco de fotografias contido dentro dos CDs. As várias mídias contendo gravações, por vezes, estavam pré-descritas com alguma informação aleatória ou incompreensível. Surgiu daí, a necessidade de visualizarmos todo o material ali presente e relacionarmos de uma forma coerente e inteligível. Então, usamos os seguintes critérios: tempo de duração do vídeo, data e local, que eram escritas em pequenas folhas de papel e anexadas aos CDs. Quanto às fotos, que aparecem em menor quantidade, foi realizado processo semelhante: visualizamos a todas e separamos com os mesmos critérios. Isso serviu como critério de seleção para visualizarmos e retermos o que melhor dialogava com o objetivo da nossa pesquisa: os rituais funerários. Terminada a catalogação escrita do material de que dispúnhamos, sentimos a necessidade de armazenar o conteúdo em um dispositivo de fácil acesso e que apresentasse uma forma de mobilidade mais acessível. Então iniciamos um processo de transposição do material descrito nos CDs para um HD externo, destinado exclusivamente para a pesquisa. Nele, colocamos as fotos, entrevistas, cerimonias, e tudo o que diz respeito à temática abordada, de uma forma mais organizada e de fácil locomoção. A separação do conteúdo obedeceu a uma classificação que, em primeiro lugar, descreve a localização do ocorrido e, em segundo, a data.

Conseguimos fazer um paralelo entre o conteúdo teórico e as novas imagens. Grande parte do que tratavam as fotos e gravações ilustravam o que havia sido lido e debatido anteriormente, como por exemplo, como eram as entidades eguns e desde a preparação, os simbolismos, as danças, músicas e roupas que eram utilizadas em rituais destinados aos mortos. Durante o período de catalogação e transcrição, foram incluídos no processo alguns artigos científicos, textos de auxilio que tratavam da questão da morte e abrangiam a temática ritualística. Eles são: "Death-x-pulse": A Hermeneutics for Near-Death-Experiences" (Jens Schlieter); Through a Glass Darkly: Images of the Dead in Dreams Omega (Deidre Barret); Paying for the Dead: On the Politics of Death in Independent Timor-Leste (Judith Bovensiepen). Os textos escritos em inglês, tratam da morte e suas experimentações usando como referencial diferenciadas culturas e regiões. Não possuem relação inteiramente ligada ao tema, por não envolver os dois países chave de nosso trabalho, mas servem como uma informação complementar a respeito do que é abordado em nosso projeto. Pois, trata-se de uma temática ampla, que pode ser discutida em diversos pontos de vista e toda e qualquer informação relevante que aborde a questão, pode ser agregada ao nosso material de apoio. Com o propósito de otimizar a

relação de contato com o material exposto a nós, participantes e estudantes da pesquisa, foram realizadas traduções orais de algumas entrevistas pelo professor responsável pelo trabalho, da língua fon, fortemente disseminada na África ocidental e essencialmente no Benin e da língua francesa, para o português. Passada a fase de transição de dados para um dispositivo de fácil locomoção e de descrição das informações contidas nas mídias, inserimos em nossa programação os artigos e auxílios teóricos. Dentre eles estão as seguintes obras, discutidas exatamente nessa ordem: Leonora Lacerda: *Rituais do bem morrer*, que traz uma explanação a respeito dos ditos rituais realizados no Brasil na cidade de Cachoeira na Bahia. Além disso, há uma inserção na temática do sincretismo religioso, o qual africanos trazidos para o Brasil sofreram no período colonial e escravista, ao serem submetidos a cultos religiosos que não condiziam com suas crenças originais; Reginaldo Prandi: *Conceitos de vida e morte no ritual do axexê*, que traz uma aclaração direcionada à pratica do axexê, a relação do mesmo com o candomblé brasileiro. O artigo também trata com detalhes das questões práticas que rondam a realização do ritual, como vestimentas e comportamentos durante a cerimônia; Roberto Motta: *Tempo e Milênio nas religiões afro brasileiras*. Roberto Motta nos traz nesse trabalho uma distinção detalhada sobre as religiões afro-brasileiras. Como cada uma lida com questões relacionadas à morte, sincretismo, politeísmo, permissividade, dentre outros. Luís Claudio Bandeira: *A morte e o culto aos ancestrais nas religiões afro-brasileiras*: um artigo intimamente ligado ao tema da nossa pesquisa, que, em seu decorrer, trata da morte como tabu em diversas sociedades e, em contrapartida, como é celebrada e respeitada em outras. Além disso, assim como Reginaldo Prandi, ele fala do ritual de axexê, e como este rito fúnebre é realizado. Outra observação interessante, é a justificativa do mito ao redor das práticas. Como o mesmo é tratado em determinadas culturas realizadoras do ritual; Gilberto Figueiredo Martins: *Os convivas da morte no banquete das almas: a presença de eguns em um conto de João Antônio*. Trata-se de um estudo de literatura que gira em torno do conto anteriormente citado. Os eguns são espíritos de mortos que receberam destaque durante sua vida, que são invocados em cerimônias de culto e homenagem a antepassados. Redigimos textos propriamente descritivos, que detalhassem cada pasta ligada ao tema da pesquisa, e relatasse o que ocorria em cada uma delas. Um exemplo é esta passagem, que trata do ritual destinado a Phillipe Sodokpa, tio do pesquisador. Cabe lembrar aqui que devido às normas de envio do artigo, e pela impossibilidade de desenvolver na sua extensão o tema, a parte brasileira, isto é, a parte que versa sobre candomblé da Bahia, será tratada em ensaio posterior, ficando só umas considerações superficiais sobre essa parte. Retomando, então, os rituais de despedida de Philippe, vamos descrever os primeiros momentos desse rito.

O corpo foi transferido da cidade de Lokossa, residência anterior do defunto, situada a uns 50 km de Abomey. A chegada foi à tarde, em torno das 14 horas do dia 8 de dezembro de 2016. A sala reservada para a exposição do corpo, encontra-se a uns

25 metros frente à entrada da casa familiar. O Philippe Sodokpa teve três matrimônios diferentes e oito filhos. A exposição do corpo obedece a algumas regras especificas: o caixão é colocado acima de uma mesa decorada, sendo que a cabeça do falecido localiza-se ao norte da sala. A viúva, que é a mulher do último casamento, acompanhou o corpo colocado num carro funerário.

Fotografia 1

Logo, segue um ritual de lamentação, por parte dos descendentes que juram que nunca pensaram em matar o seu pai, e que não são responsáveis pela tragédia. Como a morte não é natural, e como algumas pessoas são suspeitas de serem os autores da morte, como a própria esposa (ou as esposas) e os filhos, há de se passar por esse ritual de juramento de não autoria do falecimento. Os filhos se agitam, fingindo um choro coletivo com lamentações, e com a mão na cabeça, gritando: "Não fui eu o autor da morte do meu pai, não fui eu que assassinei o meu pai... Que desastre é esse!" Depois, segue outro ritual, o de purificação consistente em afastar tudo o que ameaça a segurança e a saúde da família junto com seu ente querido. O dito ritual, na soleira do quarto mortuário, é feito da maneira seguinte: um buraco é cavado, uma cuia com ervas maceradas e água (amassim), o obi (noz de cola) é dividido, o orogbo (cola branca) também é cortado em pedacinhos. É feita uma breve consulta ao sistema adivinhatório a partir destes últimos dois ingredientes. Após consentimento dos ancestrais é que o ritual prossegue. Logo a seguir, são derramadas em três lugares diferentes no chão, água; cachaça (sendo essa a bebida alcoólica preferida); as vezes vinho, cerveja e refrigerante. Uma galinha é sacrificada e o sangue derramado no buraco, junto com outros objetos.

Fotografia 2

Fotografia 3

Outro momento importante da cerimônia é o tambor funerário chamado Zenli. A família extensa é assistida por visitantes, isto é, pessoas familiarizadas com a pessoa falecida, para prestarem homenagens. Os envolvidos estão dispostos em forma circular, debaixo de tendas, e em destaque nesse círculo estão os músicos contratados: os tocadores de tambor, de sinos, chocalhos, apitos e o cantor. Logo são iniciados os toques. Os herdeiros se dispõem em fila indiana: os homens com pano amarrado na cintura, deixando o tronco a mostra; As mulheres com pano amarrado até a altura dos seios. Os mesmos, sentam-se em uma esteira com os pés estendidos. (...).

Fotografia 4

Fotografia 5

O ZENLI E A LAVAGEM DO CORPO:

Uma das grandes questões aplicadas em nossa pesquisa foi a relação familiar, que está em paralelo com toda a temática em si. Este assunto dialoga de forma intrínseca com os rituais, tornando assim um dos pontos observáveis. Logo, trazer a tona a forma com que a estrutura familiar africana lida com este assunto, que difere-se das formas ocidentais, também pode ser agregada aos nossos objetivos. Rituais são rondados de simbolismos e mitos. Histórias e práticas transmitidas de geração em geração e mantidas ao longo do tempo. Os detalhes e a forma que refletimos sobre cada um deles como observadores é de extrema importância para o projeto, pois sem eles não seria possível lidar de forma satisfatória com o todo. Portanto, as particularidades que envolvem cada ritual e a atenção voltada a cada um deles, acrescentam-se aos propósitos de nosso trabalho.

Não pode faltar o tambor funerário chamado de Zenli entre os fon do Benin. Neste segundo momento do ritual do Zenli, se retiram alguns mestres de cerimônias que vão organizar todo o processo de entrega dos presentes ao defunto. Para fazer realidade esse fato, urge preparar a efetivação desse ritual que começa com o presente do amigo, e termina na lavagem do corpo, passando com o toque de tambor propriamente dito.

O defunto costuma indicar, em vida, um(a) ou dois (duas) amigos (as) para prestigiá-lo no momento da despedida. Se não acontecer, o sistema de adivinhação denominado Fa é que o (s)/a(s) indica. Na foto 6 se preparam os amigos com os seus respectivos presentes. No caso, Philippe Sodokpa designou dois filhos e o amigo de um deles; no total três. Estes carregam os presentes, consistente em objetos como bebidas, panos, e outros tipos de tecidos. É o ritual do *dogo* isto é, "colocar as fraldas". O defunto é auxiliado como uma criança é auxiliada, como uma pessoa que não pode fazer nada, que não sabe nada, é auxiliada. Efetivamente, o morto não tem mais consciência do que acontece neste mundo. Já viajou temporariamente para o outro mundo. O presente é amarrado dentre de uma palha, ou outro vegetal, com as duas extremidades de uma esteira de palha, também amarradas. Conta-se que nos velhos tempos, o amigo era escolhido fora da família para evitar privilégios e despertar inveja ou ciúme.

Fotografia 6

A lavagem do corpo segue o toque do tambor ou, pelo menos, o interrompe. Os descendentes são convidados a "lavar", cada um, o corpo do seu pai. Sempre começando pelos primogênitos (homem e mulher); depois, se passa aos demais, por ordem de nascimento ou senioridade. Todos os 8 filhos do Philippe passam e são monitorados por um perito nesses assuntos, como mostra muito bem uma das fotos.

Fotografia 7

Fotografia 8

Fotografia 9

Ainda há outras atividades de interesse nessa ocasião que não cabe aqui relatar, já que o espaço concedido para esta publicação é reduzido. Ainda há aspectos como o enterro das unhas e do cabelo, feito no maior segredo e restrito aos descendentes. Tem também o ritual da despedida definitiva dos vivos com a consequente destruição dos pertences do defunto como roupas, utensílios, jóias e outros objetos de uso pessoal. A destruição operatória tem por objetivo o de "redobrar simbolicamente o efeito do morto, de confirmar a separação para com o mundo dos vivos, e assim de conjurar toda contaminação ou intrusão". (Thomas, 1982, p.16).

Nos grupos estudados, percebe-se que a morte é concebida como uma passagem, um acontecimento que exige cumprimentos de ritos complexos e o enterro é entendido como uma série de regras a serem cumpridas para que o morto cumpra o seu papel de proteger os vivos. Do contrário, não satisfeito, ele se constitui uma ameaça para ela, podendo levar outras almas com ele. Aí, percebe-se o dualismo bem e mal não faz parte das religiões africanas tradicionais.

Entretanto, o ponto marcante de interface, analisado nesta pesquisa, é a importância atribuída ao "privilégio da ancestralidade" e à operalização da variação diastrástica entre os mortos. Por conseguinte, as honrarias fúnebres são direcionadas segundo a importância social do falecido.

ALGUMAS CONCLUSÕES PRELIMINARES:

Recebida com contentamento e celebração entre uns e com medo e tristeza entre outros, a morte é um dos assuntos centrais de nosso trabalho. O pós morte. A forma com que civilizações, mais especificamente africanas em contraste com as brasileiras, lidam com esse tema. Qual é o desenrolar dos ritos e práticas e como a morte é encarada. Trata-se de uma questão riquíssima em conteúdo e cultura, que faz parte do dia a dia de milhares de pessoas. E a forma com que as pessoas se portam diante disso é objeto de estudo para nós. Nesse contexto comparativo entre os dois países, e até mesmo, dentro de seu próprio modo de realizar, as singularidades expressas, nos levam a uma compreensão e conhecimento de que um mesmo assunto possui múltiplas capacidades de comunicar-se e trazer para nós valiosíssimas oportunidades de entrar em contato com novas possibilidades de enxergar um único tema.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUESSY, Honorat. Legba e a dinâmica do panteão Vodun no Daomb. Centre Nacional de la Recherche Scientifique, de Paris. In. *AFRO-ASIA*. Publicação semestral do Centro de Estudos

Afro- Orientais da UFB. CEAO / UFBa. 1970. Disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n10_11_p25.pdf Acesso em 07/07/2016.

ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*: *da Idade Média aos nossos*. Trad. Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro. 2003. p. 84.

ARSENAULT, Daniel. Présentation. Rites et pouvoirs. Perspectives anthropologiques et archéologiques. *Anthropologiques et Societés,* Montréal, v. 23, n.1, p. 5-20. 1999. Disponível em: http://www.erudit.org/revue/as/1999/v23/n1/015575ar.pdf Acesso em: 8/11/2016.

BANDEIRA, Luís Claúdio. A morte e o culto aos ancestrais nas religiões afro-brasileiras. *Último Andar*. v. 19, p. 33-39, set. 2010. ISSN. 1980.8305. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/13304. Acesso em 10.11.2016

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In. STREIFF- FENART. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora UNESP. 1997.

BASTIDE, Roger. *O candomblê da Bahia: rito nagô*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz; revisão técnica de Reginaldo Prandi, São Paulo: Companhia das Letras. 2001.

CARNEIRO, Edison. *Religiões negras: nota de etnografia religiosa; Negros bantos: notas de etnografia religiosa e folclore*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasília, Brasília: 1981. p. 239.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Língua e nação do candomblé. *Revista África*, São Paulo: CEA-USP, n.4. p.57-77. 1981.

CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS (CEAO). Pesquisa sobre os candomblés de Salvador, dirigida por Vivaldo da Costa Lima (113 fichas). CEAO, Universidade Federal da Bahia. 1960-1969.

CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2010. p. 316.

COSTA, Valdeli Carvalho da. Alguns marcos na evolução histórica e situação atual de Exu na Umbanda do Rio de Janeiro. In. *Revista Afro-Ásia*. N. 13. Salvador. CESAO / FFCH / UFBa. p. 87-105. Disponível em: https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20812. Acesso em 08.09.2116.

LIMA, Vivaldo da Costa. O Conceito da "Nação" nos Candomblés da Bahia. In *CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS* (CEAO), Universidade Federal da Bahia. 2017. Disponível em: https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20774. Acesso em 15.07.2017.

MARANHÃO, José Luiz de Souza IN: SANTOS, Rodrigo Oliveira dos. Nas religiões e educação para a morte na contemporaneidade: Diálogos e interseções In CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADE EST, 1., 2012, São Leopoldo. *Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST*. v.1, p. 197-207. 2012. Disponível em: http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/viewFile/146/16. Acesso em 15.12.2016.

NOGUEIRA, Léo Carrer; OLIVEIRA, Wellington Cardoso de. *A construção do mito diabólico do Exu*. 2006. Artigo de conclusão de curso. Curso Formação Docente em História e Cultura Africanas e Afro-Americanas, Unidade Universitária de Ciências Sócio- econômicas e Humanas. UEG. Anápolis, 2006. Disponível em https://pt.scribd.com/document/54404700/A-construcao-do-mito-diabolico-de-Exu. Acesso em 10.09.2016.

OLIVEIRA, Marília Flores Seixas; OLIVEIRA, Orlando J.R. Influências de Origem Africana na Percepção do Corpo e da Saúde e sua Relação com a Natureza. *XI CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIENCIAS SOCIAS. DIVERSIDADES E (DES) IGUALDADES*. Salvador. 2011.

Disponível em https://pt.scribd.com/document/294261957/Influencias-Africanas-na-Percepcao-do-Corpo-e-da-Saude. Acesso em 15.10.2016.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, 2006. p. 250-253. Disponível em: file:///C:/Users/ADA/Downloads/50112-61945-1-SM.pdf. Acesso em 10.04.2017.

PIERUCCI, Antônio Flávio. As Religiões no Brasil. In NOGUEIRA, Léo Carrer; OLIVEIRA, Wellington Cardoso de. *A construção do mito diabólico do Exu*. Artigo de conclusão de curso. Curso Formação Docente em História e Cultura Africanas e Afro-Americanas, Unidade Universitária de Ciências Sócio-Econômicas e Humanas. UEG. Anápolis, 2006. Disponível em em https://pt.scribd.com/document/54404700/A-construcao-do-mito-diabolico-de-Exu. Acesso em 10.09.2016.

PRANDI, Reginaldo. Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: Tradição e tendências recentes dos rituais funerários no candomblé. In. *Faraimárá - o caçador traz alegria*. (Orgs.) Cléo Martins e Raul Lofy. Rio de Janeiro: Palles, 2000. p.174-184.

REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, v.8, n. 16, mar./ agos. 1988. Disponível em: http://docslide.com.br/documents/magia-jeje-na-bahia-a-invasao-do-calundo-do-pasto-de-cachoeira-1785.html. Acesso em 10.09.2016.

RIVIÈRE, Claude *Anthropologie religieuse des Evé du Togo*. Lomé? Les Nouvelles èditions Africaines, 1981.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

ROUGET, Gilbert. Brûler, casser, détruire, se réjouir. Contribution à l'étude du vocabulaire des funérailles chez les Goun (Bénin). *Revue Span*.v.13, p.4-41, 1994. Disponível em: https://span.revues.org/1354. Acesso em 16.07.2016.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nâgos e a Morte*. 13. ed. Trad. UFBA, 2008.

_____. (org). Normas Ancestrais e o Terreiro. IN OLIVEIRA, SANTOS, Rodrigo Oliveira dos. Nas religiões e educação para a morte na contemporaneidade: Diálogos e interseções In CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADE EST, 1., 2012, São Leopoldo. *Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST*. v.1, p. 197-207. 2012. Disponível em: http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/viewFile/146/16. Acesso em 15.07.2016.

SAVARY, Claude. La pensée symbolique des Fõ du Dahomey. *Thèse (Doctorat). 1976*. Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel. Génève, 1976. 400 p. Disponível em: https://doc.rero.ch/record/4344/files/2_these_SavaryC.pdf. Acesso em 15.07.2016.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. Ceremonias fúnebres y drama social em uma família beninense: Un estudio antropológico In: BONDAR, César Iván. Muerte et Sociedad – Pespectivas Interculturales, compilado del Simposio en el *II Congresso Ciencias, Tecnologias Y Culturas*, Pousadas: EdUNaM - Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Misiones, 2015. pp.217-241.

_____. *Criando e processando dados sobre a morte em perspectiva comparada: Brasil - Benim*. Plano de trabalho para Projeto de Iniciação Científica (PIBIC 2016- 2017). Edital 02.2016. Universidade Federal de Sergipe. 2016

_____. Morte e Parentesco na Bahia em Perspectiva Comparada: O Bogum e o Axé Opô Afonja. *35º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS,* Caxambu, 2011, p. 1-33. Disponível em: https://

pt.scribd.com/document/234482255/SOGBOSSI-Hippolyte-Morte-e-Parentesco-Em-Perspectiva-Comparada-Na-Bahia Acesso em 15.08.2016

_____. *Contribuição ao Estudo da Cosmologia e do Ritual entre os Jêjes no Brasil*: Bahia e Maranhão. 2004. Tese (Doutorado). Programa de Pós - graduação em Antropologia Social do Museu da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: https://pt.scribd.com/doc/108805105/Hippolyte-Brice-Sogbossi-Contribuicao-ao-estudo-da-cosmologia-e-do-ritual-entre-os-Jeje-no-Brasil-Bahia-e-Maranhao. Acesso em 06.07.2016.

_____. *Mina-jeje em São Luis do Maranhão, Brasil*: contribuição ao estudo de uma tradição daomeana. Dissertação (Mestrado). UFRJ. Rio de Janeiro, 1999. Disponível em:

VERGER, Pierre Fatumbi. Raisons de la survie des religions africaines au Brésil. Colloque des Religions africaines comme source de valeur de civilisation, Cotonou, 1970 In: Présence Africaine, Paris, 1972. Disponível em: http://www.pierreverger.org/en/pierre-fatumbi-verger-en/texts-and-interviews-online/research-on-verger/pierre-fatumbi-verger-e-sua-obra-homenagemen/bibliografia-de-pierre-fatumbi-vergeren.html Acesso em 15.10.2016.

THOMAS, Louis Vincent Rites de Mort. Pour la paix des vivants. Paris: Fayard, 1985.

_____, _____ La mort africaine. Idéologie funéraire em Afrique Noire. Paris, Payot, 1982.

_____, _____ Anthropologie de la mort. Paris, Payot, 1980.

THOMAS, Louis Vincent & René Luneau (eds.) La mort dans la vie africaine Paris, Karthala, 1972.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 076. Ethical and methodological challenges of anthropology in vulnerability and risk contexts

"ÉTICA TAMBÉM É MÉTODO": UMA ANÁLISE DOS DESAFIOS ÉTICOS E METODOLÓGICOS DO FAZER ETNOGRÁFICO EM COMITÊS DE ÉTICA EM PESQUISA (CEP) E A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO ANTROPOLÓGICO

Hully Guedes Falcão[1]
PPGA/UFF

Resumo

Este trabalho tem como objetivo analisar as variadas formas utilizadas na construção de uma pesquisa etnográfica em dois Comitês de Ética em Pesquisa (CEP) e as questões éticas dela suscitadas. Para pautar esta discussão, partirei de duas situações relacionadas à governança ética da prática de pesquisa. A primeira situação se refere à abertura de um Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) em ciências humanas e sociais na Universidade Federal Fluminense (Niterói-RJ), processo este que envolve a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), instância ligada ao Ministério da Saúde, responsável por referendar e fiscalizar os CEP, e também a avaliação ética da pesquisa no Brasil. A segunda diz respeito aos rituais de avaliação ética de projetos de pesquisa num Comitê de Ética em Pesquisa já constituído em outra universidade do mesmo estado. Neste caso, ao mesmo tempo em que se intenta traçar a rede formada pelos atores envolvidos na avaliação ética, e também científica, da prática da pesquisa, o trabalho também busca analisar as estratégias e desafios éticos implicados neste fazer etnográfico. As lógicas elucidadas nestes processos, tais como: tutela, burocracia, controle e poder, do mesmo modo, se mostram importantes para empreender a discussão teórico-metodológica aqui proposta. Neste sentido, de uma maneira mais ampla, este trabalho busca compreender as diferentes formas da construção do conhecimento antropológico com base nesses desafios éticos e metodológicos

Palavras-chave: Ética; Pesquisa; Método; Burocracia.

[1] Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) e pesquisadora associada do Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisa (NUFEP/UFF) e do Instituto Nacional de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT/INEAC/UFF). Pesquisadora associada do Núcleo de Estudos Estratégicos de Circulação e Políticas Científicas (NEECPC/CITE-LAB/UFF)
Contato: hullyfalcao@gmail.com.

"ETHICS IS ALSO A METHOD": AN ANALYSIS OF THE ETHICAL AND METHODOLOGICAL CHALLENGES OF ETHNOGRAPHIC RESEARCH IN RESEARCH ETHICS COMMITTEES (CEP) AND THE CONSTRUCTION OF ANTHROPOLOGICAL KNOWLEDGE

Abstract

This work aims to analyze the various forms used in the construction of an ethnographic research in two Committees of Ethics in Research (CEP) and the ethical issues raised. To guide this discussion, I will start from two situations related to the ethical governance of research practice. The first situation refers to the opening of a Research Ethics Committee (CEP) in human and social sciences at the Fluminense Federal University (Niterói-RJ), which involves the National Commission for Research Ethics (CONEP), a body linked to the Ministry of Health, responsible for the referendum and inspection of CEPs, as well as the ethical evaluation of research in Brazil. The second concerns the ethical evaluation rites of research projects in a Research Ethics Committee already constituted in another university of the same state. In this case, while trying to trace the network formed by the actors involved in the ethical, as well as scientific, evaluation of the practice of research, the work also seeks to analyze the strategies and ethical challenges implied in this ethnographic making. The logics elucidated in these processes, such as: tutelage, bureaucracy, control and power, are likewise important to undertake the theoretical-methodological discussion proposed here. In this sense, in a broader way, this work seeks to understand the conflicts engendered in the ethical regulation of research in Brazil, especially in the human and social sciences.

Keywords: Ethic; Research; Method; Bureaucracy.

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem o objetivo de analisar sobre as variadas formas utilizadas na construção de uma pesquisa etnográfica em dois Comitês de Ética em Pesquisa (CEP) e as questões éticas dela suscitadas. Antes de descrever e analisar as controvérsias éticas e metodológicas acerca do fazer etnográfico em espaços regidos pelo princípio do sigilo e confidencialidade, é importante explicitar quais questões se evidenciam a partir deste empreendimento. Uma delas, por exemplo, diz respeito à burocracia, e, por conseguinte, às características próprias de como ela se desenrolou nas instituições estatais, como a suspeição e o sigilo.

Neste sentido, busco também entender como se burocratiza e se organiza o controle da ética na prática da pesquisa, a partir das disputas epistemológicas, críticas, justificações e moralidades que estão sendo colocadas em jogo pelos diferentes atores envolvidos nessa controvérsia científica.

Analisar uma *controvérsia* sob a perspectiva da *arena pública* é interessante, uma vez que este conceito nos permite alternar entre a esfera micro e macro na qual os conflitos e as disputas tornam-se evidentes. Do mesmo modo possibilita compreender as práticas e as falas dos atores envolvidos, as formas que dão sentido às suas ações e aos modos

de engajar-se no mundo (THÉVENOT, 2016; FREIRE e REIS, 2003). Latour (2016) discorre sobre os novos rumos dos objetos da antropologia, mostrando a partir do caso do Climategate que estes novos objetos são complexos, pois diferentes "cosmogramas" são colocados à prova em situações que envolvem distintos atores, tais como cientistas, políticos, estado e etc. Um dos principais aspectos da controvérsia é justamente a disputa dessas diferentes visões junto com o acionamento e remodelação de acordo com um novo acontecimento. Assim, "cada um dos protagonistas colocará a ênfase em uma disciplina que lhe pareça mais confiável em um tipo de dados mais ou menos convincentes, mas também em um procedimento de validação, na confiança que inspira um tipo particular de especialistas" (2016, p.117).

Neste caso, tento lançar luz aos significados normativos que estão sendo acionados e colocados em prática na disputa pela legítima avaliação ética da pesquisa (CEFAÏ, 2002; FREIRE E REIS, 2003). Vale salientar que a percepção do que é legítimo varia de acordo com a formação, a prática de pesquisa e o papel ocupado pelos atores. Como nessa arena há também a conformação de grupos que demandam *reconhecimento* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2012; HONNETH, 2003) epistemológico de um saber-fazer científico próprio das ciências humanas e sociais, mais precisamente o método qualitativo, este trabalho também tem o objetivo de analisar as ações coletivas que são engendradas nessa controvérsia. Parte-se da ideia de ação coletiva como maneiras que os atores "individualmente, ou em grupo, mobilizam dispositivos discursivos, jurídicos e simbólicos para fazer valer suas demandas, diante dos interlocutores" (MOTA, 2009: 20).

Arena pública pode assumir dois significados, um como o espaço de combate e o outro "como lugar de encenação de performances diante de um público" (CRUZ e FREIRE, 2003: 88). Escolho trabalhar com o conceito de arena pública ao invés de espaço público, pois este pode assumir características estáticas, enquanto o outro é mais dinâmico e considera essa dimensão dramatúrgica da vida cotidiana (CEFAÏ, 2002; FREIRE E REIS, 2003; MOTA, 2009), e justamente devido a esse aspecto teatral e dramatúrgico que se assume o adjetivo público. Neste sentido, começo este trabalho descrevendo uma situação, onde os atores interagem e colocam à prova (THÉVENOT, 2016) suas justificações frente aos outros, este método pode evidenciar os regimes e mundos que estão em jogo na controvérsia da regulação ética na arena pública científica. Faço uso assim de perspectivas analíticas e metodológicas que se imbricam e convergem para análise dos atores em prática, prestando atenção ao que dizem e ao que fazem, quando possível, em situação (VAN VELSEN, 2003; GLUCKMAN, 2003; GEERTZ, 1989; CEFAÏ, 2002).

A antropologia de Geertz (1989) intenta compreender as teias de significados nas quais os atores estão envolvidos, teias estas que eles mesmos ajudaram a construir,

o método utilizado por ele pode ser definido da seguinte forma: o antropólogo tem o objetivo de entender os "porquês" por meio da descrição do "como", isto é, as maneiras ou percursos pelos quais chegaram em determinada ação final. Segundo este autor, a descrição etnográfica possui quatro características: "ela é interpretativa", interpreta o discurso e tenta "salvar o dito" da possibilidade de desaparecimento e "fixá-lo em formas pesquisáveis" (1989, p.31), e por último, esta descrição ela é densa e microscópica, uma vez que objetiva tomar nota do que é visto e dito in loco. Isto, vale a pena ressaltar, só é possível devido ao caráter público que a cultura assume. Nas palavras de Geertz (1989)

> A cultura é pública porque o significado o é. Você não pode piscar (ou caricaturar a piscadela) sem saber o que é considerado uma piscadela ou como contrair, fisicamente, suas pálpebras, e você não pode fazer uma incursão aos carneiros (ou imitá-la) sem saber o que é roubar um carneiro e como fazê-lo na prática (1989, p.22).

A cultura é constituída por estruturas de significado socialmente estabelecidas, ela é um contexto, no qual os "acontecimentos, instituições, processos e comportamentos" se apresentam publicamente, e por isso, podem ser descritos de maneira densa. Desse modo, ao anotar o discurso, o transformamos em um relato e que pode ser consultado, o antropólogo centra-se no que foi dito, "o significado do acontecimento de falar, não o acontecimento como acontecimento" (RICOEUR apud GEERTZ, 1989, p.29).

Já na análise situacional, que em certa medida se assemelha ao que Geertz (1989 e 2013) desenvolve e entende do conhecimento antropológico - o qual é construído a partir das interpretações que os "nativos" fazem de suas ações e práticas, com o objetivo de compreender o que "um povo faz aquilo que faz" (GEERTZ, 2013, p.10) -, busca analisar a partir de dada situação ou situações o que é dito, do que elaboram, o que fazem, utilizando-se de documentos e história, para entender por que e em quais circunstâncias históricas as categorias e conceitos emergiram. A análise situacional frequentemente relacionada à chamada Escola de Manchester buscava a partir da análise processual entender como a autoridade e as relações de poder tornavam-se evidentes em determinada situação social ou evento. A situação social, assim, constitui a matéria-prima do trabalho antropológico (GLUCKMAN, 2009). Neste caso, Van Velsen (2009) defende que o registro dessas situações e comportamentos devem ser transportados do caderno de campo para a descrição analítica, "não como ilustrações aptas das formulações abstratas do autor, mas como parte constituinte da análise" (VAN VELSEN, 2009, p. 454). Este autor considera esta maneira de apresentação dos dados, um método em que se assemelha ao que Geertz (1989) chama de descrição densa.

Como um dos objetivos da análise situacional é se debruçar sobre o conflito, este método também nos ajuda a buscar e descrever quais grupos estão envolvidos nessa controvérsia, quais os pontos de vista e perspectivas. Além disso, cede atenção especial à análise das normas a partir do comportamento e das práticas, informadas pelas diferentes

sensibilidades jurídicas que estão em jogo, assim como Geertz (2013) elaborou. Um dos pressupostos da análise situacional é a de que "as normas da sociedade não constituem um todo coerente e consistente. São, ao contrário, frequentemente vagas e discrepantes (...)" (VAN VELSEN, 2009, p.464). Segundo Van Velsen (2009) as normas quando em conflito ou em controvérsia podem ser expostas num evento, neste sentido, para sua análise "deve-se documentar o máximo que for possível sobre o contexto geral – os casos devem ser apresentados situacionalmente – e os atores devem ser especificados" (2009, p. 465).

Ao atrelar essa esse tipo de análise ao arcabouço teórico-metodológico da sociologia pragmática (THÉVENOT, 2016; CEFAÏ, 2002; MOTA, 2009), na descrição dessa arena pública, deve se levar em conta quais ferramentas foram utilizadas para fazer valer as demandas dos atores que estão integrando essa arena, considerando os dispostivos ou regimes acionados que, na situação de disputa em questão, são aceitos como legítimos. Neste caso, também é necessário dar atenção ao público e a plateia a quem se dirige a crítica ou a justificação, uma vez que é em consonância com esse público que os argumentos serão elaborados para assim poder conceder legitmidade ao que se demanda ou ao que se denuncia, através da "articulação concreta da ação com um esquema ético ou moral" (NARDACCHIONE, 2016, p.16).

Grande parte da herança da Sociologia Pragmática veio do interacionismo e da microssociologia, que teve como principal expoente Erving Goffman (1994), que compreendia o mundo a partir dos atores em ação, de sua apresentação, que para ser aceita, deve ser empreendida de acordo com a plateia e a situação, isto é, ser conveniente (THÉVENOT, 2016), por conseguinte, a unidade de análise são os ritos de interação social. Cabe salientar que a atuação do ator será de acordo com o outro, por isso considerá-se o micro, as relações diáticas. E é essa compreensão que conversa com a descrição da situação e faz com que essas diferentes perspectivas antropológicas dê subsídio à análise das disputas e das controvérsias. Além disso, como desenvolverei adiante, esta percepção é importante para entender a posição do pesquisador e em quais situações os dados foram construídos (FOOTE-WHYTE, 1990 e 2005; BERREMAN, 1990).

A PESQUISADORA ANTROPOLÓGA E A QUESTÃO ÉTICA DO FAZER ANTROPOLÓGICO

Como o tema de análise deste trabalho é a ética, além de refletir sobre o método, é importante publicizar as formas em que essa etnografia foi construída, afinal como um pesquisador da área de Psicologia afirmou, "ética também é método", nesta fala ele se referia à atenção dada aos procedimentos utilizados em uma pesquisa na avaliação de um

projeto por um Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), do qual ele faz parte. A reflexão que intento elaborar neste tópico versa sobre o que significava uma antropóloga fazer pesquisa com interlocutores ligados à arena pública científica, uma elite, os de cima, nas palavras de Nader (1972), com pesquisadores que integram diversos Institutos de Ensino Superior. Para tal, falarei em que consiste a construção do conhecimento antropológico, e em outro momento discorrerei sobre o percurso escolhido devido à configuração do campo e dos atores, bem como alguns dilemas éticos que estão relacionados à particularidade do fazer antropológico e à posição dos interlocutores desta pesquisa.

Vale salientar o que me levou a refletir sobre como constitui o trabalho antropológico foram as diferentes situações em que interagi com profissionais de outras áreas, muitas vezes era preciso explicar o objetivo da minha pesquisa e como construiria minhas análises, explicações que fazemos decorrente do nosso ofício, mas que neste campo assumia um sentido de suspeição, neste primeiro momento. Além disso, como há no senso comum, aqui entendido como um sistema cultural, "um corpo de crenças e juízos, com conexões vagas, porém mais fortes que uma simples relação de pensamentos (...)" (GEERTZ, 2013, p.16) que a antropologia se debruça apenas sobre grupos classificados como "vulneráveis", índios, pescadores, quilombolas e etc., um médico se perceber como um *participante de pesquisa* é um movimento que gera estranhamento de sua parte.

Durante minha participação na numa comissão de integridade científica de uma fundação de ensino e pesquisa do estado do Rio de Janeiro, tive a oportunidade de escrever em cooautoria com uma bioeticista e um médico oncologista. O artigo era sobre o nascimento da bioética principialista e os marcos regulatórios estabelecidos no Brasil, decidi então contribuir ao debate acerca das bases desta bioética e também no tocante à discussão em torno da recente Resolução CNS 510/2016 e as controvérsias presentes no debate, de maneira resumida. Como o texto possuía categorias nativas como *reconhecimento* e *luta,* tentei elaborar uma análise que desse conta desses sentimentos entendendo-os como demanda por reconhecimento, uma vez que os pesquisadores de ciências humanas e sociais denunciavam no processo de construção desta Resolução um "ato de desconsideração" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2012) em relação às suas epistemes. Ao ver essas categorias presentes no trabalho, o médico se assustou e falou que eram pesados para colocar num artigo, e que não era bem isso que estava em jogo. Falei então que as categorias utilizadas eram categorias nativas elaboradas pelos pesquisadores interlocutores e a desconsideração uma categoria de análise, Expliquei quem são os interlocutores desta pesquisa e enfatizei que ele também o é, no que prontamente ele responde: "mas eu não sou nativo, eu não sou índio!". Desse modo, se impôs a mim, a partir desta situação, a necessidade de entender como eles viam a pesquisa antropológica e também de que forma se constrói esse saber um tanto quanto incômodo.

Como a construção do conhecimento antropológico e de outras ciências sociais é dialógico, constituído pelos atos cognitivos do olhar, ouvir e escrever (OLIVEIRA, 1996a). Questões epistemológicas condicionam o trabalho empírico necessário para a construção da análise social, se o olhar e o ouvir possibilitam a percepção, é no escrever (ou textualização, Geertz (1999)) que se produz o discurso, o *encontro etnográfico*. Uma das experiências do pesquisador de campo é a domesticação do olhar, isto é, a familiarização com os instrumentos disponíveis na disciplina que vai guiá-lo para captar e apreender dado contexto social. Enquanto o olhar percebe a forma, o ouvir apreende os diferentes conteúdos, nota-se, portanto, que constituem faculdades complementares, sendo separadas apenas para fins de análise. O ouvir, assim como o olhar, é moldado pelos paradigmas da disciplina. Estas faculdades, segundo Oliveira (1996a), cumprem o papel de abafar os ruídos e enfatizar os sons importantes. O ouvir concede o elemento dialogal, pois a interlocução só é possível pela fala. Além do mais, é através da capacidade de olhar e ouvir que se apreende o excesso de significação, que escapam de serem apreendidos pelos métodos monológicos (OLIVEIRA, 1995 e 1996a). Portanto, estes dois atos cognitivos contribuem para a construção do método antropológico. Já o escrever é o ato responsável pela textualização, do bordejar, tendo o papel de, nas palavras de Oliveira (1996a)

> Trazer os fatos observados (vistos e ouvidos) para o plano do discurso, não deixam de ser muitos particulares e exercem, por sua vez, um papel definitivo tanto no processo de comunicação interpares (no seio da comunidade profissional), quanto no conhecimento propriamente dito (OLIVEIRA, 1996a, p. 24).

Escrever é o ato de interpretar o idioma da disciplina conectando-os aos dados etnográficos além de colocar em prática o pensamento, uma vez que o escrever está vinculado ao ato de pensar, desse modo, é este terceiro ato que conclui a construção do conhecimento.

É nesse ponto que entra a relação da ética com o saber antropológico, a qual interlocutores desta área acionam em diferentes situações. Segundo Oliveira (1996b, p.15), o saber e a ética, "são componentes indissociaveis", em suas palavras:

> Indissociabilidade esta que nao se dá apenas quando o conhecimento científico (ou episteme) é apropriado por uma sorte de sabedoria (ou phronesis) que submete o primeiro à inteligencia do segundo, ocasiao em que o se diferencia o sujeito cognoscente do sujeito moral, o cientista do sabio (OLIVEIRA, 1996b, p.15).

Uma comunidade de pesquisadores é o espaço constitutivo do conhecimento nas ciências de uma maneira geral, como uma "comunidade de comunicação", devido a isto o conhecimento e o método utilizado pelo cientista é permeado de pré-noções debatidas e legitimadas de antemão no interior dessas comunidades, concebidas como instâncias da

intersubjetidade. Há uma construção na prática científica que antecipa a própria análise, que são essas pré-noções, as categorias utilizadas para entender o que lhe é possível entender. Os métodos, por sua vez, discutidos nessa comunidade de pares criam um "campo intersubjetivo", e este carater intersubjetivo se impõe nas diferentes ciências, por conseguinte, o método autorizado, pode-se dizer assim, apreende apenas aquilo que é dado a apreender de determinada realidade pela via metódica- explicativa, característicos das ciências naturais segundo Oliveira (1995). Enquanto o que foge dessa apreensão, obtido através da pesquisa de campo, principalmente pela observação, é compreendida pelo modelo de interpretação-compreensão[2].

Esta interpretação-compreensão ocorre, como desenvolve Peirano (1995), a partir da comparação e do embate daquilo que o pesquisador leva a campo, as pré-noções, as teorias e pelo que é observado em campo, constituindo, deste modo, a *interlocução teórica*. É a partir desse movimento que o conhecimento antropológico é construído. Oliveira (1995) defende que toda ciência possui esse caráter intersubjetivo, que nada mais é do que um acordo epistêmico constituído por relações dialógicas no interior de uma comunidade de conhecimento, o que possibilita a análise da realidade segundo categorias já estabelecidas, mas, como pode ser observado, se debruçar sobre esse embate, o conflito entre duas teorias, é tarefa do antropólogo.

Graças a este espaço de diálogo que é construído pela intersubjetividade que a ciência é viabilizada. Como há um acordo em torno dessas normas, é através deste acordo que há a garantia da "obediência" a uma ordem ética. Entende-se, assim, um dos motivos de pesquisadores vinculados às ciencias humanas e sociais não aceitarem ou concordarem com a ordem da ética em pesquisa vigente no cenário de regulação brasileiro. Nas palavras de Oliveira (1996b),

> isso quer dizer que é no amplo espaço do diálogo inter-pares que tal acordo é possível e que, graças a ele, se viabiliza a ciência. E como todo acordo em torno de normas, tal como uma aceitação de regras de um jogo (...) o que garante sua obediência é uma postura de ordem ética. Por conseguinte, isso implica na necessidade de se acreditar – pelo menos no ponto de vista ético – que o acordo em torno de normas se dá, ainda que teoricamente, como produto de relações dialógicas inter-pares abertas ao universo de livre argumentação (OLIVEIRA, 1996b, p.17)

O que me leva a elaborar esta discussão é a própria característica do campo que tracei, no qual me deparei com diferentes modos de entender a realidade, as situações e

[2] Sobre o equívoco de opor objetividade e subjetividade, de acordo com Oliveira (1996ae1996b), o conhecimento científico pressupoe um acordo, uma ética, sem esse acordo intersubjetivo o conhecimento não seria possível. Este consenso sobre as regras de argumentação seria característica da objetividade, por isso, Oliveira (1995) coloca o conhecimento produzido pelo método interpretativo-compreensivo como tendo o mesmo status que o construído pelo método interpretativo-explicativo, referentes às ciências humanas e sociais.

a ética. Optei, neste primeiro momento, tomá-la como uma forma que é preenchida por conteúdos morais ou moralidades diferentes com referência a determinada cultura, neste caso, à tradição epistemológica.

A afirmação de que a antropologia é uma ciencia ética estaria localizada na ideia de uma ciencia dialógica, onde esse *encontro etnográfico*, essa *interlocução teórica*, só seria possível pelo acordo entre dois indivíduos dispostos ao diálogo,

> o próprio diálogo é uma modalidade de acordo: a aceitação de dialogar; assim nao se trata mais de uma postura monológica, uma mera relação entre pesquisador e informante, habitual nas etnografias tradicionais; mas entre interlocutores comprometidos na relação dialógica (OLIVEIRA, 1996b, p.21).

Sendo esse universo da pesquisa etnográfica pautado no diálogo, o outro imperativo dessa tarefa é tentar dirimir a desigualdade do pesquisador em relação ao pesquisado, quando, principalmente, este é associado a uma posição menos prestigiada em determinada hierarquia. Neste caso, são buscadas condições democráticas de conduta no fazer antropológico, somente assim há esse *encontro etnográfico*, e é importante salientar que parte-se do pressuposto de que a ética, segundo Oliveira (1996b), é um acordo entre normas e valores.

A ética é universalizável apenas para os membros de dada sociedade ou cultura, como no caso científico, se tomar que cada grupo disciplinar tem sua ética. Sendo diferentes as éticas que compõem as ciências humanas e sociais, ao buscarem reconhecimetno, acabam por se unir para se oporem a uma ética em pesquisa conformada pelas ciências naturais, em especial pela biomedicina. Segundo Oliveira (1996b) citando Apel, uma das consequências advindas da expansão da civilização técnico-científica foi que ela atravessou diferentes sociedades e culturas sem considerar as especificidades locais, isto é, as tradiçõs morais de cada grupo. De acordo com essa lógica, a responsabilidade solidária que se impõe à humanidade deveria seguir de uma validade intersubjetiva de normas "ou ao menos, do princípio fundamental de uma ética de responsabilidade", o acordo em torno de normas, ou ética, se coloca de maneira inevitável para possibilitar "a vigência de uma ética na era da ciência". Se é a ética da prática médica, a bioética principialista, que se impõe no sistema de regulação nacional, no qual as pesquisas *com* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004) seres humanos estão de certo modo submetidas, não há acordo entre as normas, neste caso da ética, que regula as demais. Extrapolando as demais éticas e espaços científicos.

Neste sentido, é interessante pensar que valores estão no interior desse pensamento da ética que se quer universalizar? Qual moral essa ética representa? A bioética principialista, por exemplo, foi formulada num contexto americano, ela é conformada culturalmente muito diversamente do contexto brasileiro. Nas suas bases estava presente

a ideia do indivíduo autônomo e liberal, onde contextualmente há o predomínio da responsabilização individual fincada na confiança, já aqui devido à tradição inquisitorial e cultura jurídica (KANT DE LIMA, 2012 e 2000; LIMA, 1999), a suspeição e o sigilo são imperativos. Suspeição no âmbito do fazer científico, principalmente das ciências que não reconhecem esse aparato burocrático da ética, como os seus pares, os praticantes das ciencias biomédicas. Já o sigilo, decorrente dessa tradição inquisitorial, possibilita que as tomadas de decisão e as regras administrativas sejam sigilosas, vide à indisponibilidade de atas de tomadas de decisão do órgão regulador da ética em pesquisa, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), uma vez que o pressuposto da transparência é imperativo de um Estado democrático.

O PERCURSO DO CAMPO

Geertz (1999), Foote-Whyte (1990 e 2005) e Berreman (1990) afirmam que é importante analisarmos a forma e em que circunstâncias a pesquisa foi realizada e os dados construídos, descrevendo, deste modo, o processo de investigação e interação. Além de deixar claro para o leitor as circunstâncias de pesquisa, esta análise é necessária para evidenciar o material que levou a construção do conhecimento antropológico, já que o material empírico é produto e insumo deste empreendimento. (VAN VELSEN, 2009).

Weber (1982) afirma que a realidade não pode ser entendida em sua totalidade, na verdade ela representa um produto de um recorte, da seleção de um conjunto específico de problemas. Esse recorte é realizado a partir das referências pessoais, de nossas trajetórias, de nossos afetos, escolhas teóricas e metodológicas**.** Isto é, questões que podem fugir do nosso controle nos influenciam na escolha de um objeto. Essas as escolhas e caminhos trilhados, dessa maneira, muitas vezes são colocados à nossa frente de maneira inesperada. Participei da organização da Jornada de Alunos do PPGA ocorrida em meados de outubro de 2015, e sugeri como tema da mesa de encerramento "Antropologia e ética". Nesta época a discussão em torno da construção da Resolução 510/2016 estava a todo vapor. O Grupo de Trabalho responsável pela sua elaboração, conformado e iniciado no início de 2013, criou diversos meios para a comunidade acadêmica das ciências humanas e sociais se manifestar a favor de uma avaliação pautada na resolução específica para esta área, além da consulta pública da minuta da resolução, etapa prevista para a sua aprovação, foram mobilizados abaixo-assinado, moções, cartas repúdio e etc, os quais recebia em meu email através da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), encaminhando por professores que integram o Fórum de Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas (FCHSSA) e pelo

Programa de Pós-Graduação em Antropologia do qual faço parte. Ciente disto propus a mesa, pois já nesse momento era uma discussão que me inquietava.

Na mesa estavam presentes a professora Claudia Fonseca, Eliane Cantarino e Luiz Fernando Dias Duarte. A primeira fez uma apresentação que explicava como a regulação da ética em pesquisa surgiu, como foi nos EUA a abertura dos comitês de ética, e etc. Já a professora Eliane Cantarino falou sobre as questões éticas suscitadas do ofício como antropóloga trabalhando com laudos territoriais e sobre as dificuldades na avaliação ética dos projetos tendo comunidades indígenas como participantes de pesquisa. E o professor Luiz Fernando narrou sua experiência como membro do Grupo de Trabalho no processo de construção da Resolução 510/2016, analisando os desafios e as estratégias utilizadas pelo GT. A riqueza das discussões empreendidas pelos participantes da mesa fez com a ideia de uma pesquisa que desse conto das diferentes narrativas e processos começasse a ser vislumbrada. Nesta mesa, nas palavras de Peirano (2014), meu "instinto etnográfico" foi acionado.

Comecei a idealizar esta pesquisa, e ver que seria possível fazê-la quando o professor que coordena o instituto de pesquisa do qual faço parte, o InEAC[3], se tornou pró-reitor da Pró-Reitoria de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação (Proppi) e uma das suas ações era abrir um Comitê de Ética em Pesquisa específico para a área de ciências humanas e sociais, bem como um fórum de integridade científica que agregasse todos os comitês e comissões de ética da UFF. Cabe ressaltar que antes de sua abertura, havia em todo Brasil apenas dois CEP representantes desta área, um sediado na Universidade de Brasília (CEP-FS) e outro na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

A primeira fresnte de campo consistiu na participação no processo de abertura do Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Sociais, Sociais Aplicadas, Humanas, Letras, Artes e Linguística (CEP-Humanas), junto ao meu orientador, professor Fabio Reis Mota, que estava acessorando o professor Roberto Kant na Proppi neste tema. O processo durou até o pleno funciomanento mais de um ano, tendo sido iniciado em outubro de 2016. Participei de todas as etapas para a sua implementação, inclusive as capacitações que também serviram como subsídio para a construção desta pesquisa. Além disso, para promover um debate acerca da regulação da ética e criar o grupo de trabalho responsável para dar início aos trabalhos do CEP-Humanas-UFF, tal como o regimento, no ano de 2016 e 2017 a Proppi organizou três seminários sobre ética em pesquisa, para dar conta das práticas, perspectivas e campos de conhecimento envolvidos no debate acerca da regulação ética.

[3] INCT – Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia – InEAC – Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos.

A segunda se refere ao campo num Comitê de Ética em Pesquisa de uma universidade no estado do Rio de Janeiro. Uma professora que o colegiado deste CEP me apresentou por email aos demais membros integrantes e mencionou meu objetivo de acompanhar as reuniões. Em resposta a este email, me apresentei e enfatizei minha vontade de realizar campo no âmbito do CEP, depois comecei a entrar em contato individualmente com os membros copiados no email para poder marcar algumas conversas e entrevistas. A princípio consegui conversar apenas com um membro e o secretário, após isso, enviei para este último meu projeto de doutorado para ele poder encaminhá-lo aos demais membros, depois disso tentei encontrá-los numa reunião presencialmente. Fui então sem ter avisado, além de ter pensado nisso como uma estratégia, o secretário também a sugeriu, para que assim eu conseguisse falar com os membros presencialmente. Como as agendas dos membros são agitadas, principalmente devido ao dia da reunião que era inicialmente realizada quinzenalmente às quartas-feiras, sendo este um dia visto como atribulado, a reunião precisa começar pontualmente, devido também à inconstância da Plataforma Brasil. Ao chegar me deparei com o secretário subindo apressadamente as escadas, provavelmente indo para a sua sala, aproveitei para perguntar em que sala iria ocorrer a reunião, me cumprimentou e acabou não ouvindo a pergunta. O secretário havia sumido de vista quando cheguei no último andar, onde se encontra a secretaria do CEP, parei no corredor para esperá-lo. Já eram 14h quando desisti de aguardá-lo, vi uma sala aberta e pedi para a moça que lá estava para guardar a mala. Desci novamente e no segundo andar encontrei uma senhora que presta serviço de limpeza àquela unidade, perguntei se ela sabia onde ocorria a reunião, uma vez que a moça que estava na sala onde guardei a mala também não sabia me informar- vale salientar que a reunião não ocorre na mesma sala da secretaria. Ela indicou a sala e falou que também estava aguardando o pessoal que iria para a reunião, neste interim, o secretário apareceu correndo, entrou nesta sala, a qual se encontrava com as portas fechadas, o chamei e mais uma vez não houve resposta, então elevei o tom de voz e o chamei mais alto, correndo em direção a ele, até que ele saiu da sala e me aproximei. Quando cheguei à porta havia duas pessoas, um homem e uma mulher, os cumprimentei dando boa tarde e me desculpei com o secretário pelo grito que havia dado. Um professor se levantou e perguntou simpaticamente se eu era a Hully, falei que sim e me apresentei, falei novamente qual era o objetivo daquela visita, disse para eu entrar e me sentar. Sentei em uma cadeira que não estava próximo a mesa, tentando não causar mais incômodo depois dos gritos ao secretário, ele teceu algumas palavras ao secretário e voltou a falar comigo. Apresentou-se como um dos coordenadores do comitê e se desculpou por não ter respondido ao email que eu havia enviado remarcando uma entrevista. Perguntei se deu tempo do secretário encaminhar o email que havia enviado para o CEP falando das minhas intenções de campo e com o meu projeto, ele falou que o recebeu e conversou com a coordenadora e com os demais membros do comitê da

possibilidade da minha participação, segundo ele, não se opuseram e que a partir daquele momento eu poderia acompanhá-los.

Como a regulação da ética em pesquisa ocorre a partir da CONEP, instituição vinculada ao Ministério da Saúde, e sendo o coordenador da comissão um médico, comecei a sentir necessidade de seguir e participar alguns eventos relacionados à ética da prática médica, para compreender quais sentidos de ética e ciência esse grupo aciona e coloca em prática nas discussões realizadas, um exemplo disso foi minha ida a alguns eventos na Academia Nacional de Medicina (ANM).

As demais situações de campo se referem ao acompanhamento dos encontros organizados pela CONEP destinados aos membros de CEP do estado do Rio de Janeiro. Minha participação neste tipo de evento era decorrente do meu envolvimento com o CEP-Humanas/UFF, e muitas vezes tive a oportunidade de representá-lo nestas situações. Outras nas quais participei dizem respeito àquelas cujo tema versava sobre ética em pesquisa, como eventos realizados por alguns CEP, eventos comemorativos, de debates e etc.

Além dessas participações, também entrevistei médicos e membros de CEP e comissões de ética. Contudo, vale salientar a dificuldade de estabelecer contato com este tipo de interlocutor, que como falado acima, está localizado numa posição superior em relação a minha, como doutoranda e pesquisadora em antropologia, mas ainda estudante. Um fator que contribui para esta dificuldade, como declarou uma professora de Sociologia membra de um CEP, é a desconfiança, mesmo esclarecido o objetivo do contato, sobre o que exatamente eu iria abordar e o que eu faria com os dados, mesmo me conhecendo, pois nos encontrávamos nas visitas ao campo. Na entrevista depois de alguns minutos de conversa, em tom de desabafo, ela afirmou que estava receosa e refletiu bastante sobre dar uma entrevista sobre o tema da ética, já que sua perspectiva divergia, segundo a mesma, dos demais membros do CEP do qual ela integra.

Muitos professores com os quais entrei em contato, não responderam email, mesmo depois de alguma insistência; ou desmarcavam sucessivamente os encontros já marcados. Em apresentações de membros de CEP vinculado a hospital universitário os antropólogos eram mencionados como pesquisadores que não entendiam o *modus operandis* do sistema CEP/CONEP. Essa desconfiança pode ocorrer por alguns motivos, um decorrente da própria construção do conhecimento antropológico, onde este tem como objetivo explicitar as práticas e o "ponto de vista nativo" (GEERTZ, 2003). Neste caso o receio é de que explicite algo em tom denunciativo sobre alguma prática que não esteja manualizado, sob esta perspectiva as questões colocadas por mim eram percebidas como uma avaliação do seu trabalho enquanto membro de um comitê ou de sua ética profissional. O outro tem a ver com a impressão que produziam de mim e ao papel que me atribuíam, onde este foi percebido como algo que extrapolava e excedia o papel de pesquisadora de campo e

doutoranda, me atribruíam uma posição política como antropológa, que estaria defendendo um ponto de vista próprio dos meus pares que participam da controvérsia pública sobre a legimitidade da regulação ética. Esta percepção foi compartilhada por alguns professores da medicina, que demonstravam certo incômodo com minha presença. Uma estratégia utilizada foi enfatizar, me apoiando na metodologia antropológica, que minha intenção era entender diferentes pontos de vista, para assim ser possível compreender o porquê de certas práticas e falas. Era necessário sempre me auto-afirmar enquanto pesquisadora apoiada nas premissas da antropologia.

Berreman (1990), descrevendo sua entrada em Sirkand, afirma que mesmo depois de três meses no campo, os aldeões ainda tinham dúvida sobre o real interesse deles naquele grupo. Primeiramente suspeitavam que o pesquisador e seu intérprete fossem missionários, suspeita esta que foi driblada com uma estratégia adotada pela dupla, ambos optaram por não demonstrar espanto quando acompanhavam algum ritual e evitavam realizar perguntas sobre os cultos religiosos. Os pesquisadores acreditavam que empreendendo perguntas sobre a agricultura diminuiria esta suspeita, no entanto, ao começar a conversar sobre agricultura seus interlocutores passaram a classificá-los como agentes do governo que tinham como objetivo estabelecer novos impostos. Quando optaram por perguntar sobre genealogia, os aldeões sugeriram que poderia se tratar de uma convocação militar. Isto nos mostra que a desconfiança e a necessidade de nos colocar em algum lugar sempre se fazem presente numa pesquisa etnográfica. Deste modo, é sempre necessário se auto-afirmar como pesquisador, mas seus interlocutores poderão desenvolver sua própria explicação sobre o que você faz ou pretende fazer (FOOTE-WHYTE, 2005).

OS DILEMAS ÉTICOS DE UMA PESQUISA SOBRE REGULAÇÃO ÉTICA

Certo dia estava conversando com uma amiga sobre nossas pesquisas, aproveitei para desabafar sobre uma entrevista realizada naquele dia. Estava me sentindo muito incomodada com uma pergunta realizada pela entrevistada. Ela perguntou por que eu não havia submetido meu projeto a um Comitê de Ética em Pesquisa (CEP). Antes que eu elaborasse minha resposta, ela continuou falando que eu não estava ilegal, mas que não estava de acordo com a legislação vigente e que por isso não poderia estar fazendo minha pesquisa, pois envolve seres humanos, e devido a isto também não poderia publicar minha tese. Isso me causou um desconforto e muita preocupação, já havia me sentido assim, mas não tão intensamente. Acredito que por sua formação nas ciências sociais aplicadas, sua percepção acerca das normas é dogmática, e ela acredita, tal como

alguns membros no efeito simbólico em que um selo (BOURDIEU, 2008) da Plataforma Brasil [4] concede a uma pesquisa, o status e garante em tese a qualidade de uma pesquisa ética. Das professoras das quais pesquisei, ela, junto com sua colega de formação, eram as que mais afirmavam sobre como o CEP garante as boas práticas de uma pesquisa. Neste caso o uso de alguns instrumentos éticos garantiria a integridade da pesquisa, tais como o uso do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (assim usado por ela), a devolutiva do trabalho e as informações necessárias para o participante de pesquisa. Por conta do pressuposto de aplicabilidade dos trabalhos de sua área, a devolutiva foi o requisito ético mais enfatizado, uma vez que a mesma afirmou que sua atuação profissional exige uma devolutiva para dar origem a uma ação, tornar a pesquisa aplicável.

No momento que ela me interrogou sobre a situação da minha pesquisa, se passei ou não por um CEP, respondi dizendo que não submeti, pois fiquei aguardando o CEP-Humanas abrir, uma vez que sua aprovação saiu em abril, mas a capacitação apenas foi finalizada, devido às exigências da CONEP e CEP-Humanas, em fins de novembro. Como eu já estava finalizando meu campo, não vi necessidade de passar, uma vez que coloco em prática o Código de Ética da Associação da qual faço parte, a Associação Brasileira de Antropologia.

Esse sentimento de estar na ilegalidade me paralisou durante aproximadamente três meses, pois me sentia ilegal por não ter submetido meu projeto, e ao mesmo tempo não tinha esperança em que ele fosse aprovado caso submetesse, pois minha pesquisa já havia começado, e segundo as regras do Manual Operacional 013 e Resoluções da CONEP, o CEP não avalia pesquisa em andamento, por conseguinte, este dilema me paralisou. Deste modo, pensar no efeito em que essa estrutura de avaliação ética tem sobre o pesquisador, também se mostra importante. Alguns pesquisadores os quais interagi afirmaram que depois de começar a integrar um CEP ou conhecer e se informar sobre essa burocracia da virtude (JACOB e RILES, 2003) pararam de fazer pesquisas envolvendo seres humanos, ou seja, pararam de fazer campo, seja analisando laudos periciais, entrevista, observação participante e etc. Uma das justificativas realizadas centra no receio da demora de aprovação e nas preocupações decorrentes das resoluções da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP). Uma pergunta que se pode fazer é: quais são os efeitos dessa burocracia da ética?

[4] A Plataforma Brasil é uma base nacional e unificada de registros de pesquisas envolvendo seres humanos para todo o Sistema CEP/CONEP. A ideia original é que ao ter o projeto cadastrado na Plataforma, seria possível acompanhá-lo em todos os estágios de tramitação, da submissão até a aprovação final pelo CEP e/ou pela CONEP. O pressuposto dessa plataforma é a transparência, a partir da inclusão de documentos em meio digital a sociedade teria o acesso aos dados públicos das pesquisas aprovadas. Porém, devido a demora na implantação de mudanças, o objetivo da transparência ainda não foi alcançado. A Plataforma Brasil é gerida pelo DataSUS, então segundo o coordenador da CONEP, há uma imensa burocracia para que os pedidos cheguem ao DataSUS e depois sejam implementadas.

Além disso, nos momentos em que fui questionada sobre ter passado meu projeto de pesquisa em um comitê, alguns interlocutores, dependendo da formação e na forma de lidar com as normas me aconselhavam em como proceder de diversas maneiras. Por exemplo, um médico membro de um comitê me aconselhou pedir autorização para usar os dados obtidos antes da aprovação enquanto outro das ciências sociais falou apenas para eu omitir, já que, segundo ele, não faria diferença. Um que tem a formação híbrida mencionou que se essa fosse minha escolha, de "seguir por fora do sistema", para eu abordá-la em minha tese. As situações e interações de pesquisa acontecem de maneira tão rápida, que não tive tempo de realmente decidir. Um momento eu estava certa que não submeteria, já que não acreditava que uma avaliação por um comitê fosse de fato influenciar na boa prática da minha pesquisa. Já no meio do campo, comecei a sentir necessidade cada vez maior de submeter, já que dois pesquisadores perguntaram, mas como já mencionei, minha pesquisa já estava em andamento e certa de que os membros do CEP que avaliaria conheciam minha pesquisa, fiquei com receios e medo de que minha pesquisa fosse reprovada. Estava certa de que minha pesquisa estava de acordo com os preceitos éticos tanto da minha área quanto da ética em pesquisa, e neste caso, comecei a pensar sobre qual a funcionalidade e a necessidade de ter uma aprovação em um comitê. Usando do vocabulário da ética em pesquisa, meus participantes de pesquisa foram informados sobre minha pesquisa e seus objetivos, todos os momentos de campo foram negociados. Todos sabiam da minha posição enquanto pesquisadora. Irei fazer a devolutiva, e mesmo se não o fizesse, algum participante me cobraria. Tem alguns, inclusive, que querem assistir à minha defesa.

Grande parte dos projetos que eram submetidos ao comitê em que fiz campo, lidava com "populações vulneráveis", e quando não se enquadrava nessa denominação, a instituição lócus das pesquisas exigia. Enquanto que a minha lida com "participantes" que estão numa posição hierárquica acima de mim, uma vez que sou ainda uma estudante de doutorado.

Foi longo o período em que senti uma "fora da lei", mas não seria "fora da lei" uma característica da antropologia? Ou melhor formulando, a antropologia tem o objetivo de ir além do dever-ser, de observar as práticas, a vida como ela é, logo, isso causa uma inquietação, um desconforto para aquele que lê as práticas que não estão evidentes em um manual, mas se tornam públicas a partir do momento que são etnografadas.

Uma questão candente é a crença na normatividade e que ela vai tornar as práticas do pesquisador íntegras e éticas, respeitando os critérios colocados no checklist. Há aqui a questão na crença no rito de consagração da ética (BOURDIEU, 2008), na

norma e de que como ela tem efeitos. Uma forma de controle, nos termos de Foucault (2014), que afirma que quando o controle é exercido por instituições estatais que tem como objetivo a normalização, ele é internalizado de maneira eficaz e desta maneira reproduzido.

Foram muitas as situaçãoes das quais participei assumindo dois papéis, ora como pesquisadora representando o CEP-Humanas – UFF em eventos realizados pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), neste caso, excetuando-se poucos participantes e palestrantes, a maioria do público não sabia que eu estava realizando uma pesquisa. Uma das minhas inquietações era justamente sobre esse não conhecimento pelos possíveis interlocutores, ou, utilizando da categoria utilizada por eles, *participantes de pesquisa*. Não seria possível conversar com cada pessoa presente. Um interlocutor membro de CEP que participava de uma capacitação organizada pela CONEP, realizada em novembro de 2017, perguntou o que eu faria caso utilizasse alguma fala daquele evento em minha pesquisa, uma vez que se tratava de um evento não público, fechado. Primeiramente respondi dizendo que não identificaria a pessoa e não usaria a fala *ipsis litteris*, no entanto, apenas depois consegui elaborar melhor minha resposta com ajuda de Peirano (2014). Esta autora em seu texto intitulado "Etnografia não é método" fala que o antropólogo não para de trabalhar, qualquer situação que cause algum estranhamento pode se transformar em insumo e ser usado para comparar com outra situação tida como semelhante ou diferente, mas que explica algum fenômeno que o pesquisador está interessado. Sua análise neste artigo girou em torno da necessidade de documentos e suas representações em diferentes sociedades, tais como o título de eleitor e a carteira de identidade. O "instinto etnográfico" foi suscitado quando num período próximo a eleição precisou renovar seu cadastro, fazendo uma "identificação biométrica", porém, mesmo depois de todo processo do recadastramento ela se deparou com o mesmo tipo de documento que possuía antes da renovação do cadastro. Nas palavras de Peirano (2014), "tudo que nos surpreende, que nos intriga, tudo que estranhamos nos leva a refletir e a imediatamente nos conectar com outras situações semelhantes que conhecemos ou vivemos (ou mesmo opostas)" (2014, p. 378). Portanto, mesmo que participasse de algo fechado, se alguma categoria mencionada, alguma prática me intriga, acabo por utilizar indiretamente em dado momento da análise. Um interlocutor da área de ciências sociais membro de um CEP ao ser indagado por outro membro sobre a possibilidade de retirar totalmente a informação cedida para o pesquisador, respondeu que o pesquisador pode deixar de usar a entrevista, mas depois de falado e ouvido ele retém o dado, a informação essencial.

Toda essa discussão me levou a refletir sobre como o conhecimento antropológico é construído? Como definir o momento certo que a anteninha antropológica da sua pesquisa precisa parar de funcionar?

BIBLIOGRAFIA

BERREMAN, G. D. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In. Desvendando Máscaras Sociais, 2ª edição. Livraria Francisco Alves Editora. 1990.

CARDOSO de OLIVEIRA, Luís Roberto. "Pesquisa em versus Pesquisas com seres humanos". In: VÍCTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben George; MACIEL, Maria Eunice; ORO, Ari Pedro (org.). Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil. Niterói: EdUFF, 2004.

_____. "Direito Legal e Insulto Moral. Dilemas da Cidadania no Brasil, Quebec e EUA". Ed: Relume Dumará. Col: Antropologia da Política. Núcleo de Antropologia da Política (NUAP). Rio de Janeiro, 2002.

CEFAÏ, D.. "Qu'est-ce qu'une arène publique?". In: CEFAÏ,D. e JOSEPH, I. (orgs.). L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanités et épreuves de civisme. Paris, Editions de l'Aube, 2002.

DUARTE, Luiz Fernando Dias Duarte. A ética em pesquisa nas ciências humanas e o imperialismo bioético no Brasil. In REVISTA BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA | Vol 03, No. 05, 2015.

EVANS-PRITCHARD, E.E. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

FOOTE-WHYTE, Willian. *Treinando a Observação Participante*. *In Desvendando Máscaras Sociais*. *Rio de Janeiro*. ZALUAR, Alba Guimarães (Org). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A, 1980.

_____. Anexo. Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Tradução de Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.

FREIRE, Jussara; REIS, G. . Participação e Arenas Públicas: um quadro analítico para pensar os conselhos municipais setoriais e os fóruns de desenvolvimento local. Caernos Metrópole, São Paulo, v. 1, p. 75-102, 2003.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro:LTC,1989.

_____. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1999.

GOFFMAN, Erving. A representação do Eu na vida cotidiana. Ed Vozes, Petrópolis, 2004.

HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral das lutas sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

KANT DE LIMA, Roberto. Antropologia Jurídica. In: Antonio Carlos de Souza Lima (coord. geral). (Org.). Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos.. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa/LACED/ABA, 2012, v. , p. 35-54.

_____. CARNAVAIS, MALANDROS E HERÓIS: O DILEMA BRASILEIRO DO ESPAÇO PÚBLICO. In: Laura Graziela Gomes; Livia Barbosa; José Augusto Drummond. (Org.). O Brasil não é para Principiantes. 1ed.Rio de Janeiro: FGV, 2000, v. 1, p. 105-124.

LATOUR, B. Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas. São Paulo: Editora 34, 2016.

MOTA, Fabio Reis. Cidadãos em toda parte ou cidadãos à parte? Demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França. Tese de doutorado em Antropologia no PPGA/UFF, 2009.

NADER, Laura. “Up the anthropologist – perspectives gained from studying up”. In: Dell H. Hymes (Ed.), Reinventing anthropology. New York: Pantheon Books, 1972.

NARDACCHIONE, Gabriel. Laurent Thévenot, autor de una sociología heterodoxa en la Francia del siglo XX. Thévenot, Laurent. La acción en plural: una introducion a la sociologia pragmática. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. OLIVEIRA, L. R. C. . Ensaios Antropológicos sobre Moral e Ética. 01. ed. Rio de Janeiro. RJ: Edições Tempo Brasileiro, 1996. _____. O Lugar (e em lugar) do Método.. Idéias Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, Campinas, SP, v. 1/2, p. 174-178, 1997.

_____. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever.. Acervo: Revista do Arquivo Nacional, São Paulo, SP, v. 39, n.1, p. 13-37, 1996.

PEIRANO, Marisa. A favor da etnografia. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.

_____. Etnografia não é método. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, 2014.

JACOB, Marie-Andree; RILES, Annelise, “The New Bureaucracies of Virtue: Introduction”. Cornell Law Faculty Publications, 2007. Paper 1304. Disponível em: http://scholarship.law.cornell.edu/facpub/1304

Thévenot, Laurent. La acción en plural: una introducion a la sociologia pragmática. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016.

VAN VELSEN, J. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In:FELDMAN-BIANCO, Bela (org). Antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo: Global, 2003

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais [1904]. In: Max Weber: sociologia (Gabriel Cohn org.). São Paulo : Ática, 1982.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

A ACONERUQ E O MOQUIBOM: DILEMAS, POSSIBILIDADES E COMPLEMENTARIDADE DAS LUTAS QUILOMBOLAS NO MARANHÃO/BRASIL

Igor Thiago Silva de Sousa[1]
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Abstract

This article attempts to contribute to the recent discussion of the actions of quilombola communities as a social movement in Maranhão. In order to do so, they are based on the processes of black community mapping carried out in the late 1970s by the CCN / MA (Centro de Cultura Negra /Maranhão), in order to support discussions of the black movement at the national level. In light of this, there is the process of the emergence of organizational instances of the quilombola communities, be it ACONERUQ (Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas), or MOQUIBOM (Movimento Quilombola do Maranhão) as bivalent collectivities, that is, social types that suffer simultaneously two different types of economic and symbolic injustices, thus understanding forms of expression of demands, emphases and strategies in the relationship of quilombola communities with the state and market instances.

Keywords: Comunidades Quilombolas; Movimentos Sociais; Estratégia; Maranhão

INTRODUÇÃO

Minha pesquisa se baseia na análise das ações de dois segmentos organizados do movimento quilombola no Maranhão. O primeiro se situa a partir da criação da ACONERUQ (Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas) ainda na década de 1990; já o segundo, se dá com a criação do MOQUIBOM (Movimento Quilombola do Maranhão) no ano de 2011. Nesse sentido, o norteador do trabalho de campo realizado no Maranhão foi perceber as práticas desses sujeitos, suas ações e as particularidades nos entendimentos de cada segmento no acionar de garantias constitucionalmente instituídas, a partir de direitos conquistados desde a nova Carta Magna. Almejou-se compreender

[1] Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: igorthiago.sousa@gmail.com

como a partir de diferentes percepções e leituras políticas, tanto a ACONERUQ, quanto o MOQUIBOM empreendem suas estratégias, situadas dentro de um leque de visões de mundo e observações sobre impedimentos e possibilidades. Por outro lado, a ideia de unanimidade parece soar vazia, na medida em que certos enquadramentos são por demais rígidos, incapazes de perceber fissuras e as mobilidades existentes dentro desses mesmos segmentos. Assim, é necessário em termos analíticos um descentramento a partir dos espaços de incerteza, de pontos intermediários em que se privilegia o acionar dos sujeitos, como pontua Michel Agier (2005). Momentos em que além de identidades fixas, amarras que prendem e congelam as análises em pontos mortos e determinados, ganha força a possibilidade de alteração, os movimentos, momentos liminares, focando aquilo que se produz e altera a ordem existente.

Para Agier, "este descentramiento es político en el sentido de que privilegia el *acionar* y el momento de cambio que introduce una modificacion en el orden social dado, generando asi la posibilidad de ver y de comprender e1 movimiento y el cambio que estan ocurriendo" (AGIER, 2012, p. 11). Assim, é importante perceber as fricções, fissuras e a heterogeneidade dentro daquilo que se designou por identidades, frisando aspectos que ressaltam a importância das fronteiras em termos da alteridade. Dessa forma, emerge o conceito de sujeito. Este sujeito, por mais que submetido a um poder central, conformado em certos termos, parece não se resignar dentro do que está inserido, não se conter dentro da ordem delimitada e por mais que submetido, "pude, de hecho, sobreactuar o anticipar su rol dando así la impresión de que está co-produciendolo, queriendolo y deseandolo realmente" (AGIER, 2012). Portanto, na análise dos segmentos organizados que compõem o movimento quilombola no Maranhão, frisaram-se esse estar em movimento, os diferentes modos de acionar direitos, formas de percepção e entendimento que não apenas variam entre diferentes polos, que são compostos pelos mesmos tipos sociais, a saber, os quilombolas, mas também por sujeitos que falam a partir de diferentes experiências e expectativas. Para situar a exposição, inicialmente se comentará a emergência de cada polo organizativo do movimento quilombola, como forma de mapear de maneira genérica a existência de cada segmento organizativo dos quilombolas no Maranhão, para daí situar alguns entendimentos diferenciados entre esses sujeitos que compõem tanto a ACONERUQ quanto o MOQUIBOM, bem como onde se aproximam e distanciam em termos de mobilizações políticas.

FORMAS DE ATUAÇÃO QUILOMBOLA: ACONERUQ, MOQUIBOM E AS DIFERENTES ESTRATÉGIAS DE AÇÃO

A ACONERUQ teve sua criação no ano de 1997, sendo organizada enquanto um "fórum de representação das comunidades quilombolas do Maranhão" (ESTATUTO,

2007). Esta associação, pelo próprio período histórico e vínculos, foi assessorada diretamente por setores do movimento negro urbano, como o CCN (Centro de Cultura Negra), seja em sua constituição, seja nos primeiros trabalhos desenvolvidos pela entidade. Nesse sentido, o debruçar do movimento negro sobre a realidade das comunidades quilombolas do Maranhão remete diretamente a figura de Mundinha Araújo, historiadora e militante do movimento negro, que a partir de sua curiosidade e empenho começa a tentar compreender a situação dessas comunidades ainda na década de 1970, como situa a autora ao historiador Adelmir Fabiani por meio de carta:

> Ouvira falar que no interior, isto é, nos centros de alguns municípios existiam lugares onde 'só morava pretos' e que esses pretos não se misturavam com ninguém, ou seja, não havia qualquer vestígio de miscigenação entre eles. Naquele tempo a minha curiosidade como negra em saber mais sobre esses negros da zona rural levou-me a contatar aqui mesmo em São Luís com pessoas dos municípios, viabilizado a possibilidade de servirem de intermediárias quando chegasse até lá e tivesse que deslocar-me para os povoados (FABIANI apud ARAÚJO, 2007).

O trabalho de Mundinha Araújo ocorreu de forma voluntária, realizando visitas a comunidades rurais, a partir de contatos com representantes e lideranças locais, se debruçando sobre os modos de viver existentes nessas comunidades, em seus calendários de festas, práticas socioculturais e memórias do pós-escravidão, entre os anos de 1976 e 1978. Nas primeiras comunidades visitadas, não ocorre a identificação de conflitos fundiários, todavia, como situa a própria Mundinha Araújo, isso não significa que não existissem, pois "dezenas de comunidades já vinham lutando desde os anos 40, 50 e 60 contra as invasões de pessoas de fora que resultavam na expulsão dos antigos moradores nas terras conhecida como 'dos pretos'" (FABIANI apud ARAÚJO, 2007). Assim, antes mesmo do movimento negro assumir a causa das comunidades quilombolas no Maranhão entre meados dos anos de 1970 e 1980 com a fundação do CCN, estas comunidades já vinham se organizando e tentando resistir a invasão de suas terras por parte de grileiros e fazendeiros, como situa Mundinha Araújo ao historiador Adelmir Fabiani:

> As comunidades negras rurais Santo Antônio dos Pretos, Bom Jesus dos Pretos, Santa Rosa dos Pretos, Jacareí dos Pretos e outras, vinham se organizando contra a grilagem, antes mesmo de o movimento negro assumir a causa, inclusive "arrecadando recursos entre eles mesmos para pagar honorários de advogados, despesas cartoriais, viagens para a capital e outras" FABIANI apud ARAÚJO, 2007).

Nesse sentido, é com a criação do CCN em 1979 que ocorre a centralização das demandas das comunidades quilombolas em uma entidade sediada em São Luís, dando destaque as situações de privação, conflitos agrários e as necessidades específicas destas. Assim, a partir do conhecimento de Mundinha Araújo, somadas às articulações da recém-

criada entidade surge um projeto, tendo em vista cobrir a realidade agrária e as demandas das comunidades quilombolas no Marnahão, intitulado PVN (Projeto Vida de Negro) que vigorou entre 1988 e 2005 em parceria com a SMDH (Sociedade Maranhense de Direitos Humanos). Tal projeto considerava significativamente dados e a produção pioneira de Mundinha Araújo, enquanto uma das fundadoras do Centro, agregando a possibilidade de financiamento e a disponibilidade de pesquisadores e militantes do movimento negro em seus trabalhos de campo, pesquisa cartorial e outras tarefas. O projeto visava colocar em prática o artigo 68 da Constituição Federal, bem como registrar modos organizativos e práticas socioculturais existentes nas comunidades quilombolas, buscando o intermédio junto ao poder público tanto em esfera estadual quanto federal nos processos de efetivação de garantias legais, tendo "sido um lugar de reflexão sistemática sobre as mobilizações quilombolas, acoplando o conhecimento militante às memórias locais de resistência" (ALMEIDA, 2002, p. 15).Tal projeto, contou com o apoio significativo de entidades externas, bem como com recursos oriundos do governo Federal em que "as atividades desenvolvidas junto às comunidades negras pelo PVN tiveram apoio da Fundação Ford (EUA), a Oxfam (Inglaterra), a EZE (agora EED, Alemanha), a Cese (Bahia) e a Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura" (FABIANI, 2009, p. 11).

Entre pequenos encontros municipais, somados ao empenho das comunidades quilombolas e a assessoria do CCN, surge em 1997 a ACONERUQ. Tal entidade vinha a substituir a Coordenação Estadual Provisória dos Quilombos Maranhenses (CEPQM), criada em 1995 e com o intuito de nuclear as demandas das comunidades quilombolas em processo de organização graças aos trabalhos do PVN. Nesse sentido, a criação da ACONERUQ está ligada diretamente as atividades do CCN, nos processos de organização possíveis através do PVN, como pontua Ivo Fonseca, primeiro coordenador da ACONERUQ:

> A montagem da ACONERUQ vai surgindo naturalmente e a gente tinha o Centro de Cultura Negra que dava o foco nos encontros regionais e estaduais. Só para você ver, nós fomos oficializar a entidade no quinto encontro estadual. Teve várias reuniões nos municípios para explicar como era as coisas e aí eles já diziam por que a gente não faz uma organização estadual?!

Assim, somando a vontade de criação de uma entidade específica de lideranças quilombolas, um cenário com uma presença significativa de comunidades quilombolas em processo de organização e conhecimento de uma realidade de dificuldades partilhada, somados as limitações institucionais da Coordenação Provisória e a necessidade de abranger as demandas em nível estadual, fez-se surgir a ACONERUQ, após seminários ocorridos nos municípios de Cururupu, Mirinzal, Alcântara e Turiaçu ao longo do ano de 1996 e da realização do V Encontro das Comunidades Negras Rurais no Maranhão. Nesse

sentido, as bases estruturais de criação da entidade se encontravam nos municípios de Itapecuru-Mirim, Penalva, Caxias e Codó (PVN, 2005, p. 50). Dessa forma, a entidade foi pensada como um fórum de representação das comunidades quilombolas que garantisse a interface junto ao Estado, o acesso a políticas públicas e certas garantias formais. Como pontua Ivo Fonseca sobre os primeiros trabalhos da entidade:

> O foco principal era trabalhar para que as comunidades conquistem seus territórios e no período que eu fui coordenador eu encaminhei muitos processos para o INCRA e de outro lado que nós trabalhava era a questão da formação política nas comunidades, era a base entender o processo na ACONERUQ, entender a formação. Entender o processo vindo de baixo para cima e não de cima para baixo, então nós tinha essa capilaridade. Outro ponto que nós trabalhava era a questão das normas constitucional. Quando a ACONERUQ começa nós também passamos por isso em nível nacional, porque não adiantava nós estarmos aqui e as portas estarem fechadas quanto a esses ordenamentos. Nós também trabalhamos políticas básicas como educação, saúde, estradas.

Em seu trabalho de representação, a ACONERUQ lida com um enumerado de situações e demandas oriundas das comunidades quilombolas, que envolvem desde políticas de titulação e regularização fundiária que são realizadas por órgãos federais e estaduais, como o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) e ITERMA (Instituto de Colonização e Terras do Maranhão), bem como acesso a políticas públicas como de educação, moradia, infraestrutura, água potável e insumos agrícolas. Outro aspecto importante, se refere a necessidade de uma entidade desse tipo, que funcione como um ente formal perante o Estado, capaz de representação, firmamento de contratos, arrecadação de valores e que ao mesmo tempo, mantenha as comunidades organizadas, nucleadas e mobilizadas partir desse modelo institucional. Nesse sentido, tem-se uma interessante fala de Maria Eunice Machado, a dona Nice, atual coordenadora da ACONERUQ e uma das fundadoras da entidade:

> A ACONERUQ é a associação quilombola do estado do Maranhão, então essa associação foi criada para representar uma entidade jurídica porque o nosso movimento negro já tem mais de 300 anos, tá. Nós que 'vem' do Maranhão, nós 'precisava' de uma entidade jurídica que apresentasse 'nós', né. Porque quando você vai para uma luta, vai para qualquer trabalho, eles precisam que a gente apresente um documento lá pela entidade e 'nós' era só movimento, hoje nós somos entidade porque tem um documento que apresenta 'nós' juridicamente como entidade. Então, ela foi criada através disso aí, para representar 'nós' em todo lugar do estado do Maranhão, os quilombolas.

Um dado interessante a partir da fala de dona Nice, refere-se a importância dada as formalidades por parte dos quilombolas que fundam a ACONERUQ, na capacidade de representação jurídica perante o Estado e frente a outros segmentos sociais. Para ela, já não se trataria apenas de um movimento social justamente por essa

capacidade, pela possibilidade de "representação" e apresentação de "documentos". Assim, a ACONERUQ funciona como uma entidade formal, capaz de assegurar certa visibilidade e institucionalidade frente a antagonistas ou para com possíveis parceiros. A possibilidade de representação das comunidades pela ACONERUQ se dá graças a filiação das associações de moradores dessas comunidades quilombolas à entidade, o pagamento de taxas de anuidade e a possibilidade de formação de chapas que concorrem eleitoralmente a gestão por determinado período (ESTATUTO, 2007).

Por sua vez, o MOQUIBOM ganha destaque a partir de ocupações a órgãos públicos e passeatas a partir de 2011 e com denuncias públicas sobre assassinatos de lideranças quilombolas no campo. Nesse sentido, o surgimento do movimento está relacionado aos trabalhos da CPT (Comissão Pastoral da Terra) junto a comunidades quilombolas no interior do Maranhão, mais especificamente na região da Baixada Maranhense. Esses trabalhos se dão, sobretudo, ao dar visibilidade às garantias Constitucionais existentes desde 1988, bem como auxiliando as comunidades nos processos de auto-identificação e elaboração de relatos sintéticos a serem enviados a FCP (Fundação Cultural Palmares), como forma de assegurar a obtenção do certificado emitido pela Fundação, um dos passos no processo de titulação territorial das comunidades quilombolas. Assim, as ações do MOQUIBOM giram em torno de pequenos encontros que ocorrem nas comunidades quilombolas, pequenas ações em nível local na organização dessas comunidades, bem como encontros maiores, em que ocorriam com a troca de experiências e vivências, a partir da construção de laços e da demonstração de pertenças étnicas em comum e situações de opressão compartilhadas por esses sujeitos. Como situa Marivânia Furtado:

> Reunidos a partir da mística da terra como dom de Deus e direito de todos que dela precisam, o primeiro encontro da articulação MOQUIBOM aconteceu no sítio dos "padres" em Mangabeira, povoado de Santa Helena. Embalados e motivados por cânticos que denunciam o descaso do poder público e a necessidade de luta dos despossuídos, essa articulação marcou o primeiro semestre de 2011 com mobilizações jamais vistas, sobretudo por se tratar de um movimento quilombola (FURTADO, 2012, p. 260-261).

Parte desses encontros ocorriam também em instalações ligadas a Igreja Católica, como o mencionado "sítio dos padres" no município de Mangabeiras, reunindo comunidades quilombolas, padres, estudantes universitários, setores próximos a CPT e alguns sindicatos. Nesse sentido, as ações da CPT se davam principalmente pela interlocução que a entidade confessional tem para com as comunidades rurais, pelo prestígio gozado pelos padres e pela atuação destes na mediação de conflitos e na resolução de questões pontuais. Assim, a CPT também funciona como um foco de mediação entre as comunidades quilombolas e o Estado, na medida em que ocorrem conflitos fundiários.

Parte dessa mediação também ocorre por outras entidades ligadas a Igreja Católica, situando esta instituição e as entidades a ela vinculadas como importantes atores sociais no campo. Como situa Alfredo Wagner Berno de Almeida:

> Ao se disporem como exercendo uma mediação dos antagonismos na área rural e, em decorrência, funcionando como interlocutores obrigatórios frente ao Estado, as instituições religiosas pressionam a estrutura agrária como forças sociais organizadas, deslocando politicamente outros mediadores externos porventura existentes. Ao eclodirem quaisquer conflitos de terra, que envolvam camponeses, grupos indígenas e latifundiários, eles passariam a ser tratados necessariamente pela intermediação desses dois centros de poder: Estado e Igreja (ALMEIDA, 2014, p. 70).

Essas ações de mediação de conflitos no campo, de lado dão lugar de destaque para a Igreja, seja frente o Estado, seja para com as comunidades rurais que passam a procurar suas entidades para a resolução de questões. Nesse sentido, é a partir desse lugar de mediação privilegiado que ocorre o incentivo para a criação de um movimento social próprio de comunidades quilombolas, como é o caso do movimento supracitado. Assim, o MOQUIBOM reivindica a rubrica de movimento social por conta de sua não institucionalidade, ou seja, ausência de sede fixa, CNPJ (Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica), ou qualquer formalidade além de seus membros agremiados e seu poder de mobilização junto às comunidades, realizando ocupações a órgãos públicos, passeatas e greves de fome, como forma de visibilizar a luta de comunidades quilombolas por direitos territoriais.

Como dado interessante tem-se a relação entre a CPT e o MOQUIBOM. Para vários integrantes do MOQUIBOM a entidade seria uma mãe, responsável por cuidados, por ter gerado um "filho" a partir de si, de quem é responsável, tendo zelo e cuidado pelo mesmo. Dessa forma, mais do que um auxiliar, uma parceira esporádica, a CPT se apresenta como principal entidade de apoio às ações do MOQUIBOM e com ele tendo uma relação estreita, que por vezes se confunde, na medida em que cede parte de suas instalações, orçamento e quadros no auxílio deste movimento. Como situa Catarino Borges, o Santinho, membro do MOQUIBOM:

> A relação da CPT e do movimento é uma relação 100% mesmo, é 100% porque na verdade a gente considera nós que somos da coordenação da frente do movimento, nós consideramos a CPT como mãe do MOQUIBOM, porque na verdade ele teve no ventre, botou para fora, é igual menino na barriga de uma mãe, botou para fora, sentou, engatinhou e tá começando a andar, mas sempre ao lado da CPT. A CPT foi nossa mãe e a mãe nunca abandona o filho, até hoje, espero que de amanhã em diante não abandone também, que é um parceiro, uma mãe que criou.

Nesse sentido, a relação entre delegação e mediação parece caminhar numa linha tênue, em que "membros das instituições confessionais empreenderam o risco calculado

de agir ou de falar em nome de camponeses ou de grupos indígenas, como se a delegação consistisse numa etapa necessária para alcançarem uma existência coletiva e, portanto, de direitos políticos que configuram a plenitude da cidadania (ALMEIDA apud BOURDIEU, 1990, p. 192). Assim, a relação entre os quilombolas organizados no MOQUIBOM e a CPT, parece não estar livre de certa dose contradição, na medida em que os quilombolas parecem estar estreitamente vinculados a formalidade assegurada por esta entidade, seus contatos e apoio de profissionais liberais a ela ligados, as possibilidades ofertadas em termos de divulgação e exposição de situações limite em meios eletrônicos ou impressos, assessoria e mobilização, através da transferência de prestígio, auxílio de advogados e outros profissionais, bem como a notoriedade e carisma que a entidade tem entre alguns setores sociais.

Por outro lado, pelo próprio prestígio gozado, as entidades confessionais têm a possibilidade de mobilizar e politizar a partir de novas matrizes discursivas os setores a ela vinculados. É assim que a partir de um "trabalho de repensar" de suas ações que CPT passa a dar destaque à categoria quilombo em contraposição a categoria de posseiro nas atividades da entidade. Esse repensar reflete tanto o reconhecimento por parte da entidade das categorias e legislação específicas para o trato com a questão quilombola de maneira mais abrangente, como o entendimento da generalidade desta questão em si tratando do estado do Maranhão, isto a partir de sua própria inserção e atividades no meio rural. Como situa Fábio Silva, ex-agente pastoral da CPT da cidade de Pinheiro:

> A CPT Pinheiro, da qual eu faço parte, sempre teve um trabalho ligado as comunidades tradicionais, ribeirinhos, quebradeiras de coco, posseiros e até que a gente foi conhecendo essa discussão das comunidades quilombolas, a questão da legislação e tudo e muitas das comunidades que a gente trabalhava com a categoria de posseiros. Começamos o trabalho, eu sempre coloco a parte com mais força a partir de 2010, um trabalho mais forte no município de Serrano e essas comunidades que a gente já conhecia na Baixada, com esse trabalho, foi despertando o conhecimento de outras, também a gente foi levando essa informação sobre as comunidades quilombolas, os direitos que elas tinham, os direitos que elas tem e a gente sentiu que essas comunidades tavam, elas não tinham visibilidade nas suas lutas. Elas tavam lutando de forma isolada, cada comunidade lutando, resistindo, para manter os seus territórios, umas perderam, outras conseguiram manter em parte, outras conseguiram seu território, mas cada comunidade vinha lutando de forma muito separada, sem unir. Não existia aquele sentimento de um povo quilombola. Existiam as lutas que vem desde a década de 1960, 1970, então onde elas aparecem no caderno de conflitos da CPT de 2010 e 2011, aonde o caderno de conflitos da CPT dá um salto e o Maranhão desponta como o estado com maior número de conflitos. Mas não era que não existia os conflitos, os conflitos já existiam, não era publicizado, não tinha visibilidade de luta. Então, eu acredito que a grande sacada aí do trabalho da CPT foi juntar essas comunidades, né; colocá-las num encontro e começar a deixar eles se encontrarem e ver que os problemas eram comuns, né, o foro, a questão do impedimento de fazer uma casa, impedimento de buscar seus extrativismos do qual eles utilizavam, então esse, eu acho essa grande sacada de juntá-los e eles verem que o problema era comum e os unia

> pelas mesmas razões, então eu acho que isso foi um passo importante, a partir dai, das comunidades se encontrarem e começar a pensar que era necessário pensar uma lutar que desse direito aos territórios.

A partir da fala de Fábio Silva se tem a importância das ações da CPT no surgimento do MOQUIBOM. Como primeiro ponto, temos um repensar categorial a luz da própria realidade maranhense, que coloca sob suspeição o conceito de posseiro, historicamente utilizado pela CPT e Igreja Católica no trato de conflitos fundiários, e traz a tona formas de uso e pertenças étnicas que remetem a especificidade de parte significativa da população das comunidades rurais maranhenses, dando vazão ao conceito de comunidades quilombolas para o trato desta realidade e dos conflitos fundiários nela existentes. Como segundo ponto, temos que a partir dos trabalhos da CPT se tem uma maior organização das lutas que já existiam por parte das comunidades quilombolas, agora munidas de certo referencial, apoiadas pela entidade confessional e conhecendo que sua realidade era também compartilhada por outras comunidades em situação semelhante.

Assim, situações de pagamento de foro, típica forma de arrendamento da terra, pago através de produtos em espécie, como com farinha ou arroz; situações de impedimento de construção de casas por parte de supostos proprietários para com as comunidades e outras situações de privação que passam a ser utilizadas pela CPT como exemplos de opressão vivenciadas pelas comunidades quilombolas que seriam recorrentes na realidade destas. Outro dado refere-se à visibilidade dada as lutas dessas comunidades, bem como a situações de conflitos fundiários que a CPT passa a dar a partir de suas publicações anuais, como os Cadernos de Conflitos no Campo, especialmente nos anos de 2011, 2012 e 2013; entrevistas, através de publicações na internet e outros meios. Assim, tem-se um processo de organização das comunidades ocorrendo a partir das ações da CPT, criando um sentimento de "povo quilombola", como comentado por Fábio Silva.

Como uma questão interessante, se tem as possíveis motivações que podem ter gerado a criação de um novo polo de organização das comunidades quilombolas, para além da ACONERUQ. Como um primeiro entendimento, temos que o surgimento deste movimento social ocorre pela ausência de atividades da ACONERUQ em certas regiões e municípios do Maranhão, como pontua Maria José Palhano, antiga coordenadora da entidade:

> Eu vejo a criação do MOQUIBOM como uma forma dos quilombolas que não estavam sendo assistidos e que a ACONERUQ tava deixando uma lacuna grande, se organizarem, se reorganizarem. E o que eu acredito, eu creio de verdade, que é bom. Não é ruim. Eu só acho que a gente não pode e nem deve se separar, acho que a gente deve andar juntos, juntar as forças porque quando a gente se junta a gente é forte. Quando a gente se separa a gente enfraquece. Quando cada um toca para um lado, não dá pra fazer um amontoado, porque se dividiu, eu comparo isso com dois elos da corrente, um elo sozinho ele não

> faz nada, ele é muito frágil, mas quando você junta dezenas, centenas de elo, você tem uma corrente. Aí ela é forte.

Essa lacuna na representação das comunidades quilombolas do Maranhão é explicada em parte pela situação precária em que a entidade se encontrava. Porém, esse assunto mostrou-se de difícil trato, uma vez que exigia a exposição de questões internas da ACONERUQ, que giram em torno das prestações de contas, processos judiciais, uso dos recursos obtidos através de convênios com o governo federal e estadual e eleições de chapas para coordenação da entidade, o que fugia aos limites de confiança e a possibilidade de exposição dos sujeitos pesquisados. Nesse sentido, parte da discussão sobre ética nas pesquisas antropológicas tem girado em torno do

> consentimento (formal ou informal) do grupo investigado, o tipo de informação que o pesquisado deve obter da pesquisa de que participa, a capacidade legal e intelectual dos entrevistados de entender a pesquisa proposta e as formas de coerção que podem estar envolvidas nessa relação" (DEBERT,2004, p.45).

Assim, o intuito da pesquisa não era expor a uma situação vexatória antigas lideranças e membros da ACONERUQ ou mesmo trazer a tona dificuldades na gestão dos recursos gerenciados pela entidade. Portanto, houve um cuidado calculado com "os riscos envolvidos na publicação dos resultados, porque nossas conclusões não podem constranger, humilhar ou trazer prejuízos para as populações estudadas" (DEBERT, 2004). Por outro lado, como forma de diferenciar sua gestão das anteriores, responsáveis por genericamente, colocar a ACONERUQ em situação de "abandono" e "descrédito", Maria José Palhano, mesmo com certas ressalvas e limites, expunha sua opinião quanto a situação da ACONERUQ, não se privando de sempre que se sentindo desconfortável, solicitar que o gravador fosse desligado, pois "isso não pode ficar gravado":

> Eu acredito que com relação a ACONERUQ tava uma coisa muito debilitada porque apesar de dizermos que a ACONERUQ tava aqui, em defesa dos territórios quilombolas, em defesa da comunidade quilombola, naquele momento ela não tava em defesa nem dela mesmo.

E continuava a comentar sobre o início de suas atividades, quando passou a compor a gestão da entidade como parte de uma "junta governativa" dada a situação de débitos para com funcionários e o imóvel que servia de sede para a entidade, este tendo inclusive sido alvo de ordem judicial de despejo, como comenta Maria José Palhano:

> Quando eu cheguei na ACONERUQ, eu costumo dizer que a ACONERUQ estava num estado bem precário, ela não tava nem mesmo mais sendo convidada para nada porque a forma como deixaram ela, deixaram ela de uma forma muito decadente, eu posso dizer assim, porque quando eu cheguei na ACONERUQ era um estado total de abandono, não tinha acontecido eleição, e eu vim para

> uma junta governativa enquanto já como presidente da junta, e para organizar a eleição porque não tinha acontecido a eleição segundo os antigos por falta de recursos, e ao chegar eu realmente constatei que era isso que tinha acontecido, porque uma semana depois que eu cheguei, chegou uma ordem de despejo, eram muitos débitos, aluguéis atrasados, funcionários atrasados, era muita coisa que tava pendente. Mas aí, depois de organizar o processo eu soube que eu também poderia me candidatar, aí eu me candidatei e ganhamos a eleição, uma eleição muito cheia de conflitos, porque tinha interesses particulares por trás das pessoas que não queriam que acontecesse eleição mas aconteceu, né. E a gente ficou como coordenadora geral, então eu fui ai para frente de julho de 2010 lutar para ver se tirava, se resgatava pelo menos a credibilidade política da instituição.

Por outro lado, no entendimento de pessoas pertencentes ao MOQUIBOM, o seu surgimento não está ligado propriamente a ausência de atuação da ACONERUQ em certas regiões do Maranhão, a sua inexistência em certos municípios ou comunidades, mas pelo tipo de ações empreendidas pela entidade. Nesse sentido, o MOQUIBOM traria a tona formas de luta, instrumentos de mobilização e exposição das situações vivenciadas pelas comunidades quilombolas que estariam além dos limites da institucionalidade proposta ACONERUQ, como pontua Catarino dos Santos Borges, o Santinho, membro do MOQUIBOM:

> A gente não atua naquele local que a ACONERUQ atua menos, mas sim em todas as regiões que a ACONERUQ atuava e tá atuando, nós também 'tamo' atuando. Até mesmo porque o movimento surgiu pela necessidade, da ausência da ACONERUQ não só em dois, três pontos, mas sim nos quatro pontos do Maranhão, porque é uma entidade que é pra representar as comunidades tradicionais, principalmente as quilombolas. É para fazer a representatividade dessa questão. Então, o MOQUIBOM atua em todos os motes que a ACONERUQ atuava e tá atuando. Eu não tenho a ACONERUQ e o MOQUIBOM como uma divergência, entre aspas também, né, na verdade hoje a ACONERUQ era para tá com a gente, porque quando nós entramos, no início, chamamos eles para vir com nós. Então, eles achava que, não sei se é verdade ou não, mas eles conversam que nós éramos uns doidos, com a questão do INCRA, para fazer as mobilizações, sem ter decisões nenhum e sem ter capacidade de fazer o que nós fizemos. Pois nós mostramos para eles que nós éramos pequenininhos, hoje 'tamo' grande, 'tamo' com articulações maiores, né, éramos pequenininhos mas fazemos a linha de grande. Então, essa linha de grande hoje surgiu em nível nacional. Então, o medo deles hoje é porque eles tiveram conhecimento que nós não éramos na verdade o que eles pensavam. Eles pensavam que na verdade, com certeza a CPT só ia botar nós na frente e deixar nós ir embora, caminhar, mas do início até hoje a CPT é nossa mãe e jamais vai abandonar nós.

Aqui, Catarino Borges, comenta uma das primeiras ocupações públicas realizadas pelo MOQUIBOM no ano de 2011, esta ocupação, situada na superintendência do INCRA/MA gerou certa situação de animosidade e farpas públicas trocadas entre os dois polos de organização quilombola. De um lado, o MOQUIBOM se apresentava com um setor radical, realizando uma das primeiras greves de fome em ocupações quilombolas, junto a protestos públicos e caminhadas, denunciado assassinatos no campo e a impunidade

no caso da morte da liderança Flaviano Pinto, liderança da comunidade quilombola de Charco, alvejado por tiros. Por outro lado, a ACONERUQ aparecia como a entidade que gozava de credibilidade frente o Estado e instituições públicas, mas sem qualquer controle ou possibilidade de intervenção na ocupação realizada, sem autoridade sobre os quilombolas acampados.

Outro aspecto pontuado, segundo Naildo Braga, liderança do MOQUIBOM, seria o destaque dado para os processos de titulação dos territórios quilombolas por parte do movimento. Esse seria a principal pauta do movimento em suas ocupações e demais ações. Nesse sentido, para os quilombolas situados no MOQUIBOM esse seria um diferencial do quanto a ACONERUQ:

> O MOQUIBOM surgiu e atua principalmente em defesa da titulação dos territórios para as comunidades quilombolas. Porque foi uma necessidade que se alastra aí por muito tempo a questão da titulação das terras das comunidades quilombolas e que até então as instituições que existiam, os movimentos que existiam, nesse sentido, não tavam correspondendo à altura das demandas e também das necessidades que essas comunidades enfrentam. Então foi daí que surgiu o MOQUIBOM e daí que ele atua principalmente nessa linha aí, de titulação das áreas das comunidades quilombolas.

Nesse sentido, há aqui o apontamento quanto a existência de rivalidade entre segmentos que organizam as comunidades quilombolas no Maranhão, havendo certa disputa, ou mesmo, desconforto generalizado entre estes quanto divisão de espaços públicos e desentendimentos na leitura das ações empreendidas e formas de compreensão do cenário político por ambos os polos organizativos. Assim, esse fator se mostrou como um adicional nas pesquisas realizadas, na medida em que o caminhar em campo, a tentativa de estabelecimento de laços que vislumbrassem o acesso simultâneo a informações e projetos relativos ao MOQUIBOM e a ACONERUQ era um "pisar em ovos", que em vários momentos, o campo mais parceria um "campo minado", dadas desconfianças e cobranças por parte dos sujeitos pesquisados.

Porém, o mesmo campo cheio de minas, se mostrou um espaço de reflexão sobre o *métier* antropológico, na medida em que mais do que produzir literalizações, ou mesmo esquemas de tipificação social, em nosso ofício tem sido considerado desafiador uma produção antropológica que busque devolver o que estudamos a sua cotidianidade, ao seu lugar comum e simples, devemos perceber que

> [..] parte de nossa tarefa consiste em descobrir por que aquilo que as pessoas que estudamos fazem e dizem parecem-lhes, eu não diria evidente, mas coerente, conveniente, razoável. Mas a outra parte consiste em estar sempre se interrogando sobre até que ponto somos capazes de seguir o que elas dizem e fazem, até que ponto somos capazes de suportar a palavra nativa (GOLDMAN, 2006, p. 167).

Assim, o campo aparece menos um laboratório frio e asséptico e mais como um espaço carregado de contradições, esquemas de poder e disputas, em que de um lado os sujeitos são carregados de intencionalidades e desejos, por outro, constantemente nossas capacidades são colocadas à prova e dribladas pelas experiências ali vivenciadas e partilhadas com esses sujeitos. Como uma interessante situação que demonstra bem a desconfiança e animosidade em torno desses polos organizativos dos quilombolas do Maranhão, têm-se as minhas primeiras experiências em campo, ao retornar do período de disciplinas e estudos em Santa Catarina ao Maranhão. Nesse sentido, gostaria de situar a posição de onde falo enquanto pesquisador, pois tive acessos desiguais a informações e possibilidades de diálogo que marcam o início e o término deste trabalho, que estabelecem a condição de sua produção e por certo, o condicionam.

"PISANDO EM OVOS": TENSÕES E EXPECTATIVAS NO TRABALHO DE CAMPO

Como primeira experiência, ao voltar para o Maranhão para realização de trabalho de campo, busco contatos e possíveis agendas de passeatas e encontros do MOQUIBOM. Por sua grande articulação com a CPT e a dificuldade em estabelecer contato direto com os quilombolas que vivem no interior do estado, decido ir até a sede da entidade no dia 24 de fevereiro de 2015, tendo em vista agendar o acompanhamento de possíveis atividades e reuniões. Chego por volta das 15 horas e toco a campainha. Trata-se de uma casa localizada no centro comercial de São Luís, mais exatamente na Rua do sol, sede em que várias vezes estive para entrevistas, reuniões e conversas com os padres que coordenam a entidade ou mesmo com quilombolas que ali estavam presentes para coletivas de imprensa ou para protocolar certas denúncias. Assim, se tratam de velhos conhecidos com os quais dividi viagens, encontros e opiniões, concordando e divergindo em muitas situações.

Ao tocar a campainha sou recebido por uma freira que atualmente é assessora jurídica na CPT, Sandra Santos, que gentilmente me abre a porta e de quem recebo um convite para entrar. Vou até a sala em que normalmente são feitas reuniões e me sento. Ali há alguns notebooks, papéis, processos e cartazes colados nas paredes. Estes cartazes remetem a mártires ligados às lutas pela terra, certas comunidades rurais atendidas pela CPT e trabalhos tocados pela entidade, como campanhas contra o trabalho escravo. Dessa forma, explico à Sandra a motivação de minha ida, comento rapidamente meu projeto de dissertação de mestrado e sou interpelado pela frase "tem uma coisa que para ti posso falar. É um encontro que vai ter em Viana". Fico meio confuso, sem saber direito como agir, nem mesmo como me posicionar, já que fazia algum tempo que não tinha contato com ninguém da entidade e sem saber que "coisa" seria essa que eu poderia saber e outros

não. Decido antes de falar algo, ouvir um pouco mais do que se trata e conhecer melhor o que está acontecendo. Sandra Santos comenta que pessoas ligadas à Secretaria Especial de Igualdade Racial (SEIR) do governo do Estado, passaram todo aquele dia ligando, almejando informações sobre o II encontro dos povos e comunidades tradicionais que ocorreria na cidade no interior do estado e solicitando a possibilidade de participação, com o envio de um representante. Para ela isso era incabível, pois "é um encontro do povo. Uma possibilidade deles conhecerem o que tem em comum e não lugar de governo. Conversa com o governo fica para depois, não agora".

Fico contente pela possibilidade de ter acesso a essa informação e ao mesmo tempo intrigado com o que acabara de acontecer. Para mim fica claro que tenho certo acesso privilegiado a informações em relação a determinados sujeitos, que tem acesso restrito, ou são impedidos de contato direto com as atividades realizadas, fato que se consolidou com a não presença de agentes governamentais no referido encontro. Questiono sobre as possibilidades de ida ao local, como seria feito o deslocamento e em que comunidade ocorreria. Ela me comenta que já iria mais cedo, pois "precisava arrumar umas coisas lá" e que este se realizaria em poucos dias, entre 27 de fevereiro a 1 de março, na comunidade Gamella em Taquaritíua, no interior do município de Viana e contaria com a presença de indígenas, quilombolas do MOQUIBOM, quebradeiras do coco babaçu e posseiros, segundo as classificações da própria CPT. Sandra Santos solicita que eu espere um pouco mais, pois Padre Clemir Batista, outro antigo conhecido chegaria em poucas horas, tendo saído para resolver algumas questões. Sou informado que poderia haver a possibilidade de uma carona para o local, que deveria ser confirmada com o padre. Este chega em alguns minutos, em que que passo conversando com Sandra, entre café, água e certa cumplicidade. Já havíamos conversado antes, não sendo eu um estranho ou ela para mim pessoa desconhecida. Já havíamos estado em atividades em comum.

Assim, à luz dos escritos de Fravet-Saada (2005), a partir de certas experiências em comum, alguns interlocutores pareciam sentir-se a vontade comigo para falar de determinados assuntos, não me percebendo como estranho ou alguém com quem certos tópicos não deveriam ser tratados, mas gentilmente fornecendo informações, ao mesmo tempo em que sutilmente faziam algumas indicações, apontamentos e emitiam opiniões. Nesse sentido, as possíveis experiências e mesmo vivências partilhadas em termos de viagens, almoços, conversas e noites mal dormidas em acampamentos possibilitaram acessos a conhecimentos, estratégias e projetos, impossíveis, ou no mínimo, mais trabalhosos para pesquisadores em condição de completo desconhecimento e estranhamento, colocados ali em certa falta de compartilhamento e sintonia junto aos padres e quilombolas, ora da CPT, ora do MOQUIBOM. Assim, mais do que o antropólogo que estava em pesquisa, eu era visto como um parceiro, em certa medida como alguém com quem se pode contar,

um jovem presente e disposto a ajudar. Como pontua Fravet-Saada, sobre seu trabalho de campo com camponeses no Bocage francês e suas situações de afetação:

> Dito de outra forma: eles queriam que aceitasse entrar nisso como parceira e que aí investisse os problemas de minha existência de então. No começo, não parei de oscilar entre esses dois obstáculos: se eu "participasse", o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse "observar", quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para "observar". No primeiro caso, meu projeto de conhecimento estava ameaçado, no segundo, arruinado (FRAVET-SAADA, 2005, p. 157).

Assim, mais do que participar, toda a minha formação enquanto antropólogo desde a graduação está marcada pelo contato íntimo com esses quilombolas e padres, pelo "estar junto", pela "parceria", comentada por Fravet-Saada, sem com isso evitar certos desgastes e desentendimentos quanto a discordâncias e posicionamentos contrários aos adotados pelo MOQUIBOM. Dessa forma, assumo certa condição de aproximação, condição esta indispensável para a obtenção dos dados aqui apresentados.

Com a chegada de Padre Clemir Batista, sou informado de que poderia tentar uma ligação via celular a um grupo de assessores da CPT que estariam se deslocando de carro para a cidade de Viana, assim teria que checar a disponibilidade de vagas e alguma ajuda de custo com a gasolina. A conversa corre bem, me são informadas certas tentativas de articulação com indígenas e a tentativa de criação de uma "teia de povos e comunidades tradicionais", que segundo ele, possibilitaria a unificação das lutas pelos territórios. Todas essas informações posicionam a minha pesquisa, marcam certo direcionamento dado em termos de pessoas a quem procurar, locais para onde ir ou mesmo possíveis encontros e atividades políticas. Assim, decido aproveitar a liberdade concedida, as portas que me foram abertas e esperar os limites dessas concessões.

Como segunda experiência em campo, tem-se a minha ida a um encontro de formação da ACONERUQ com sua atual coordenação. Esse encontro visava dar orientações sobre o projeto Ká-Amubá, hoje um dos principais projetos da entidade, ajudando a informar os coordenadores em torno de tópicos considerados fundamentais do mesmo. Tal projeto havia sido aprovado recentemente junto à União Europeia (UE) e basicamente beneficiaria 17 comunidades quilombolas associadas à ACONERUQ com pequenos arranjos produtivos, como hortas, criação de animais de pequeno porte, construção de açudes para peixes e tinha em vista a geração de renda, o combate à pobreza e incentivo ao trabalho familiar.

Os coordenadores da entidade são quilombolas oriundos do interior do Maranhão e lá residem, vindo a São Luís resolver pendências e articular diretamente as comunidades associadas às políticas e conquistas da ACONERUQ, protocolar documentos e participar de reuniões. A minha estadia no encontro citado, que ocorreu no dia 4 de março no Bairro

do Santo Antônio, em um sítio chamado Pirapora, é condicionada a minha apresentação e aceitação dos participantes, como havia me informado por telefone alguns dias antes Valderlene Silva, assessora da entidade.

Chego ainda pela manhã, por volta das 8 da manhã, alguns ainda tomam café e aguardo o início das atividades. A coordenação da entidade é composta por 18 integrantes. Além desses, também conta com um corpo de técnicos e assessores que prestam serviços às comunidades vinculadas a entidade. Acompanho as apresentações e aguardo o meu momento de fala. Sou apresentado por Maria José Palhano, antiga coordenadora da entidade e por Valderlene Silva, que se encontram presentes junto com outros membros e técnicos da ACONERUQ.

Durante a minha apresentação, sou visto com certa curiosidade, pois muitas pessoas nunca haviam me visto, logo, não estou associado às atividades, como comenta Dona Emília Moreira, quilombola do Município de Codó ao ter a surpresa de ver um desconhecido em uma reunião da entidade. Ao tocar no nome do MOQUIBOM como um dos grupos a ser analisado, junto com a própria ACONERUQ, há certo desconforto imediato entre os presentes, iniciam-se rapidamente conversas paralelas, olhares cruzados, e os cochichos que de um tom mais baixo passam a serem conversas altas que atrapalham a apresentação e causar certo susto quanto ao que acabo de fazer. Entre as pessoas que me ouvem sinto certa desconfiança quanto a minha presença. Entre falas ouço que a minha pesquisa "pode dar força ao inimigo", já que "o MOQUIBOM disputa espaço com a ACONERUQ que é representante formal dos quilombolas". Fico levemente tenso, começo a suar frio e gaguejar em frente a todos. Não me sinto muito à vontade para continuar ali, parece que minha apresentação não foi bem recebida antes mesmo de terminá-la. Porém, para minha surpresa, entre os presentes não é consensual o que o MOQUIBOM representaria. Para dona Nice, "movimento surge todo dia. Não tem dono e vai para onde quer. Nós devemos é nos concentrar na ACONERUQ, sua política e organização". Já para Reinaldo, técnico agrícola da entidade, os pesquisadores não têm feito o "devolutivo" das pesquisas, voltado para as comunidades para entregar cópias dos trabalhos apresentados "as falas das pessoas como elas disseram, a língua delas não fica no trabalho".

O clima de desconfiança toma alguns presentes quanto a possibilidade de informações da ACONERUQ vazarem, que sejam expostas de maneira considerada indevida por mim, munindo o "inimigo" com informações confidenciais. Eles exigem saber mais sobre o que eu farei, sobre o meu compromisso com a entidade, querem ver, segundo uma pessoa presente, "minha sinceridade". Entre esses momentos de leve pânico, Maria José Palhano toma a fala e questiona se sou bem-vindo a acompanhar as atividades, se devo permanecer ao longo do dia. Para os presentes, se faz necessário conhecer melhor as minhas "intenções". As falas se entrecruzam, e se interrompem com certa frequência e tudo

me parece confuso. Para dona Nice, "o MOQUIBOM é uma dissidência da ACONERUQ. Gente que não concordava com a nossa política e nosso jeito". Já para Zé Preto, oriundo do município de São Vicente Férrer "o representante dos quilombolas é a ACONERUQ. É ela que distribui as cestas [básicas]". Assim, mesmo entre os quilombolas não havia um consenso algum estabelecido quanto ao MOQUIBOM, apesar de certa rivalidade, a minha presença só foi possível depois da intervenção da coordenadora da entidade, que tentava a todo custo amenizar as discussões e encaminhar a reunião de maneira a mais polida possível, sendo decidido pela minha presença através de uma pequena votação com um coro do "sim" ressoando.

Assim, surgem algumas questões. A primeira refere-se a não consensualidade quanto a possível disputa com o MOQUIBOM ou mesmo sobre o que ele representaria entre as pessoas presentes no encontro, o que para alguns seria algum tipo de inimigo, para outros seria um "mais um movimento", uma forma de organização dos quilombolas que não deveria tomar o tempo da reunião, pois haveria coisas mais importantes para serem resolvidas ali e que, logo, toda a desconfiança quanto a minha presença seria inútil. Outro ponto seria a postura dos pesquisadores que trabalharam com as comunidades, as retratando de forma distorcida, como estas não se veem ou mesmo não mostrando o resultado dos trabalhos para as mesmas.

A partir desse acontecimento, fica claro que estas comunidades e os "nativos" de outrora, têm mostrado crescente interesse quanto as pesquisas e os materiais produzidos por nós, os habituais analistas, querendo saber sobre os escritos e a forma como são retratados. Este interesse pode soar como policiamento ou algum tipo de patrulha impeditiva das pesquisas por parte das comunidades e de pessoas a elas próximas. Todavia, na situação vivenciada, soa como uma forma de controle e percepção de posturas consideradas, no mínimo, desagradáveis por parte dos pesquisadores com certa recorrência. Se o antropólogo é aquele que sempre vai embora (CLIFFORD, 2008) que nem sempre pode retornar ou deixa algum rastro, já não pode fazê-lo do mesmo jeito, pois os nativos de outrora se transformaram, guardam suas impressões, desenvolvem estratégias de controle ou mesmo tem expectativas quanto o trabalho antropológico. Assim, se sempre fomos observados por nossos interlocutores, parece óbvio as consequências contemporâneas disso, com maior recorrência e controle por partes destes. Tais implicações não soam sempre doces e agradáveis de ouvir, porém, são fundamentais para nossas pesquisas. Esse direcionamento e crescente interesse parte da politização dos sujeitos, da possibilidade de apropriação das pesquisas por parte destes, bem como, que a leitura das páginas escritas tem sido feita pelos sujeitos pesquisados, em que nossas ações têm sido pesadas a todo tempo entre interesses, experiências e toda ambiguidade que a politização carrega.

À GUISA DE CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso caso analisado, creio que as comunidades quilombolas – enquanto segmento social organizado – têm produzido no Maranhão respostas às injustiças vivenciadas. Porém, tais respostas não se dão de maneira unívoca e centralizada, ocorrendo de forma segmentada a partir de eixos específicos de mobilização. Assim, tanto a ACONERUQ, quanto o MOQUIBOM respondem aos anseios e expectativas das comunidades que a eles encontram-se ligadas ou sob sua influência, agindo a partir de critérios e leituras políticas próprias. Porém, ao se perceber o resultado "geral" das ações, vemos que elas cobrem – mesmo que de forma limitada – aspectos da vida destas comunidades, ou seja, resolvem questões econômicas, com a luta por renda e trabalho, infraestrutura, insumos, mercados diferenciados; quanto a aspectos simbólicos, por autonomia, empoderamento e organização própria. Tais injustiças estão imbricadas e são correlatas, conforme situa Nancy Fraser. Cabe situar que por mais que imbricadas, as respostas políticas costumam passar por crivos de prioridades e escolha, por parte dos segmentos organizados.

Nesse sentido, são as ações da ACONERUQ e do MOQUIBOM que se fazem apartadas, cobrindo demandas e problemas considerados centrais *per si*, porém, estes mesmos problemas não podem ser vistos de maneira meramente segmentar. A questão relaciona-se a estarem diretamente relacionados, mesmo que os entendimentos e ações se deem à parte. As questões de ordem econômica têm relação direta com as de ordem simbólica e vice-versa. Como segundo ponto, a ação destes segmentos não pode ser vista de forma puramente dissensual, pois lutando por questões em separado complementam-se, seja em suas ausências, seja em suas capacidades, agindo a partir do mesmo motor político – a etnicidade enquanto fator de mobilização – porém, tem prioridades e entendimentos sobre quais formas de consecução e interlocutores devem privilegiar.

Portanto, para além dos desentendimentos e farpas, a existência da ACONERUQ e MOQUIBOM cobre diferentes demandas das comunidades quilombolas e politiza vivências que respondem ao segmento social como um todo. De certa forma, apesar da tensão entre os segmentos de organização, pode-se dizer que se complementam dialeticamente, pois conseguem cobrir aspectos econômicos e simbólicos simultaneamente.

Assim, cabe pensar no que estruturalmente tem se realizado, cada pequena vitória em um longo caminho de lutas e mobilizações. Tal tarefa não se mostrou fácil, sendo exigido caminhar "pisando em ovos", por assim dizer; porém, optei por perceber aquilo que esses segmentos fazem e não uma análise que tende a perceber como aspecto principal a falta, caindo assim, em constante imobilismo e descrédito às ações de meus interlocutores diretos. O caminho percorrido mostrou as constantes tensões envolvendo a ACONERUQ e o MOQUIBOM, mas também onde se encontram, como produzem

e geram, cada um à sua maneira e a partir de suas prioridades e estratégias políticas, caminhos que buscam responder a demandas e expectativas das comunidades que representam, engajam e mobilizam. Assim, se pode perceber que tipos de arranjos políticos e organizativos as comunidades quilombolas têm produzido e situar suas formas de leitura da realidade e seus desenvolvimentos em termos de garantias de direitos. Cabe sinalizar de que forma a existência de uma legislação específica, ao mesmo tempo em que possibilita garantias às comunidades quilombolas, também lhes cria amarras, uma "dádiva ambivalente", conforme situa Judith Butler (2003), na medida em que, além de proteção legal, justiça e reconhecimento de direitos outrora negligenciados ou inexistentes, há também o desmerecimento de outras formas de gestão de conflitos, caindo-se em certa institucionalização do direito enquanto única forma capaz de resolução de conflitos (RIFIOTIS, 2007) e consequente judicialização das relações sociais.

Pontuo isso, baseado em uma experiência de campo: a partir da ineficiência do INCRA em dar prosseguimento à titulação territorial de comunidades quilombolas no Maranhão, a comunidade de Charco decidiu pela retomada de território que considera seu e que aguarda a desapropriação por parte do órgão competente já citado. O que parece um investimento arriscado, dada a disputa e animosidade que envolve a questão, guarda também a convicção de que são os próprios quilombolas os sujeitos de sua história e "que na lei ou na marra vamos ganhar", sendo a espera prolongada frente a morosidade estatal, somada a possibilidades naquele momento, levou a deliberação coletiva pela retomada de parte do território em São Vicente Férrer, interior do Maranhão em setembro de 2012. A situação aguarda alguma resposta formal, porém, posteriormente outras comunidades depois do feito decidiram também por "retomadas territoriais" que passaram a intitular "auto-demarcações".

REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. Pensar el sujeito, descentrar la antropología. In: *Cuadernos de Antropolígia Social*, N° 35, 2012.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Agionarmento Agônico*: a trajetória de instituições religiosas como mediadoras de conflitos agrários na Amazônia. In: LACERDA, Paula Mendes (Org). Mobilização social na Amazônia: a luta por justiça e educação. Rio de Janeiro: E-papers, 2014.

_____. *Terras de preto no Maranhão*: quebrando o mito do isolamento. São Luis: ECN / SMDH / PVN, v.1, 2002.

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterosexual? In: *Cadernos Pagu*. Unicamp, n. 21, 2003.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*: antropologia e literatura no século XX. 3.ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

DEBERT, Guita Grin. *Ética e as novas perspectivas da pesquisa antropológica*. In: Antropologia e ética: o debate atual no Brasil. Niterói: EdUFF, 2004.

ESTATUTO DE REFORMULAÇÃO DA ACONERUQ (Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas), 2007.

FABIANI, Adelmir. *O quilombo antigo e o quilombo contemporâneo*: verdades e construções. XXIV Simpósio Nacional de História. São Leopoldo: Anais, 2007.

FABIANI, Adelmir. Os quilombos contemporâneos maranhenses e a luta pela terra. In: *Estudios Historicos*, N° 2, 2009.

FRAVET-SAAD, Jeane. Ser afetado. In: *Cadernos de campos*, N° 13, 2005.

FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition?* A political-philo sophical exchange. London/ New York: Verso, 2003.

_____. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era pós-socialista. In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 232-239, 2006.

FURTADO, Marivânia Leonor Souza. *Aquilombamento no Maranhão*: um Rio Grande de (im) possibilidades. 2012. 313 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em geografia, Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia, Presidente Prudente, 2012.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. In: *Etnográfica*, Volume. X (1), 2006.

PROJETO VIDA DE NEGRO. *Vida de negro no Maranhão:* uma experiência de luta, organização e resistência nos territórios quilombolas. Coleção Negro Cosme, v. 4. São Luís: SMDH, CNN-MA, PVN, 2005.

RIFIOTIS, Theofhilos. Direitos Humanos: Sujeito de Direitos Direitos dos Sujeitos. In: (Org.) SILVEIRA, R. M. G. et al., *Educação em Direitos Humanos:* Fundamentos Teórico- Metodológicos. João Pessoa, Editora Universitária, 2007.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 004. (Im)materialities of the development in Africa

THE SPIRIT OF DEVELOPMENT

Inácio Dias de Andrade
Post-doctoral fellow at University of São Paulo (USP)

Abstract

In Tete, Mozambique, people's memories over socialist times are filled with stories of hunger, war, forced labor and exile. However, when asked about the recent times of democracy and development, the majority of Tete's inhabitants say they miss the "discipline" and "order" of the authoritarian government of Samora Machel (1975-1986).

Currently, Tete is home of large mining projects that are investing billions of dollars in the region. Consequently, Tete province is receiving a new flux of people, investments, goods and foreigners. Additionally, countless international NGOs are constantly working in development projects since Mozambican democratization in 1992. For Tete's inhabitants, in opposition to Samora's regime, the current period became known as the "Development Times".

This new denomination could led to the supposition that the Tetenses are finally experiencing the fulfillment of the long-awaited democratic promises. In fact, for many of developments workers, policymakers and foreign mineworkers this is precisely the case. In this sense, along with the mining companies' billions dollars investment plan, hundreds of international development projects has flourished in the rural zone of Tete Province. Promising further improvements of Mozambican democracy, those initiatives engaged peasants in rural associations in order to build grassroots movements capable of controlling and supervise the role of the Mozambican state. In this view, the newly formed associations should improve political participation whilst provide a strong and feasible way of mitigate the effects of the country's inefficient food production system.

However, Tete's inhabitants have a different way of looking at things. Unlike some institutional analyzes could indicate, the people that are being directly affected by the development projects tend to perceive the new times of democracy as days of "disorder". For many, the decline of modernization expectations, frustrated by growing economic inequality, is a clear evidence of the recent disorganization of the spiritual world. In this view, despite Samora Machel authoritarian rule, the socialist times were a period of order that could only be sustained by Samora spiritual knowledge.

According to my interlocutors, the failure of the democratic modernization project can only be explained by a local racialist discourse that addresses the history of Mozambique colonization and the relation of the local populations with foreigners white men and their modernization projects. Considering witchcraft as the black men's burden, people in Tete tend to look at the new "development times" as an exogenous enterprise destine to failure in African lands. In doing so they present us an alternative narrative about modernity and development.

Keywords: Development; Mozambique; Witchcraft;

Today, in Mozambique - and especially Tete, the province where I conduct my fieldwork -, "development" and "democracy" are the key-words use to define the present time. Since the end of the socialist regime and the civil war and after the democratization process in 1992, several NGOs have been funding development and democratization projects across the country. And, recently, a new set of optimistic news has brought a cheerful tone to millions of Mozambicans living in poverty. In 2007, the arrival of the Brazilian giant mining company, Vale, and the discovery of natural gas wells by the coast has brought billions of dollars in foreign investment. In that way, the public opinion, the media and the government have celebrated the dawn of a new era of development in Mozambique.

It was in this context that I conducted my fieldwork in Tete, the easternmost province of Mozambique located between Zambia, Malawi and Zimbabwe. Tete is experiencing a development outbreak boosted by mineral companies that arrived in the region in 2007. Led by the Brazilian multinational Vale, the mineral economy injected billions of dollars in the digging of the biggest unexplored coal deposit in the world. Consequently, Tete City became the newest economic center of Mozambique, attracting high paid foreign engineers, specialized national workers that came mostly from the Mozambican capital, Maputo, and a huge crowd of unemployed. All this turned Tete City into a new immigration destiny.

I arrived in the province for the first time in 2012. I sought to understand how Mozambicans perceived this new era of development and Tete was the perfect location for that. Vale had just announced its new ten-year plan for the region that included a 10 billion dollars' investment. Unfortunately, this plan also include the eviction of thousands of families that were living in the digging sites. In 2009, Vale had already evicted another 2 thousand families and transferred them to another location. In 2012, the evicted people paralyzed the company production demanding better housing, job opportunities, full payment of compensation for losses and others claims. After a brief negotiation with the government, the police violent suppressed the protest. Today, the tension between company and the local population remains.

I spent 1 year talking to Vale employees, NGO staff, evicted families, development projects beneficiaries and the inhabitants of Tete City and Moatize village, about 30 km of the capital where the mineral companies are located. I traveled throughout the province trying to discover their perceptions about these new times.

Although the concept of development is constantly use by politicians, technicians and bureaucrats, the idea of development is not unusual for the inhabitants of Tete. It is, in fact, quite the opposite. The first thing I noticed is that development is not a word restricted to macropolitical analyses, media debates, academic texts or political promises.

In fact, the concept of development is used throughout the province, and the most isolated peasant is used to talking about his life in terms of the presence or the absence of development. The development, as a friend once put me, is "the arrival of all the good things"

However, for my Mozambican friends the idea of "development" had also a completely different meaning from the one used by NGOs, government, international agencies and companies

I was on my way to N'kondezi, a village about 130 km from Tete City. I was going to visit one of the communities assisted by the one of the hundreds of Tete's NGOs. As I said, development is a hot topic nationwide and Tetenses are constantly comparing their lives with the lives of the white foreigners who visit the province.

Thereby, whenever I took a xapa– xapas are the chinese minivans that serve as public transportation all over Mozambique –, my fellow travellers realized that they had a white Brazilian companion, the subject quickly changed into a discussion about how behind Mozambique stands in an imaginary development's chart in comparison with Brazil.

I was in my second period of fieldwork and after spending five months in Tete in 2013, and I Actually was quite used to this kind of conversation and I had created a mental routine to face the curiosity with which Mozambicans address any foreign who had come from "developed countries".

That time was no different and I spent most of the three hours of travel explaining how Brazilians lived – what we eat, how we cultivate our food and how the major cities which they saw in Brazilian TV shows really were.

After a while, one of my listeners told me that the kind of development I had described would not be possible in Africa. I have been careful to point out that there was also poverty in Brazil and that life was not as luxurious as they saw in television, but no matter how hard I tried, the insistent remarks about Brazilians' high life standards continued. I was very careful to stress out, as much as I could, that any Mozambican or black person could be as developed as a Brazilian or as any other foreigner. It was only a question of education, social class, economic infrastructure and cultural background.

However, none of my arguments were taken into account by my interlocutors. In fact, for my small audience, the problem of Mozambique's lack of development was other. Long after the discussion had calmed down, Francisco, a skinny little man seated by my side, told in a quietly voice why Mozambique could ever stand in the same level of development as Brazil.

"There is a spirit that live inside this skin", said showing his arm and emphasizing his color.

With that sentence, Francisco began to tell me his story. Sometime before, he was making a lot of money from his SIM card resale business. He bought each SIM card for 10 meticais and resold for 20 meticais - a profit of 0,15 dollars - but his customers were foreign mining workers and his life was beginning to improve. However, during one night two men entered his house, and when he woke up and caught the thieves, one of them struck him with an iron bar in the middle of his face, knocking him out.

"It ruined all my teeth" he said showing me his empty mouth.

"They took everything I had. That is why we can't develop ourselves. No Mozambican can see someone else get a better life for himself. Black people are like that" he said.

"We are envious"

Looking tired, he leaned against the window and thought for a few seconds:

"There's a spirit in here", he sorrowfully concluded showing his arm and his color once again.

That wasn't the last time I heard such racial and spiritual explanation for economic predicaments. .Felipe, a young man who like others was looking for a job in the many companies that have recently arrived in the region, summed up a common narrative in Tete, used constantly to explain the envious nature of blacks:

"When God created the world, He called the three races to talk and asked what they wanted for themselves. The white man said that he wanted to have lots of ideas and God gave him the gift of intelligence. The Indians said they wanted to do business, so they have a bunch of stores now. God gave them the gift of trading. But when God called the black man, he was laughing and joking, God, angry at his games, sent him to Africa and cursed him and all his children. "

It was really chocking for me to hear such histories. How could I address this kind of ideas without reproduces the colonial discourse that divided the world in different races? How could I discuss such stories without make exotic assumptions about witchcraft beliefs, and again, without reinforce the colonial division between modern world and traditional tribes? So in order to understand the current times of "development" and "democracy" in the Lower Zambezi, Tete province, I suggest that we have to situate the development and democratic practices around the historic experiences of these populations and the relations that they built with the "vindouros", word in Portuguese to "those that came from outside" or *zobuera* in local language.

In this sense, I use witchcraft stories as a symbolic background through which discourses, opinions and practices about current times circulates. From this cultural perspective, people draw strategies to mitigate the primitive burden that they think they have to carry. In order to understand the role that "envy" and "witchcraft" plays in the

Tete citizens political perception and with the intention of unveil this supposable African incapacity of develop themselves, I think that it is essential to understand the historic relations between whites and blacks in the region. Furthermore, I think that the inter-ethnic relations or the Zambezi "moral economics" is central to the understanding the this local racial theory.

In my Phd I tried to demonstrate how the colonization process help to created a racialized economic theory that is used by these populations. By transforming themselves in mediators between local societies and the international trade network, Portuguese settlers became the source of wealth and power in the region. In Zambezi, the colonization process created a moral economy in which access to white people became a privileged way to obtain and increase wealth and political power. The Portuguese occupied the Zambezi Valley by redistributing western goods and weapons and reinforcing local reciprocity-based political systems. In this way, just like King Monomotapa did when he unified the Kingdom of Gaza in the XIV century, the Portuguese started to distribute Indian products, European weapons and political rights to the tribes and the linages that submitted to their power and ruled with the traditional political system. In that way, Portuguese settlers, most of them originally born in Portuguese India, became the Chiefs of a large African Army that negotiated and conquered land and new subjects for the expansion of the Portuguese colony of Mozambique.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

SOCIABILIDADE NO CLUBE DE MALHA MAUÁ: SIGNIFICADOS ATRIBUÍDOS POR JOGADORES DE MALHA A SUA PRÁTICA ESPORTIVA[1]

Ingrid Ferreira Fonseca
Instituto Federal de Educação, Ciência
e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ)

Resumo

O Clube Esportivo Mauá foi fundado em 1930 na cidade de São Gonçalo, estado do Rio de Janeiro, Brasil. |Nos anos de 1970 foi construída a pista do jogo de malha que possibilitou a formação de um Clube de Malha no local. Esse clube viveu seu período auge entre as décadas de 1970 e 1990 cuja participação em campeonatos regionais e nacionais eram frequentes. Após este momento, viveu um declíneo tanto no que diz respeito ao número de jogadores quanto a participação em variadas competições. Entretanto, ao visitarmos o Clube Esportivo Mauá em 2016, identificamos a existência do jogo de malha com em torno de 10 jogadores. A pesquisa teve como objetivo identificar os possíveis significados que os 8 atuais jogadores de malha atribuem ao clube de malha a que pertencem, dialogando com reflexões sobre sociabilidade. Utilizou-se da etnografia como metodologia, com 4 (quatro) meses de trabalho de campo. Corroborando na construção dos dados, realizou-se 7 (sete) entrevistas semiestruturadas com os jogadores mais frequentes do clube e 1 (um) com um antigo sócio do clube que acompanhou durante muitos anos a vida esportiva do jogo de malha. Há uma ligação afetiva dos jogadores com o jogo de malha, a maioria deles o conheceu pela transmissão familiar. Aparentemente há no clube relações sociais homogêneas, porém com conflitos, ainda mais aquelas que evocam a excitação e a competição esportiva masculina.

Palavras-chave: Sociabilidade; esporte; jogo de malha; lazer.

INTRODUÇÃO

A antropologia do esporte se dedica ao estudo de eventos de grande presença na nossa contemporaneidade. Os fenômenos esportivos ou relacionados ao esporte podem ser observados no cotidiano urbano, na gestão estatal e empresarial, na indústria cultural e em muitos outros lugares e aspectos das sociedades. Nestes contextos, o esporte pode

[1] Alunos do IFRJ que colaboraram com a pesquisa: Caio Willy P. Andrade (Bolsista/Pibic.Jr/IFRJ) e Thamires Cristina da Silva (Bolsista/CNPQ).

ser visualizado como prática de lazer e/ou de competição, ou de momentos que podem dialogar com estes aspectos sociais de vivência dos tempos e espaços.

O lazer constitui-se em experiências vivenciadas pelas pessoas que, de uma maneira ou de outra, "[...] cultivam estilos particulares de entretenimento, mantêm vínculos de sociabilidade e relacionamento, criam modos e padrões culturais diferenciados" (MAGNANI, 2000, p. 19) Nesse contexto, o estudo antropológico propicia uma percepção e um registro de determinadas situações que acontecem nas interações sociais, utilizando um olhar mais microscópico das práticas de sociabilidade quotidiana.

A competição como proposto por Huizinga (1980) constitui-se como uma dos objetivos do jogar que é a competição. O jogo ocupa um lugar diferente no cotidiano. Nele as regras são específicas para a ocasião, e os elementos criados pelos participantes sustentam o prazer do ato de jogar. Trata-se de um tempo de evasão circunstancial do dia a dia, paralelo a este; para outros, uma ruptura total com a dinâmica da vida. O que o jogador realmente deseja durante o jogo é o ganhar, é a vitória. Pode ser o ganho de algum prêmio, seja ele material ou simbólico, que fora acordado entre os participantes ou, então, possibilidades de estima, aplausos (caso haja espectadores) e honrarias. Estes são um dos aspectos relativos à função do jogo: lutar por algo.

O autor acredita que o ganhar é uma ação importante no jogo. Ganhar significa mostrar superioridade, por isso, precisa ter adversário. Este sentimento acaba se alastrando para condições exteriores ao próprio momento de jogo, isto é, o jogador ganha prestígio em relação ao seu grupo social pelo ato feito durante a partida; se houver público, ele almeja a admiração pelo seu desempenho.

Neste sentido, a pesquisa teve como objetivo identificar os significados que os atuais homens, jogadores de malha atribuem ao Clube de Malha a que pertencem, dialogando com reflexões sobre sociabilidade.

A *metodologi*a baseou-se no uso da etnografia. A opção pela etnografia nos permitiu construir tópicos acerca das ações do observado, mediado pelo encontro etnográfico, e não exatamente a compreensão pura e simples da sua cultura. Nossa função foi fazer o que na antropologia chamamos de interpretações de segundo e terceiros graus, pois só a pessoa que vive o Clube de Malha é capaz de fazer uma interpretação de primeiro grau. Nesses termos, a etnografia organizou-se em torno do encontro entre a descrição e as interpretações. (FONSECA, 2015).

Foram 4 (quatro) meses de trabalho de campo, entre novembro de 2016 até março de 2017 com jogos aos sábados e domingos pela manhã. O bolsista Caio ia frequentemente aos jogos de clube, e posteriormente elaborava o diário de campo,

sob a minha supervisão. A bolsista Tamires fez toda a pesquisa realacionada a história do Clube Mauá e da pista do clube de malha naquele local.

Para ajudar nas interpretações sobre a sociabilidade local, lançamos mão de 8 entrevistas semiestruturadas, sendo 7 com jogadores e 1 com um antigo sócio do clube que acompanhou durante muitos anos a vida esportiva do jogo de malha dentro do clube. Todas as entrevistas foram transcritas e devolvidas aos jogadores para leitura e autorização do uso da imagem e fala. Utilizou-se também da revisão de literatura sobre o surgimento do Clube Mauá e do Clube de Malha Mauá.

O grupo era formado por 8 homens: 5 entre 60 e 65 anos; 2 entre 50 e 60 anos e 1 com 44 anos de idade. 6 eles moram perto do clube Esportivo Mauá e outros dois em cidades vizinhas. Suas ocupações são: vendedor, encanador, mecânico de refrigeração, advogado, motorista particular, escriturário e soldador elétrico.

O CLUBE ESPORTIVO MAUÁ: UMA VERSÃO DA SUA HISTÓRIA

Para uma melhor compreensão da fundação do Clube Esportivo Mauá (CEM) fez-se necessário embarcar em uma viagem no tempo de aproximadamente 89 anos. Em 1928, um dos diretores da empresa *Lone Star Cement Corporation*, localizada nos Estados Unidos, visitou um museu do Rio de Janeiro e se impressionou com a qualidade de um calcário que estava em exposição. O americano despertou interesse pelo produto e com isso realizou pesquisas e encontrou a sua origem em uma pedreira, no município de Itaboraí. (UM LIVRO ABERTO, 1989). Em decorrência deste fato, no ano de 1930, houve a fundação da Companhia Nacional de Cimento Portland e um dos principais produtos da companhia era o cimento Mauá.

Após 7 anos de fundação da companhia, alguns de seus membros solicitaram ao Sindicato da indústria de Cimento, Cal e Gesso a abertura do Incor Esporte Clube[2], para que nas horas de descanso, pudessem continuar a recreação que já desfrutavam enquanto membros da companhia. (UM LIVRO ABERTO, 1989).

Em 1943, o Incor Esporte Clube reivindicou junto à companhia de cimento investimento financeiro para comprar a sede do clube. Com isso, o nome do clube mudou e passou a se chamar Clube Esportivo Mauá (CEM) - que remete a ideia de ter 100% de representação no esporte na cidade de São Gonçalo. As cores atribuídas ao clube são azul, vermelho e branco, e o símbolo do clube, a estrela solitária[3]. A sede tem a sua inauguração solene em 3 de setembro de 1944. (FONSECA e TELLES, 2006).

[2] Incor era o cimento especial fabricado pela companhia.
[3] Em homenagem a Lone Star Cement Corporation (Estrela solitária, cimento e corporação).

Foto 1 – Símbolo oficial do Clube

O clube foi inaugurado em setembro de 1944 e neste dia disputou partidas de futebol contra o Radiante Futebol Clube, pela Terceira Divisão da Liga que terminou com a vitória do CEM. Sob a gestão do presidente Flávio Laranja, o clube venceu cinco campeonatos de futebol entre os anos de 1945, 1946, 1947, 1949 e 195[4]. Estes dados indicam que a partir de sua inauguração, o clube ascendeu, ampliou o número de esportes, conquistou títulos importantes que também acarretaram na descoberta de muitos talentos em diversas modalidades. Em dezembro de 1949, a presidência do Clube Mauá foi assumida por Alberto Campos da Rocha que desenvolveu mais a área recreativa. Fez várias mudanças no clube, dentre elas a implantação de um novo horário de funcionamento, tais como: aos domingos pela manhã até à noite (7hrs às 22hrs). Além disso, construiu também o novo bar; um galpão bem amplo; murou o campo e promoveu muitos eventos na sede.

Ainda em sua gestão, CEM foi campeão do torneio de Voleibol Masculino, promovido pela Liga Gonçalense de Desportos[5]. Com a volta do presidente Flávio Laranja, em 1954, criaram-se os jogos de tênis de mesa, e o departamento de basquete conquistou o vice-campeonato do Torneio Início Juvenil. (UM LIVRO ABERTO, 1989).

Em 21 de dezembro de 1957 houve um evento inusitado que foi a indicação de Luiz Antônio Rodrigues, o primeiro operário da companhia a virar presidente, sendo ele o mais novo a conquistar este cargo na história do clube. Perante sua supervisão, o clube venceu os famosos torneios da época: "Gerenciais de Mattos Fontes" e "Imobiliária Trindade" de ciclismo, além do I Campeonato Gonçalense de Ciclismo. Em abril de 1965, o clube deu seu primeiro passo para emancipação, e o conselho deliberativo aprovou a proposta de aceitar como sócios pessoas que não possuíam vínculo com a companhia. No final do mesmo mês, o terreno e demais complementos foram doados pela Companhia Nacional de Cimento Portland sem qualquer tributo para o quadro social, sendo então realizada a emancipação do clube. (UM LIVRO ABERTO, 1989).

[4] A história a ser discorrida foi construída e baseada na leitura dos sites: http://www.federacaomalha.com.br/fed_historia.php e http://esporterio.blogspot.com.br/2009/07/historia-da-taca-brasil-de-malha.html.

[5] A Liga Gonçalense de Desportos, desde 1931, representa o Município de São Gonçalo em campeonatos estaduais e nacionais. É a única liga no Brasil com mais de 30 (trinta) modalidades esportivas, e que desenvolve um Projeto Social, hoje com 20.112 inscritos. (http://ligagoncalense.com/).

Em 15 de junho de 1965, Sidney Monteiro foi eleito presidente do clube pela Assembleia Geral. Foi reeleito inúmeras vezes, e o clube conquistou vários títulos sob sua administração. Sob sua administração que surge a pita de jogo de malha do CEM.

CLUBE DE MAUÁ MALHA E SUAS RELAÇÕES COM O CLUBE ESPORTIVO MAUÁ

No início da década de 1970, na cidade de São Gonçalo, existiam dentre 6 a 8 clubes de jogos de malha. Todos faziam parte do Clube Gonçalense de Malha. (TELLES E FONSECA, 2006).

Neste mesmo período, um destes clubes, o Canto do Rio, perde sua pista para o dono do terreno que requisita o espaço para a construção de casas. Sendo assim, os jogadores deste clube vão até o CEM e solicitam ao presidente da época, Sidney Monteiro, a construção de uma pista de malha, para que seus companheiros *malheiros*[6] pudessem dar continuidade a prática. O pedido foi aceito com êxito. (TELLES e FONSECA, 2006). Segundo alguns jogadores do Clube, os *malheiros* do Canto do Rio eram considerados os melhores da região na época, e isso fez com que o Mauá começasse com uma certa vantagem no cenário esportivo local. O jogador Alcebíades[7] torna-se o novo diretor da malha no Clube, e o Clube Mauá se associa a Federação de Malha do estado do Rio de Janeiro (FEMAERJ)[8].

Com o incentivo do ex-presidente Sidney, com a doação de uniformes e meios de transporte para viagens a fins de competição, o clube passa a se destacar e fazer parte do cenário nacional do jogo de malha. Em janeiro de 1975, o Clube ganha seu primeiro torneio de malha, realizado na pista do próprio clube. Em 1977 houve a participação dos atletas em competição gonçalense, tornando-se campeã. A partir daí o clube começa a participar de campeonatos regionais e nacionais, conquistando títulos importantes, tais como[9].

- Tri campeão da Taça Brasil (78, 84 e 90);
- Tetra campeão do estado do Rio (77, 79, 82 e 83);
- Bi campeão do Município do Rio de Janeiro (82-83);
- Campeão da Taça Cidade de Belo Horizonte (85);
- Campeão carioca de malha em (88).

[6] Nome dado pelos próprios jogadores aos que jogam jogo de malha, em 2006. Nos dias de hoje, não identificamos tal nomenclatura.
[7] Jogador responsável por ir ao Clube Mauá e pedir ao presidente para construir a pista de malha.
[8] A Femerj encerrou suas atividades em 2008.
[9] Os dados foram retirados do site http://esporterio.blogspot.com.br/2009/07/historia-da-taca-brasil-de-malha.html , que puderam ser confirmados a partir de uma pesquisa de campo que foi realizada na sala de troféus do clube esportivo Mauá, no mês de maio de 2017.

Na comemoração dos 50 anos do clube, em 1987, a abertura aconteceu com um torneio de malhas Interclubes do Grande Rio, o que demostra o prestígio que o clube tinha pelo esporte na época. Neste mesmo ano, o jornal "O Fluminense" cita em uma de suas reportagens:

> O clube Mauá tem por tradição e por gosto a prática de um esporte pouco conhecido e muito pouco divulgado, trata-se da "malha" [...]. Lá está se realizando o campeonato estadual de malha, com a participação de "feras" no esporte. É bom citar que o Clube Mauá é bicampeão brasileiro de malha, e por isso, está sendo considerado como favorito neste campeonato. (TELLES e FONSECA, 2006, p. 6).

No estado do Rio de Janeiro durante os períodos entre 1970 a 1990 era comum a existência de campeonatos regionais e brasileiros do jogo de malha. Em 2008, com o encerramento das atividades da Federação de Malha do Rio de Janeiro (FEMERJ), acarretou gradativamente na desmobilização dos campeonatos regionais, um dos fatores contribuintes para o enfraquecimento da prática do jogo no próprio clube Mauá ao longo dos últimos 20 anos no estado do Rio de Janeiro.

COMO É O JOGO DE MALHA NO CLUBE DE MALHA MAUÁ?

A malha nem sempre foi reconhecida pelo nome que possui hoje. Antes de se oficializar como jogo era um método de passatempo dos homens que faziam parte do exército romano. Por passarem horas em acampamentos, muitas vezes sem o que fazer, elaboravam maneiras para ocuparem seu tempo, um deles era o reaproveitamento das ferraduras ineficientes que eram lançadas contra estacas[10]. Com sua propagação pela Europa, o jogo se oficializou e seu objetivo passou a ser lançar as ferraduras, que herdou o nome de "malha"[11], em direção a um pino, localizado dentro de um círculo.

Com pouco tempo, o jogo de malha se destacou entre os portugueses, sendo praticado de acordo com o calendário religioso e no conjunto das atividades agrícolas e pastoris locais. O jogo de malha tem inúmeras variações em seu nome. Em Portugal, é também reconhecido por outros nomes, como: jogo do cepo, jogo da pavela, caliche, toka e etc. O material a ser lançado também já sofreu alterações, sendo substituído por ferro, pedra e madeira. Esta alteração no material agregado do lugar onde o pino é lançado é o que dá origem a diferentes nomenclaturas do jogo. (CABRAL, 1986).

A malha se originou dessa brincadeira e se fundou como atividade esportiva. O mesmo foi apresentado ao Brasil pelos imigrantes portugueses na época da

[10] Ferraduras atiradas contra estacas de uma determinada distância, com o objetivo de laçar a estaca ou deixar a ferradura o mais perto possível da mesma.
[11] Peças de aço em forma de disco, com peso em torno de 750 gramas.

colonização. O Brasil é o país onde mais se pratica esse esporte, possuindo sua própria organização, a CBM (Confederação Brasileira de Malha), que promove campeonatos regionais, estaduais e a nível nacional, como a Taça Brasil e o Campeonato Brasileiro. (FONSECA, 2015).

De maneira geral, o objetivo do jogo de malha é arremessar um disco de aço e tentar derrubar um pino, geralmente de madeira ou de plástico, de em torno de 18 cm, que fica no centro de uma circunferência na cabeceira da pista. As partidas são jogadas por duplas. Se o pino for derrubado, se ganha 4 pontos. Se ficar dentro do círculo, se ganha 2 pontos. Se o disco ultrapassar a demarcação e não atingir o pino, nenhum ponto é ganho. Vence a partida a dupla que conseguir fazer mais pontos. A partida é realizada com 10 arremessos.

> Um da dupla, na cabeceira de saída, pega a cera e passa em sua malha, em seguida é adicionado um líquido viscoso (condicionador com água) na malha para ela poder deslizar melhor. Agacha- se, colocando uma perna na frente da outra, inclinando o tronco para frente e lança a malha que está em sua mão, em direção ao pino, com o intuito de derrubá-lo. Ao soltar, ela deve bater em uma área específica. No Mauá há jogadores que jogam a malha "andando" no caso um pequeno passo a frente para ter impulsão. Segundo Marcio, ao andar o jogador possui mais firmeza e equilíbrio na hora de lançar a malha. Caso a malha encoste em alguma das linhas laterais ou bata fora da área destinada para sua "batida", fica "queimada" (desclassificada da jogada). Caso não consiga derrubar o pino, mas a malha fica dentro da área vermelha, tem que esperar o seu concorrente lançar as malhas (são duas em sequência) para acompanhar se ganharia mais dois pontos naquele mesmo lance (o concorrente ao lançar sua malha pode tirar a malha do jogador anterior de dentro do círculo, tirando-o de jogada). Há também o caso de combinações de jogadas: a malha bate no pino, derruba-o e ainda permanece dentro da roda, perfazendo um total de seis pontos. O jogador lança a malha, não acerta nada e, portanto, não pontua; porém sua malha fica parada no caminho do lançamento do jogador adversário. (Diário de campo, fevereiro de 2017).

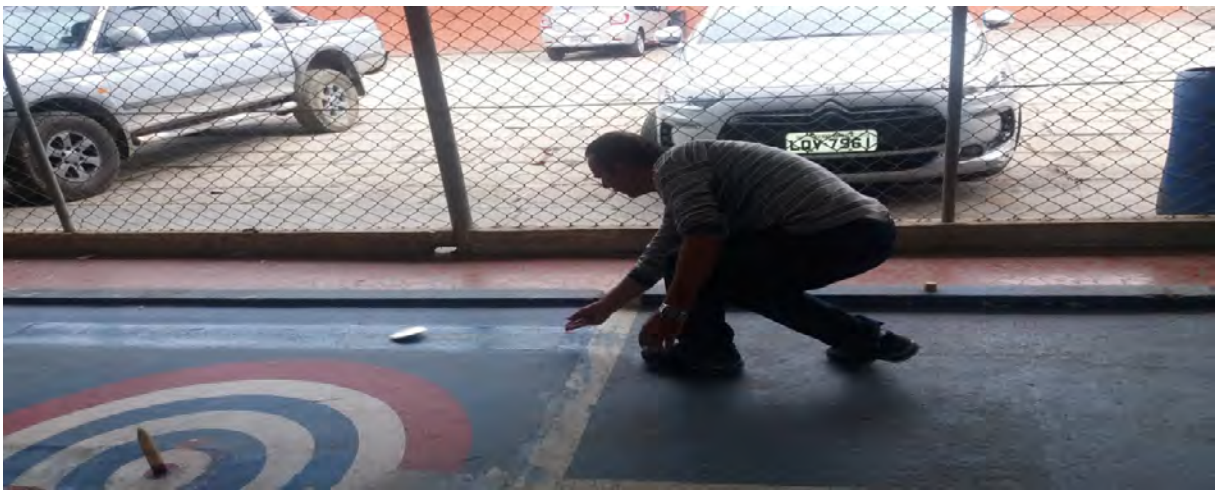


Foto 2 – arremesso da malha

Pista do jogo de malha é retangular, com cumprimento de 28 metros de pino a pino, com sua largura em torno de 2,50 de largura (internos). Comprimento mínimo total (externo) do campo é de entorno de 32 metros.

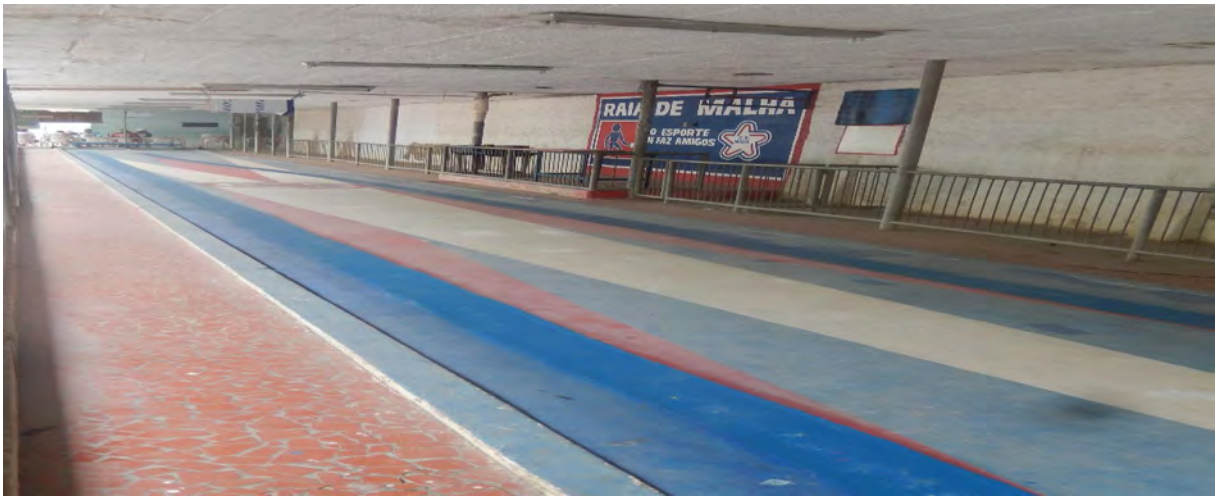


Foto 3 – pista do jogo de malha

O jogo de malha é sempre praticado em duplas, mas no Mauá, quando não se tem 4 jogadores disponíveis, eles jogam 1 contra 1 onde cada um tem direito a dois arremessos, e depois de 5 turnos eles trocam de cabeceira. Eles não possuem um jeito único de escolherem as duplas, mas decidem em que cabeceira vão jogar. A escolha da cabeceira é feito com base[12] na tabela de pontuações, assim sendo procuram equilibrar suas pontuações a partir dos dados da tabela. Além disso, também há a ordem de chegada à pista de malha.

> Segundo Seu Giovane, em um campeonato os jogadores do Mauá procuram equilibrar as duplas, onde joga um jogador "forte" com um "fraco". Porém, no começo do jogo já colocam uma dupla forte para conseguir uma vantagem frente ao adversário. (Diário de campo, novembro de 2016).

Em cada partida utilizam-se quatro malhas, no caso do Mauá, duas delas possuem com duas marcações e outras duas com três marcações, para diferenciar as duplas.

[12] O seu Maurício desenvolveu uma tabela de pontuações, onde cada partida é anotada as pontuações de cada jogador. Funcionava da seguinte forma: aquele que ganhar o jogador da mesma cabeceira, adquire 3 pontos; aquele que perder, mas fizer mais de 20 ponto, ganhará 2 pontos. Aquele que não conseguir chegar a mais de 20 pontos, ganha somente um ponto na tabela. O intuito dessa tabela é gerar uma maior competitividade entre os jogadores, e não deixar o joga sem graça. Podemos perceber que o jogo de malha no Mauá, no final de tudo, é jogado de forma individual. A tabela também influencia para saber quem está mais preparado para o campeonato, uma maneira de selecionar os jogadores do time (Diário de campo, 10 de outubro de 2016).

Foto 4 – malhas

Antes do arremesso passam na malha cera de sapateiro (redonda e de cor escura) .Posteriormente adicionam também um líquido viscoso para o melhor deslizamento da malha na pista. Esse produto é basicamente condicionador e água (Cada um possui o seu produto e adiciona na quantidade que achar necessária)

No dia a dia dos jogos, tem-se um marcador de madeira preso na parede onde os pontos ficam dentro de um círculo e vão rodando o ponteiro (como se fosse um relógio). Por marcarem os pontos na mão, ou seja, cada um marca o seu, já aconteceu de o seu Maurício duvidar das pontuações de seus amigos, porém outros não reclamam, alguns duvidam e ficam sempre vigiando.

SOCIABILIDADE NO CLUBE DE MALHA E ALGUNS DOS SIGNIFICADOS ATRIBUÍDOS PELOS JOGADORES

A sociabilidade se baseia essencialmente durante a vivência do jogo de malha; não há contato entre eles fora do Clube Mauá. Simmel (1983) entende que as formas de interação surgem a partir de certos impulsos ou em função de determinados interesses. A interação, de certa forma, obriga os indivíduos a formarem uma unidade em prol dos objetivos em comum. "São fatores de sociação apenas quando transformam o mero agregado de indivíduos isolados em formas específicas de ser com e para outro – formas que são agrupadas sob o conceito geral de interação" (SIMMEL, 1983, p. 166). Para ele, há um sentimento que os impele a estarem juntos e existe uma satisfação associada a isso.

Segundo Simmel (1983, p. 169), a categoria sociológica "sociabilidade", significa "[...] forma lúdica de sociação". São formas de interação que têm um fim em si mesmo e que se apresentam como um mundo artificial, no sentido de que as situações ocorridas se baseiam na vida real, porém num contexto mais "reservado". Não têm a intenção

de ser algo além daquilo a que se propõem, mas, por outro lado, exemplificam as situações da vida real.

Os jogadores em tela não falam sobre outros assuntos que não sejam o jogar malhas, enfatizam narrativas durante os comentários nas jogadas.

> No clube Mauá os jogadores se comunicavam de uma cabeceira a outra, falando sobre as posições da malha dentro do círculo e sobre jogar a malha "por cima" e "por baixo". Quando jogam em outros lugares, os jogadores do Mauá não se comunicam por falar, mas sim por gestos, como por exemplo: se a malha está dentro eles batem o pino derrubado no chão para que seu companheiro da outra cabeceira possa identificar que jogada fazer, eles puxam a camisa, e quanto a jogar por cima ou por baixo eles simplesmente apontam o dedo para baixo ou para cima. Num campeonato eles não podem tocar no pino, portanto, eles puxam a camisa para mostrar que a malha está no círculo. É Proibida a comunicação entre jogadores da mesma cabeceira (adversários). No dia-dia, eles falam entre si e comentam entre eles cada jogada efetuada. (Diário de campo, 20 de dezembro de 2016).

Zoam algumas vezes quando outro jogador e por fim falam sobre campeonatos do passado e possíveis amistosos que possam acontecer. A relação dos jogadores é muito respeitosa, quando se zoam o fazem de maneira amistosa, e não se utilizam de apelidos ou nomes pejorativos ao dirigirem-se uns aos outros. "*Ah o entendimento é maravilhoso, é bom, sem problema, sem discussão, um procura ajudar o outro." (Entrevista João, 2016).*

Uso aqui a ideia de "relação jocosa" problematizada a partir de Mauss (1983) e Radcliffe-Brown (1978) que centram suas análises na relação de parentesco. (MAUSS, 1983, p. 164). "Se permite a um homem, ou mesmo se exige dele, que use de comportamento insultante para com alguns dos parentes de sua esposa de sua própria geração" (RADCLIFFE BROWN, 1978, p. 54). *"Gosto, acho que o bom é a competição né, poder dar uma sacaneada no adversário (risos) esse é que é o bom" (Entrevista com Jorge, 2016).*

De maneira geral, essas relações aconteciam "[...] entre duas pessoas, na qual uma é, por costume lícito e, em alguns casos, obrigatório, levada a importunar ou zombar de outra que, por sua vez, não pode ficar aborrecida" (RADCLIFFE-BROWN, 1973, p. 115). São, por esse autor, chamadas de "relações jocosas" (*joking relationship*).

Quando perguntados nas entrevistas dos porquês de jogar a malha a maioria afirmou que a malha dá gosto de jogar, jogam por serem seus lazeres de todos os sábados e domingos. Também há a possibilidade de vivenciarem a competição e relembrar os tempos da adolescência e juventude quando jogavam os jogos de malha na rua dos seus respectivos bairros. "*Lazer! Lazer de estar com a rapaziada. (Entrevista Victor, 2016).*

> É o gosto da malha, a gente tem que gostar do jogo, passar um sábado ou domingo aqui, a gente tem que gostar do jogo, Claudio tava cheio de dor no corpo, eu disse: "Claudio vem para cá", ele disse: "Não vou fazer fisioterapia, deixa eu melhorar", quer dizer mas ontem ele veio, ele está vindo, tem um colega também que ta vindo, ai ele ta vindo junto, ele gostou e vem junto. (Entrevista Marcio, 2016)

Identifico uma ligação afetiva dos jogadores com o jogo, muitos deles pela transmissão familiar, ou o coleguismo vivido entre eles. O Clube de Malha é um local para diversão, passatempo, reforço das relações de amizade e /ou coleguismo. Surgiram nesse lugar assuntos ligados aos processos de envelhecer, reforço de valores vinculados ao mundo masculino através das relações jocosas, da sociabilidade baseada no gosto por jogar ou praticar algo e estar entre os pares e na importância da permanência de um determinado *lugar* construído por eles. Um Clube de Malha aparentemente com relações sociais homogêneas; porém no seu dia a dia com conflitos (SIMMEL,1979), como se esperava encontrar em espaços de sociabilidade, ainda mais naqueles que evocam a excitação, a competição esportiva.

A Sociabilidade no Clube Mauá se baseia apenas quanto ao jogo de malha, os jogadores não possuem contato fora do clube, se encontram somente para jogar o jogo. Porém, em algumas vezes que estive presente no campo, os jogadores que estavam de fora da partida, encontravam-se bebendo cerveja, como forma de distração, enquanto os outros estavam jogando na pista. Os jogadores de malha do Clube Mauá também jogam cartas após o final das partidas de malha e bebem cerveja também, mostrando que sua interação também envolvia hábitos ditos "tradicionais", para muitos, ao final de semana (beber cerveja).

Pude perceber que eles não se referem como amigos, mas completam quanto aos seus interesses de lazer nos dias de domingo e sábado; esperam ansiosamente para jogar malha e colocar os papos em dia, sendo que a maioria do assuntos é sobre o jogo. É possível notar que a sociabilidade é em razão dos interesses de cada jogador para com seu lazer voltado para a pista do Mauá, e sendo assim, praticar o jogo de malha entre aqueles que também gostam muito do jogo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

E a antropologia, diferentemente de outras áreas das ciências humanas e sociais com seu cabedal teórico-metodológico, nos possibilita trazer discussões, muitas vezes comparativas dos campos etnográficos, buscando fornecer elementos analíticos que possibilitam refletir sobre as representações, valores e normas que os interlocutores estudados por nós, produzem em suas vivências culturais.

Dentro desta perspectiva, o jogo de malha, objeto desta pesquisa se destaca como uma atividade que se encontra em certa medida na fronteira entre dois objetos em diálogo: os jogos tradicionais e os jogos esportivos (SERRA, 2001). Os significados de esporte/jogo de malha construídos pelos sócios do clube "Clube de Malha Mauá estão diretamente ligados a um dos objetivos do ato de jogar: a competição (HUIZINGA, 1980). Porém, em outros momentos, existem os sentidos de passatempo, brincadeira, sociabilidade, lazer, gosto pessoal. São esses múltiplos sentidos que são acionados pelos jogadores nas diversas fruições do jogar. "Entre o jogo e o esporte, o lúdico e o competitivo, encontram-se performances e representações que não poderiam, sem correr o risco sempre presente em qualquer generalização, de se enquadrar em um ou outro tema" (TOLEDO e COSTA, 2009, p. 16).

Aparentemente, pode transparecer tratar-se apenas de um grupo de homens reunindo-se para jogar o jogo de malha, de cartas – "dominados pelo vício", poder-se-ia dizer no senso comum (TRAVASSOS, 1995) – ou jogos de "purrinha" ou de malha (como no meu campo) – preenchendo o tempo, diriam alguns passantes da praça. Mas, do ponto de vista antropológico, Clubes de Malha constroem símbolos e significados acerca de conceitos que fazem parte do seu dia a dia e das relações sociais com seu entorno. Surgiram nesse lugar assuntos ligados aos processos de envelhecer, reforço de valores vinculados ao mundo masculino através das relações jocosas, da sociabilidade baseada no gosto por jogar ou praticar algo e estar entre os pares e na importância da permanência de um determinado *pedaç*o construído por eles.

Com relação ao objeto jogo de malha, enfatizo a importância no debate acadêmico de um assunto que para muitos pesquisadores das ciências sociais ainda é periférico em relação a outros que tradicionalmente possuem espaços mais garantidos nas discussões antropológicas: reporto-me ao campo dos esportes, do jogo e do lazer. Sabemos, como aponta Durham (1986, p. 18), que a própria Antropologia, ao longo da sua trajetória, experimentou ver sua imagem envolvida com temas tidos como "marginais", "[...] que se colocavam à margem das grandes correntes políticas e das forças sociais mais dinâmicas que estavam modelando sociedade em transformação". No seu processo de legitimação social, estes dados foram se modificando a medida que "[...] essas minorias desprivilegiadas emergem como novos atores políticos, organizam movimentos e exigem uma participação na vida nacional da qual estiveram secularmente excluídos" (p. 18). A própria disciplina também foi acumulando conhecimento e se desenvolvendo inserido em contextos urbanos mais próximos das realidades sociais dos antropólogos e antropólogas.

REFERÊNCIAS

CABRAL, A. *Jogos populares portugueses (Coleção Coisas novas)*. Porto: Editorial Domingos Barreira, 1986.

DURHAM, E. R. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, R. C. L e DURHAM, E. R. *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1986. P. 17-37.

FONSECA, Ingrid Ferreira. *Sociabilidades no Clube de Malha: perspectivas antropológicas sobre jogo, masculinidade e envelhecimento*. Tese (Antropologia) - Universidade Federal Fluminense. 2015. 242 pgs.

_____. e TELLES, Silvio. O jogo de malha: sua trajetória histórica no Clube Esportivo Mauá (São Gonçalo-Rio de Janeiro). In*: Anais do X Congresso Nacional de História do Esporte, Lazer, Educação Física e Dança.* UFPR, maio/junho de 2006.

HUIZINGA, J. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

Um livro aberto, trabalhos acadêmicos. Arte final editora. Rio de Janeiro, 1989.

MAGNANI, José Guilherme. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, J.G.C. e TORRES, L. d. L. *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: Fapesp, 2000. P. 15-53.

MAUSS, Marcel. As relações jocosas de parentesco". In: R. C. Oliveira (org.), *Antropologia*. São Paulo: Ática, 1983. (pp. 164-176).

RADCLIFFLE- BROWN. O método comparativo em antropologia social. In.: Mellatti, Júlio Cezar (org.). *Radcliffe-Brown: Antropologia*. São Paulo: Ática, 1978. (Coleção *Grandes Cientistas Sociais*, nº 3). P. 43- 57.

_____. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.

SERRA, M. C. *O jogo e o trabalho: episódios lúdico-festivos das antigas ocupações agrícolas e pastoris coletivas*. Lisboa: Inatel, 2001.

SIMMEL, George. Sociabilidade – um exemplo de sociologia pura ou formal. In: MORAES FILHO, E. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983, p. 165-181.

TOLEDO, Luis Henriqu e COSTA, Carlos Eduardo. Apresentação. In: *Visões de jogo: antropologias das práticas esportivas*. São Paulo: Terceiro nome, 2009 (Antropologia hoje).
p. 13-16.

TRAVASSOS, Sônia. *Jogo, praça pública e sociabilidade masculina*. (Dissertação de mestrado em antropologia). UFRJ: Museu Nacional, 1995.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 017. Anthropology and Human Rights in a comparative perspective

O "ABUSO SEXUAL INFANTOJUVENIL" EM MÚLTIPLOS CONTEXTOS

Irlena Maria Malheiros da Costa
Universidade Federal do Ceará

Marcelle Jacinto da Silva
Universidade Federal do Ceará

Abstract

This paper has as its central theme the *enactment*[1] of sexual abuse of children and adolescents in multiple contexts in the city of Fortaleza, Ceará, Brazil. Through the mapping of the Resource Network for Children and Adolescences Victims of Sexual Violence in Fortaleza and ethnography in public institutions that compose the Resource Network, an analysis was made about how some personal experiences experienced form (or not) the sexual abuse of children and adolescents at the state level and what impact this transformation has on the lives of the victims. In the research, interviews were also conducted by with social workers, psychologists, lawyers, police officers and young people who experienced the experience of sexual abuse of children and adolescents in childhood and/or adolescence. For a child to be officially recognized as a victim of sexual abuse of children and adolescents, more than one sexual situation imposed by adults is necessary. It is necessary to mobilize and manipulate several heterogeneous elements capable of forming a network of documents produced by specialists who together convince a court of law that there has been an event with the characteristics typified in the Penal Code of Brazil. However, the elements expected to transform a personal experience into a "social problem" typified as "crime" are not always produced, mobilized, or manipulated, which can generate disbelief in public institutions and regret the denunciation.

Keywords: Sexual abuse of children and adolescents; Social problem; Crime; *Enatcment*.

INTRODUÇÃO

Segundo organismos nacionais e internacionais, de controle governamental ou não, designa-se "abuso sexual infantojuvenil"[2] quando crianças e/ou adolescentes são usados

[1] Termo utilizado por Annemarie Mol (2002) para falar sobre múltiplas realidades. Os objetos, ao mesmo tempo que são, estão sendo feitos. Eles não existem fora da ação como uma realidade pronta, independente e pré-existente. A palavra também se faz: act – ato, enacted – atuado; enactement – atuação. Em português, podemos falar também em formar, ocasionar, acontecer. Trata-se, então, de um acontecimento.

[2] Nota das autoras. Os termos apresentados entre aspas são entendidas pelas autoras como caixas-pretas, no sentido de Bruno Latour (2011). Já as palavras grafadas em itálico e com aspas são nativas por terem praticalidades próprias. Aquelas que as autoras tiveram intenção de chamar a atenção das(os) leitoras(es) estão em negrito.

para a satisfação sexual de um adulto. Pode ser dividido em intrafamiliar e extrafamiliar, a depender da relação estabelecida entre "agressor" e "vítima". Frequentemente envolve processos de sedução, mas também pode ser imposto através de força física, ameaça e/ou chantagem. Presentes e dinheiro aparecem como formas utilizadas pelo adulto para se aproximar da criança/adolescente e convencê-la a participar de "jogos sexuais", ou mesmo mantê-los em segredo (UNICEF, 2014; Costa, 2013). Esse tipo de **acontecimento** "tem sido considerado um grave problema de saúde pública, devido aos altos índices de incidência e às sérias conseqüências [sic] para o desenvolvimento cognitivo, afetivo e social da vítima e de sua família" (Habigzang; Koller; Azevedo; Machado, 2005, p. 341).

O "abuso sexual infantojuvenil" é uma das principais preocupações de órgãos nacionais e internacionais de defesa da criança e do adolescente, todas amparadas na ideia de crianças como sujeito de direitos e pessoa em condição peculiar de desenvolvimento. Basicamente, interessa aos organismos enfrentar esse tipo de violação de direitos através de ações articuladas de prevenção, combate ao crime e tratamento dos danos causados nas vítimas. À cada instância, são definidas estratégias visando a proteção infantojuvenil, cujas práticas se diferenciam ou se aproximam de acordo com os agentes e as agências. O "abuso sexual infantojuvenil", assim, está longe de ser uma entidade homogênea e pacífica. Seus fundamentos ideológicos estão atrelados em um complexo emaranhado de elementos heterogêneos e, por vezes, contraditórios, que ora o fazem *existir* ora *desaparecer*. Não estamos dizendo com isso que não acreditamos na existência do "abuso sexual infantojuvenil"; pelo contrário, afirmamos não somente que ele existe, como também tem diferentes versões. É sobre o modo como ele acontece em múltiplos contextos que este trabalho trata.

Aqui, estamos particularmente interessadas em analisar múltiplas modalidades de práticas e experiências, sejam elas individuais ou coletivas, que desenham e produzem um fenômeno complexo de características biopsicossociais a ponto de ele parecer ter uma existência atemporal e independente, e sobre o qual são mobilizados no Brasil diversos recursos e práticas de combate, por um lado, e manutenção, por outro. Para tanto, realizamos uma pesquisa essencialmente qualitativa, com uso da etnografia multissituada (Marcus, 1995) em três instituições que compõem a rede de atendimento a crianças e adolescentes vítimas de violência sexual de Fortaleza, capital do Ceará, bem como entrevistas abertas. Trata-se de um recorte de uma análise mais ampla, realizada no âmbito de um doutorado, entre os anos de 2013 e 2017 (Costa, 2017).

2 O "ABUSO SEXUAL INFANTOJUVENIL" ENQUANTO "PROBLEMA SOCIAL"

Dia 5 de março de 2013. Quando nos conhecemos, Fernanda era uma jovem de 22 anos. Negra, cabelos curtos e crespos. Fomos apresentadas pela assistente social do PVV.

Cumprimentamo-nos com um aperto de mão e, logo em seguida, a jovem pediu para me levar ao seu lugar preferido no PVV: a sala de tecelagem, localizada no piso superior do prédio. A assistente social deixou-nos à vontade alegando que Fernanda conhecia muito bem o ambiente e poderia me acompanhar até lá. Assim seguimos.

Fernanda relatou-nos várias experiências de "abuso sexual" durante sua infância e adolescência. Tudo começou quando ela tinha 7 anos, quando seu pai passou a *"tocá-la"* diariamente para que ela servisse aos seus desejos sexuais. Ao final de cada experiência sexual, *"ele me dava grana"*. Foi assim que Fernanda aprendeu, ainda na tenra idade, a ganhar dinheiro. Membro de uma família composta por pai, mãe e oito filhos (quatro mulheres e quatro homens), Fernanda morava em uma casa localizada em um bairro de classe média de Fortaleza. Sua mãe, Francisca, era empregada doméstica, passava a maior parte do tempo fora de casa e, quando voltava, costumava consumir muita bebida alcóolica. A jovem se referiu à mãe durante toda entrevista como alguém que *"trabalhou muito"* para sustentar os filhos, mas que nunca foi capaz lhe dar a devida atenção. Já seu pai passava mais tempo em casa e sempre foi muito violento com toda a família.

As práticas sexuais entre pai e filhas sempre fizeram parte da dinâmica familiar. De acordo com Fernanda, todos sabiam. Havia uma narrativa própria, não verbalizada, através da qual era transmitida a mensagem. O mecanismo de silêncio era tão eficaz que, mesmo quando se via a consumação do sexo, o segredo era mantido. *"Quando eu tava dormindo, ele ia lá me tocar. Isso minha mãe na cama de baixo e eu na cama de cima"*. E quando Fernanda falava sobre o assunto, "*as pessoas meio que não acreditavam, meio que não queriam falar sobre isso"*. Trata-se do característico "pacto de silêncio", muito comum em casos de "abuso sexual infantojuvenil" (Santos; Dell'aglio, 2010). Medo, dúvida, vergonha, estranheza, lealdade ao pai. Diversas são as razões apontadas para a manutenção do segredo. Entretanto, Fernanda não soube explicar porque as narrativas sobre aquele assunto eram mantidas no mais absoluto silêncio. Então, naquele momento, contar não mudou a vida de Fernanda. Pior: contar rompia o pacto, virava um escândalo e voltava ao mesmo lugar secreto.

O "abuso sexual infantojuvenil", principalmente o intrafamiliar, tende a acontecer em uma dinâmica própria, no qual a rotina e o silêncio naturalizam práticas (Santos; Dell'aglio, 2010; LANGDON, 1993). A figura da mãe tem se destacado em pesquisas porque, na maioria das vezes, ela é a pessoa para quem a criança/adolescente revela situações de "abuso sexual infantojuvenil" e, portanto, sua reação muitas vezes determina se a dinâmica de práticas sexuais envolvendo pais e filhos continuam ou passa por mudanças. "O estudo de Habigzang et al. (2005) identificou que a violência sexual foi denunciada pela mãe da vítima em 37,6% dos casos. Santos (2007) também verificou que a iniciativa de realizar a notificação do abuso foi realizada pela figura materna, na maioria

dos casos investigados" (Santos; Dell'aglio, 2010, p. 329). Por outro lado, há casos em que a mãe silencia diante da revelação de seu filho e acaba contribuindo para a manutenção do segredo.

No caso de Fernanda, Francisca não agiu da forma que a menina esperava e contar para outros adultos também não trouxe mudanças nas rotinas de abusos. Assim, se nenhum adulto manifestava impedimento às atitudes de seu pai, Fernanda começou a encarar a situação como *"normal"*. É por isso que ela repete várias vezes durante a entrevista que *"não sabia"* que era aquilo *"não era normal"*, *"era errado"*, *"era um crime"*. Ela não gostava, mas *"era normal"*. Sua mãe a acusava publicamente de estar *"fodendo com meu pai"*, mas *"era normal"*. *"Era normal"*, mas também *"a culpa era minha"*. Essa confusão de sentimentos sempre acompanhou Fernanda.

Diante da exposição pública provocada por Francisca e com vergonha de todos, Fernanda decidiu não falar mais sobre o assunto para parentes e vizinhos. Foi buscar outras estratégias para fugir do pai como, por exemplo, estudar em um colégio interno. Com a vaga garantida, a busca desesperada da menina por momentos de paz parecia concluída. Entretanto, apesar de ter passado a morar na escola, as marcas emocionais já estavam aparecendo através de sinais que pioravam toda vez que ela precisava voltar para visitar os pais. *"Não consegui, assim, ficar em paz. [Era] como se a situação ficasse passando pela minha cabeça o tempo todo, me infernizava. Só que não era a situação em si. Eu tinha muita culpa. Eu tinha muita vontade de morrer, de ir embora, de... Não sei"*.

Já na adolescência, Fernanda se envolveu no mercado do sexo. *"Porque eu queria grana, na verdade. Eu aprendi que o meio mais fácil de ganhar grana, aprendi com meu pai, que era dessa forma, entendeu?"* Ao tentar se desvencilhar da dependência financeira do pai, ela começou a se aproximar de um homem que agenciava mulheres na prostituição e começou a *"trocar sexo por dinheiro"*. Passou a frequentar certos locais e pessoas que só depois perceberia que eram *"perigosas"*. Era uma rede de exploração sexual comercial de mulheres. *"Então eu fui me enrolando em vários rolos, quer dizer as pessoas me enrolava nesse rolo e eu me enrolava mais ainda; e eu queria me sair dos agressores e eles não aceitavam, ou seja, aí já foi embolando mais outras histórias"*. Fernanda não entrou em detalhes sobre que *"rolos"* ela se envolveu e/ou foi envolvida. Nessa época, ela também não sabia que o comércio sexual de menores de 18 anos chamava-se oficialmente "exploração sexual infantojuvenil". Não sabia também que, se contasse às autoridades, seria considerada "vítima" e não "criminosa". Desesperada e ameaçada de morte, Fernanda não sabia para quem pedir ajuda. Acabou encontrando em uma rede social um espaço para desabar sobre suas experiências: o Orkut.

Criado em 2004, o Orkut foi um espaço de sociabilidade virtual bastante utilizado no Brasil. As relações entre os membros aconteciam através de diversos recursos como,

por exemplo, as comunidades. Estas, por sua vez, eram ambientes virtuais criados com o objetivo de agrupar pessoas dentro de interesses comuns. As comunidades utilizadas por Fernanda versavam, especificamente, sobre *"abuso sexual"* e, nelas, escrevia detalhes sobre sua vida. *"Só que não me identificava, entendeu? E falava de outra pessoa, assim, sempre em terceira pessoa, só que falando de mim, da minha história [...]. Eu queria uma psicóloga, entendeu? Era só isso que eu queria [...] que alguém tentasse, sei lá, me ajudar a resolver alguma coisa"*. Inserida no Orkut, a busca de Fernanda por uma resolução trouxe-lhe, desta vez, alguém que mudaria sua vida: uma funcionária da prefeitura leu os depoimentos no Orkut e entrou em contato com a jovem. Por algum tempo, que não fora datado na entrevista, ambas conversaram através de *chats* do próprio Orkut, até que um dia Fernanda recebeu uma visita surpreendente na escola. Era Helena: amiga virtual que a inseriria no Programa Rede Aquarela.

O Programa Rede Aquarela (PRA) vincula-se à Coordenadoria da Criança e do Adolescente da Fundação da Criança e da Família Cidadã (FUNCI), órgãos ligados à Secretaria de Cidadania e Direitos Humanos da PMF (SCDH). Criado em 2005, trata-se da política municipal de enfrentamento à "violência sexual infantojuvenil" da capital cearense (Pinto, 2014).

Conforme o site oficial da PMF, o PRA é constituído por eixos de atuação: PRA/DCECA, PRA/12ªVC, Disseminação PAIR, PRA/NPA e Espaço Aquarela. O PRA/DCECA acontece através de práticas realizadas por uma equipe psicossocial do PRA na Delegacia de Combate à Exploração de Crianças e Adolescentes (DCECA). Já o PRA/12ªVara Criminal é formado por uma equipe psicossocial do PRA que trabalha junto à 12ªVC do Tribunal de Justiça do Estado do Ceará (Prefeitura Municipal de Fortaleza, 2017). O eixo intitulado Disseminação PAIR consiste em difundir a metodologia do PAIR na cidade de Fortaleza, realizando ações informativas à população questões acerca da "violência sexual infantojuvenil". Essa equipe se reúne no mesmo prédio onde acontece o Núcleo de Atendimento Psicossocial (PRA/NAP), cujo trabalho envolve o atendimento psicossocial especializado a crianças e adolescentes que vivenciaram a "violência sexual infantojuvenil".

O primeiro contato de Fernanda no PRA foi no Espaço Aquarela: um serviço de acolhimento institucional especializado destinado exclusivamente adolescentes "vítimas" de "exploração sexual infantojuvenil" e tráfico de seres humanos para fins sexuais, tendo sua localização mantida sob sigilo. Ele ocupa um imóvel com capacidade para abrigar 12 adolescentes, oferecendo moradia, alimentação, atendimento psicossocial e rotinas educativas e conta com uma equipe multidisciplinar formada por assistente social, psicóloga e educadoras sociais.

Quando Fernanda chegou ao Espaço Aquarela, não havia vaga para ela. Então, iniciou-se uma busca por vaga em outras unidades de acolhimento institucional que

atendessem o perfil da jovem. A indicação foi a Casa das Meninas. Entretanto, Fernanda, com medo do confinamento, recusou-se a ficar e voltou para casa dos pais. Como nunca teve apoio familiar, a adolescente foi convidada a morar em abrigos e a participar de atendimentos psicossociais no PRA/NPA. Não se adaptando, entrou e saiu deles várias vezes. Ela relata que ir a qualquer órgão da Rede lhe era sofrido porque tocava em suas feridas mais doloridas, então era difícil aderir a qualquer programa. Entretanto, o ato de recusar abrigamento não significa que Fernanda ficou sem atendimento. A atuação do PRA transformou, através do **processo de "*notificação*"**, as experiências de Fernanda em *caso de* "abuso sexual infantojuvenil" e *caso de* "exploração sexual infantojuvenil", computado nas estatísticas oficiais. Após o registro, o passo foi levar Fernanda à DCECA para fazer a queixa-crime.

A *"notificação"* é um "instrumento disparador de ações" públicas de enfretamento que justifica e/ou permite a adoção de medidas de intervenção de prevenção, atendimento, acompanhamento e combate (Lima; Deslandes, 2011, p. 2). Trata-se, na prática, de uma comunicação da ocorrência de casos suspeitos/confirmados de "violação de direitos" às autoridades competentes. *"Notificado"*, o caso de Fernanda foi encaminhado a educadores sociais do PRA/NPA e estes realizaram uma visita domiciliar. Lá, as *"visitas domiciliares"* acontecem da seguinte forma: um carro leva o educador social – às vezes acompanhado por psicólogos e assistentes sociais – à residência da "vítima" a fim de avaliar a convivência familiar e as condições de vida da criança/adolescente. Chegando ao local sem aviso prévio, os profissionais observam e anotam informações sobre a família que depois serão disponibilizadas por meio de relatório anexado ao prontuário. A partir das informações preliminares, traça-se um plano de atendimento familiar. Na visita, também deve ser agendado o primeiro atendimento com a equipe psicossocial do NPA/PRA, a depender da disponibilidade de agenda dos técnicos. Entretanto, em casos como de Fernanda, os objetivos das visitas são ver as condições de vida da jovem e realizar um trabalho com a família. Aqui, todas as tentativas foram em vão.

As *"visitas domiciliares"* foram bastante criticadas por Fernanda. Sendo a imposição do sexo do pai às filhas um assunto silenciado e até tolerado na família e vizinhança, a jovem sentiu-se sozinha e exposta a represálias caso alguém em casa *"descobrisse"* que o segredo havia sido notificado às autoridades tendo em vista que *"denunciar"* era um grande complicador na convivência em casa. Outro problema ressaltado por ela é que, quando Fernanda finalmente foi levada para um abrigo, suas irmãs ficaram ainda mais vulneráveis e expostas às investidas sexuais do pai.

Esta seção mostrou a atuação de instituições públicas socioassistenciais diante de uma *"denúncia"* de "abuso sexual infantojuvenil" a partir da experiência vivenciada por Fernanda. A jovem, ao longo de sua vida, revelou várias vezes, em diferentes situações

e para diversas pessoas, a experiência vivenciada na casa de seus pais. Cada uma delas trouxe desdobramentos e práticas específicos. Quando uma criança/adolescente revela uma série de experiências de conotação sexual impostas/sugeridas por adultos, o evento pode ser mantido no âmbito privado (manutenção do pacto de silêncio) ou pode tornar-se um "problema social" sobre o qual existe uma série de práticas – notificar, registrar, atender, visitar, relatar, encaminhar – que trazem consigo uma série de mudanças na vida das "vítimas", como aconteceu com Fernanda.

O "ABUSO SEXUAL INFANTOJUVENIL" ENQUANTO "CRIME"

Hilda conheceu Pedro aos quatro anos de idade. Amigo de sua família, sempre acompanhado da esposa, ele frequentava assiduamente a casa da menina. Ao longo dos anos, eles construíram um vínculo de carinho e confiança. Até que, certo dia, quando ela contava mais ou menos sete anos de idade, a relação começou a mudar. *"Começou [com] um toque diferente, uma carícia diferente, coisa que não existia antes. Começou uma carícia e eu não entendia. Ou então [eu] achava que isso era normal, que era porque ele gostava muito de mim"*. Ela, diante das novas experiências sugeridas/impostas por Pedro, muitas vezes pensou que estava vivenciando *"algo errado"*, já que ele pedia *"segredo"*. Em contrapartida, ele era um amigo muito querido de Hilda e de sua família que nunca faria nada para machucá-los.

O *"carinho diferente"* continuou por alguns anos. Hilda chegou a indagar a Pedro porque precisava manter aquilo em segredo e ele explicava que era porque *"gostava"* dela. Por volta dos nove anos, com a permissão de seus pais, Hilda brincava com os amigos próximo à casa de Pedro, tendo liberdade e costume de entrar lá para beber água e/ou ir ao banheiro. Nessas horas, ele chamava-a para conversar e assistir televisão, aproveitava para se aproximar dela, falar piadas que ela não entendia e tocar em seu corpo. Isso se repetiu algumas vezes. Até que, certa noite, *"eu tava brincando na rua. Eu fui no banheiro, quando eu voltei, [...] ele tava lá me esperando [na cozinha] [...]. Sei lá, achei que ele ia me dar água [...]. Aí ele veio e me agrediu"*. Pedro *"agrediu"* Hilda, que não conseguira gritar. Sentira-se imóvel, incapaz de pedir socorro. *"Aí depois ele falou: "não diga nada pra ninguém, isso aqui não foi nada demais, se sua mãe ficar sabendo não vai dar certo"*. Mesmo a menina relatando fortes dores no corpo, Pedro mandou-a voltar a brincar como se nada tivesse acontecido, *"sempre dizendo que não era nada demais, que era com todo respeito, que isso não ia influenciar em nada"*.

Hilda afirma que, apesar da *"agressão"* e das dores, não havia qualquer marca aparente em seu corpo ou em suas roupas, pois não houve sangramento aparente. A imagem de uma ausência de vestígios físicos associada às ameaças de Pedro e a confiança que ela tinha nele fizeram a menina manter o segredo. Naquele dia, quando ela ainda era uma criança, iniciava-se uma rotina de abusos sexuais quase que diários. A menina

vivenciava várias experiências impostas por Pedro cheia de dúvidas sobre o que estava acontecendo. Seria aquilo *"normal"*? Era ruim e ela não queria, mas aquele homem por quem nutria afeto dizia que "*era carinho, era com todo respeito"*.

A jovem, na época da entrevista com 21 anos, relatou que Pedro era muito amigo de seus pais e sempre frequentava a casa da família. Casado, tratava a esposa *"com grosseria"*. Após uma briga, o casal acabou se separando e Pedro foi morar na casa da família de Hilda. Ela tinha 13 anos. Estabeleceu-se ali uma nova rotina de *"agressões"*: todos os dias, aproveitando a ausência dos pais e irmãos de Hilda, ele a *"agredia"*. Sentindo-se perdida, triste e sem vislumbrar uma solução para sua vida, *"eu caí numa grande depressão. Perdi quase vinte quilos em dois meses. Fiquei muito, muito magra, muito, muito mesmo. E eu dormia e acordava chorando. Todo mundo me perguntava o que era, mas eu só chorava"*. Preocupados, os pais de Hilda tentavam descobrir porque a filha estava tão triste; ao passo que Pedro pressionava-a para que mantivesse o assunto em segredo. Ela, por sua vez, permaneceu calada até que um dia, pressionada pela mãe, resolveu romper o silêncio. "E*u jurava que eu tinha matado minha mãe. Ela sofreu um baque tão grande, tão grande, que em vez de ser só [eu] chorando, ela arriou do lado. Chorando, chorando, chorando".* Enquanto chorava, a mãe de Hilda buscava entender o que estava acontecendo e não tardou em dizer que a menina era culpada: entre o tom acusatório da culpabilização da filha e o sofrimento da revelação, a mãe de Hilda ouviu toda a história. Ainda naquele dia, o pai fora comunicado sobre o que estava acontecendo em casa. *"Sempre discretos"*, ambos silenciaram e continuaram convivendo com Pedro. Dois dias depois, ainda em dúvida se houvera mesmo um evento aparentemente criminoso em casa, a mãe de Hilda perguntou se ela queria fazer uma *"denúncia"* na delegacia. A menina prontamente aceitou e os três seguiram para a Delegacia de Defesa da Mulher (DDM).

Em Fortaleza, as experiências de conotação sexual envolvendo crianças e adultos são registradas e investigadas em uma delegacia especializada de combate a crimes contra crianças e adolescentes, a DCECA. Localizada em um bairro popular da cidade, seu funcionamento é de segunda à sexta-feira, de 8 às 18 horas, e não dispõe de regime de plantão. Os atendimentos desse tipo de crime à noite e aos finais de semana ficam a cargo da DDM, na qual Hilda e seus pais compareceram para *"denunciar"* Pedro.

No direito penal brasileiro, há uma máxima que diz mais ou menos assim: na dúvida, a favor do réu. Ou seja: todos são inocentes até se provar o contrário e cabe à polícia judiciária buscar elementos de que um "crime" aconteceu. Entretanto, as ações policiais não podem ser fundamentadas apenas na suposição de um acontecimento delituoso. É necessário identificar e elencar *"indícios"* que comprovem uma transgressão de lei prevista no Código Penal brasileiro (C.P) para que se possa investigar oficialmente uma pessoa, sob pena de responder por crime de *"constrangimento ilegal"*. Neste sentido, para a polícia,

a narrativa de Hilda não bastava naquele momento. Era preciso, a partir dela, iniciar uma série de práticas que, juntas, comprovem ou não o acontecimento tipificado como "crime", apontando seu autor.

Neste sentido, o trabalho da polícia civil (PC/CE) está paramentado em práticas administrativas, burocráticas e investigativas que garantam legalmente a chancela do Estado. Cumprindo as regras impostas por um conjunto de normas, os policiais estão livres para identificar e/ou produzir as peças que comporão (ou não) a comprovação (ou não) de um "crime". Adiantamos aos leitores que, apesar de seus operadores buscarem incessantemente "objetividade" pautada em "materialidade", a ciência do direito está longe de ser exata. Então, advertimos que repetiremos muitas vezes a expressão "ou não" e precisaremos escolher apenas um caminho – dentre as múltiplas possibilidades – pautado no caso de Hilda.

O primeiro passo para um "crime" *existir* é fazer a notícia de um evento com características de um tipo penal chegar a uma delegacia de polícia, seja por *"denúncias"* presenciais, telefonema, correio eletrônico ou ofício. *"O primeiro momento é um boletim de ocorrência"*, afirmou a Inspetora Lúcia. O B.O é um documento oficial feito pela polícia a partir das informações de uma notícia-crime. Nele, encontramos a descrição do acontecimento, estando a polícia interessada em identificar subsídios na narrativa do queixoso (Hilda e seus pais) que tenham tipificação no Código Penal brasileiro. Para tanto, ficam frente a frente policial e queixoso. Juntos, eles fazem o B.O através de um processo de entrevista registrada em linguagem escrita no sistema informatizado da polícia (SIP) acessado por um computador e internet. Concluído, o documento é impresso em papel timbrado, datado e assinado pelos participantes. Após a assinatura do queixoso, o documento é digitalizado e inserido no SIP.

Quando a polícia afirma que procura *"indícios"* para subsidiar a abertura de investigações sobre um suposto "crime", não se trata necessariamente (ou apenas) de uma narrativa falada da suposta vítima em delegacia. Para as Agentes, o silêncio fala e o corpo também. Movimentos corporais de retraimento e trocas de olhares entre a suposta vítima e seu/sua acompanhante, por exemplo, aparecem como possíveis indícios de que há algo acontecendo e que deve ser investigado. A "experiência" é citada pelas Agentes como instrumento importante de identificação em situações pouco claras.

Maria, jovem de 22 anos, também nos contou sua experiência com detalhes. Na época, os policiais identificaram em sua narrativa elementos que poderiam ser indícios de um "crime". Diversos podem ser os indícios. No caso da jovem em questão, que tinha *"11 anos"* quando seu pai começou a *"perturbar"*, os primeiros elementos levantados para compor o B.O estão nas descrições das perturbações vivenciadas pela jovem durante sua infância: sentir *"toques"*, ser obrigada a *"assistir um filme pornô"*, *"tocar nos meus seios"*,

"molestar" na água. Todos compatíveis com "atos libidinosos" do tipo penal Estupro de Vulnerável. Além disso, a jovem afirmou ter vivenciado a experiência do sexo com seu pai (conjunção carnal). Em contrapartida, nem tudo dito por Maria foi para o papel. O que importa aqui é a "materialidade do crime", nos termos da lei brasileira. Então, não seria anotado, por exemplo, as vezes que o policial se levantou de sua cadeira para dar água a ela a fim de acalmá-la; ou mesmo as suposições da jovem quanto às motivações do pai.

Interessa também à polícia saber as circunstâncias do "fato". Vejamos no caso de Maria: a) **onde** – *"ele ficou me segurando e me molestando dentro da água", "eu aqui de mão levantada, estendendo a roupa e ele começava a tocar nos meus seios";* b) **quando** – *"dependendo do que eu tava fazendo, ele aproveitava a situação"*; *"eu, com 11 anos"* c) **modos de execução** – "*ele me ameaçava"*; *"ele me batia"*; *"disse que todo mundo da rua ia saber, disse que eu ia passar vergonha, disse que ninguém ia acreditar em mim"*. Apesar de ser objeto de proteção especial, a polícia também questionou à Maria se ela verbalizou que não queria e ela afirma que: *"eu dizia que não queria [...] 'eu não quero! Dói! Eu não quero! Dói!', eu falava, né?"*.

Outro elemento jurídico descrito no B.O é o tempo do crime. No caso de Maria, ela declarou que apesar das repetições, por medo, *"fiquei por muitos anos calada [3 anos]"*. Isso significa que a conduta legalmente proibida perdurou ao longo dos anos. Como Estupro de Vulnerável "consuma-se com a efetiva prática do primeiro ato de libidinagem envolvendo a vítima, realizando o risco para sua dignidade sexual, independente da forma escolhida pelo sujeito ativo para a prática da conduta", o dolo acontece no primeiro ato libidinoso ("*toques"*, por exemplo). Já a repetição "deverá ser valorada pelo julgador na dosagem da pena" (Fayet, 2011, p. 97).

Estando a PC/CE interessada em compor o BO com o maior número de informações possível a fim de caracterizar a queixa, nem tudo que é dito é considerado informação relevante para o caso. Investiga-se também se houve participação de outras pessoas, inclusive conivência/omissão de familiares. O B.O, então, levanta as questões que descrevem o possível crime, subsidiam a investigação policial e norteiam a atuação do "abuso sexual infantojuvenil" enquanto delito. Com os diversos elementos levantados, o evento BO começa a "montar" uma nova versão de "abuso sexual infantojuvenil".

Segundo as policiais entrevistadas, geralmente, ouve-se na queixa-crime o responsável legal da criança e/ou do adolescente, *"por que [...]* ***a gente evita de revitimizar****. Porque ela [criança] chega aqui e no primeiro momento, o BO, vai ter que falar. Depois vai ter que repetir no depoimento na frente da delegada e do escrivão e vai em juízo"*. Entretanto, Maria e Hilda revelam que participaram ativamente da construção do B.O, ao lado de seus responsáveis legais e uma escrivã. Após o registro escrito da notícia-crime, esta é *"lavrada"* em cartório pela escrivã de polícia, auxiliar direta da Delegada. Entretanto, um crime não é crime pelo simples ato de comunicá-lo à polícia. É preciso comprovar sua materialidade.

O BO se desdobra interna e externamente em novas ações, mobilizando outros atores e compondo diversas redes. "As notícias de crimes, os requerimentos e as requisições de instauração de inquérito e demais procedimentos policiais recebidos na delegacia de polícia serão, imediatamente, encaminhados ao delegado titular, que decidirá com a maior brevidade possível" (SSPDS, 2013, p.12.) A Delegada toma medidas para dar prosseguimento à investigação da queixa através de encaminhamentos e busca de comprovações do fato descrito: encaminha inspetores a fim de realizar uma investigação criminal preliminar, cujos dados levantados sustentarão ou não a instauração de inquérito policial, e os escrivães são encarregados dos serviços burocráticos, como produção de documentos comprobatórios e organização das provas.

Destacamos aqui um aspecto importante: legalmente, a suposição de um crime só existe se a delegacia especializada assim entender e o crime só existirá "de fato" quando um juiz determinar. Neste sentido, o BO é um mediador fundamental na formação de uma rede, sendo esta composta por todos os atores mobilizados e seus fluxos, pois é a partir dele que outras instituições são mobilizadas (ou não) no atendimento a criança/adolescente que denunciou o "abuso sexual infantojuvenil". Isso não significa, logicamente, que as práticas – social, jurídica e cientificamente ditas de "abuso sexual infantojuvenil" – não ocorram sem que estejam relacionadas às instituições. Pelo contrário, estima-se que a maioria dos casos estejam protegidos pelo segredo (UNICEF, 2014; Costa, 2013; Silva, 2006). Entretanto, se houver um BO, as entidades governamentais de amparo à criança e ao adolescente só podem falar em *"suposição"* de crime sexual e já a afirmação do acontecimento de um delito ocorre apenas após a condenação do réu.

A atuação bem-sucedida de um BO faz instaurar um inquérito policial. Caso contrário, a Delegada decide entre continuar investigando ou pedir arquivamento do caso. Em se tratando de Ceará, a violência sexual esteve, entre os anos de 2013 e 2015, como um dos quatro crimes contra crianças e adolescentes mais *"denunciados"* no Disque 100, acompanhada de negligência, violência psicológica e violência física. Em 2014, de acordo com a SSPDS, foram 1267 crimes sexuais registrados em todo o estado e, destes, 996 casos eram de Estupro de Vulnerável (Ceará, 2015). Na DCECA, especificamente, houve 270 boletins de ocorrência desse tipo de crime no mesmo ano, sendo apenas 12 inquéritos policiais instaurados.

A investigação policial e a ação penal brasileiras têm sido objetos de discussão dentre os operadores do direito diante da clara dificuldade que o sistema nacional tem de investigar crimes, chegar à "verdade dos fatos", apontar o autor do delito e condená-lo. Geralmente, esse caminho é interrompido antes mesmo de se instaurar um inquérito policial, mesmo em crimes hediondos como o homicídio e o estupro de vulnerável. Alguns motivos são apontados: a) falta de aparelhamento da polícia civil e perícia, b) baixa remuneração dos

policiais e peritos, c) inexistência ou fragilidade dos órgãos de medicina legal, d) sobrecarga de trabalho nas polícias, perícia, MP e varas criminais, e) falta de controle externo do MP, f) procedimentos não normatizados, g) procedimentos notoriamente ultrapassados. Alguns estudos têm sido desenvolvidos no sentido de identificar os problemas, apontar soluções e implementar mudanças a fim de minimizar a situação. É o caso, por exemplo, da atuação do Grupo de Persecução Penal da Estratégia Nacional de Justiça e Segurança Pública (ENASP) que vem estudando e tentando contornar ínfima resolubilidade dos homicídios no Brasil (CNMP, 2012).

O BO só gera um inquérito policial se houver elementos suficientes para justificar a instauração. Caso contrário, cabe à PC/CE continuar as investigações em busca de provas. De acordo com as policiais da DCECA, as inconsistências da *"denúncia"* (como informações vagas), a ausência de potenciais testemunhas que, muitas vezes, se recusam à colaborar com as investigações, a manutenção do silêncio de crianças e adolescentes supostamente vítimas (decidem não falar ou "desmentir" uma narrativa anterior), a ausência de testemunhas oculares (síndrome do segredo) e a falta de indícios de violência no corpo (lesões, resquícios de fluidos, etc.) são os grandes responsáveis pela demora na resolução dos casos de Estupro de Vulnerável.

Munidos de elementos mínimos para comprovar uma transgressão penal (comportamentos específicos, narrativas, testemunhas, laudos), os policiais civis estão aptos a prosseguir com as investigações. Configurou-se a materialidade aos indícios. O ato que oficializa essa decisão chama-se "instauração de inquérito policial". O inquérito policial é descrito no Código de Processo Penal (CPP) (BRASIL, 1941) e trata-se de um procedimento administrativo com o objetivo de levantar informações que servirão de base para o MP ingressar com uma ação penal e/ou outras providências. É formado por *"peças"* e, como um quebra-cabeças, a imagem vai sendo formada a cada procedimento registrado.

São cinco as formas possíveis para a instauração de um inquérito policial: a) instauração de "ofício" – ato da polícia diante de uma notícia crime, art. 5º, I, CPP; b) Requisição judicial ou do MP – requerimento de juiz ou promotor de justiça para instauração de um inquérito, art. 5º, II, 1ª parte, CPP; c) Requerimento do ofendido – quando o requerimento é feito pela vítima, art. 5º, II, 2ª parte, do CPP; d) Auto de prisão em flagrante – ao lavrar o auto de prisão em flagrante; e) Representação do ofendido nos crimes de ação pública condicionada à representação – através da representação do MP, art. 5º, § 4º, do CPP (Lenza, 2013; Brasil, 1941).

O inquérito policial tem caráter provisório, preparatório, informativo, e é anterior à instrução judiciária. É presidido pela Autoridade Policial (delegado da polícia civil ou federal), que deve ser auxiliado pelos Agentes da Autoridade Policial (escrivães e inspetores)

a fim de realizar a investigação (Lenza, 2013; Brasil, 1941). O manual de procedimentos da PC/CE, art. 9º, infere que "competirá à autoridade policial a verificação da procedência das informações sobre infração penal nos casos de ação penal pública e, se constatada, determinar a instauração de inquérito policial para apurar o fato" (SSPDS, 2013, p. 13). Com o inquérito iniciado, a polícia tem prazos para concluí-lo, a depender de: a) o indiciado estar solto, prazo de 30 dias prorrogáveis; b) o indiciado ter sido preso em flagrante ou por prisão preventiva, prazo de 10 dias; c) o indiciado estar em prisão temporária, prazo de 30 dias (em crimes hediondos) (Lenza, 2013; SSPDS, 2013; Brasil, 1941).

Estupro de Vulnerável é considerado crime de ação penal incondicionada à representação, tendo como autor da denúncia o MP. Encontrados indícios de crime de estupro de vulnerável, o MP é informado, faz a *"representação"* e a PC/CE instaura o inquérito, baixando uma "*portaria*": a peça que dá início ao inquérito policial. "Na portaria a autoridade declara instaurado o inquérito e determina as providências iniciais a serem tomadas" (Lenzo, 2013, p. 86). O prazo para conclusão das investigações é de 30 dias, já que dificilmente os casos de "abuso sexual infantojuvenil" tem prisão do indiciado antes do julgamento (Lenzo, 2013; SSPDS, 2013; Brasil, 1941).

Instaurado o inquérito policial, os escrivães abrem uma pasta na qual serão anexadas todos as peças produzidas ao longo da investigação criminal. A *"autuaçãoo"* dá início ao movimento de junção de documentos de cada caso. Na capa, espera-se encontrar informações gerais sobre o crime investigado como o número do SIP (gerado no sistema com a abertura de BO), a tipificação penal provisória, a identificação do suposto autor, a identificação da suposta vítima, o local, a data e a rubrica do escrivão. Todos os autos de procedimentos realizados pela DCECA ficam sob responsabilidade do escrivão – que os mantém no Cartório, organizados e numerados de forma a dar celeridade à investigação e às determinações da Delegada, sempre com vistas nos prazos – e cada procedimento policial registrado recebe um nome correspondente para que todos possam compreender a ação (a ser) realizada. Essa pasta se tornará uma espécie de dossiê a ser entregue, no final da investigação, ao MP e este encaminhará ao poder judiciário com seu parecer pedindo a ação penal, mais tempo de investigação policial ou arquivamento do inquérito.

A autoridade tem relativa *"discricionariedade"* nas decisões sobre a investigação. Então, a Delegada, através da *"ordem de missão"*, designa uma equipe de inspetores para realizar as diligências investigativas que achar mais apropriada para cada caso. Todos os passos são registrados através de documentos assinados, carimbados e datados. Se o evento tiver sido *"denunciado"* imediatamente, a polícia pode colher provas físicas no local indicado, bem como em roupas e objetos. Poderá ser necessária a presença de peritos e busca de testemunhas. Entretanto, os crimes sexuais envolvendo menores de 18 anos têm como características a reincidência e a manutenção do segredo, tornando difícil haver envolvimento da polícia ainda no calor dos acontecimentos.

O prosseguimento da investigação é altamente burocrático e pouco leva em consideração seus efeitos na vida das vítimas. Fernanda revelou que estava em casa quando seu pai recebeu a *"intimação"*, documento formal que convida os envolvidos a para prestar depoimento, com data e horário marcados. Com medo de morrer, ela fugiu e se trancou no quarto, enquanto ele tentou arrombar a porta. Esse caso poderia ter se tornado uma tragédia (um homicídio, por exemplo) exatamente por não adaptar suas práticas às especificidades do "abuso sexual infantojuvenil", principalmente em se tratando de um crime intrafamiliar sem prisão em flagrante.

Além da tomada de depoimentos na delegacia, os policiais designados pela Delegada saem em diligência para ouvir pessoas do convívio dos envolvidos no crime na tentativa de identificar novos elementos. Em geral, podem ser visitados vizinhos, familiares, escola, trabalho, bem como outros ambientes frequentados pela criança e/ou seu suposto agressor. As inspetoras entrevistadas relataram que o sucesso desse tipo de ida a campo exige delas disfarce (não fardadas e em carro descaracterizado) e admitem que, por vezes, mentem para conseguir chegar à "verdade dos fatos". Avalia-se ainda a estrutura da família e comportamentos. Aqui a maior "arma" da polícia é a experiência que ajudará a identificar possíveis mentiras, contradições e situações relevantes ao caso. Em situações excepcionais, as diligências também podem ser feitas através de busca domiciliar ou mesmo uma interceptação telefônica, mas ambas necessitam de autorização judicial. A cada diligência, um "auto circunstanciado" – documento com uma descrição sobre a ação realizada escrito e assinado pelos policiais envolvidos – é gerado e anexado ao dossiê. Ao final, é na reunião, associação e confronto desses (e/ou de outros) elementos que os chamados "indícios" se atuam como provas materiais que compõem um inquérito policial bem fundamentado.

Concluídas as investigações e/ou findando o prazo, a PC/CE mantém anexadas todas as peças ao inquérito policial e introduz um relatório ao final do dossiê. Como se pretende objetivo, é vedado ao relatório a emissão de opiniões ou quais quer juízos de valor acerca dos fatos investigados, do indiciado ou das testemunhas. A Delegada deve, então, ater-se aos fatos. Concluído, o dossiê deve ser encaminhado ao MP que, após análise do caso, decidirá se oferecerá a denúncia, pedirá novas diligências ou indicará o arquivamento do inquérito. Já ao juiz responsável caberá (ou não) acatar as disposições do MP, dando início (ou não) à ação penal.

Vimos, anteriormente, que a atuação bem-sucedida do BO marca o início da atuação (*enactment*) do crime de Estupro de Vulnerável e como as *"provas"* são feitas/produzidas/atuadas/performadas na investigação policial. Um conjunto de elementos heterogêneos assume formato legal, *"as peças"*, que juntas formam um arquivo eletrônico a ser encaminhado para a Central de Inquérito Policial do Fórum Clóvis Beviláqua, através do próprio Sistema de Automação da Justiça (SAJ).

Com a implantação do SAJ, as práticas no TJCE mudaram. Substituiu-se papeis, pastas e etiquetas por computadores interligados por um sistema eletrônico. *"Tanto o delegado, quanto promotor e juiz, têm senhas e assinaturas digitais. O processo é todo eletrônico, digital. Tudo vai digitalizado. Os laudos com fotos e mídias em CD ou pen drive vão físicos"*, explicou-nos uma amiga que ocupa cargo na PC/CE. É através do "*despacho"* que os autos chegam à CIP com a "*determinação"* de que sejam *"encaminhados para a devida apreciação do MP"*. A CIP, por sua vez, *"insere o inquérito"* no sistema e *"distribui"* à promotoria competente – no caso de Estupro de Vulnerável é a 12ª Promotoria – a quem é atribuída a tarefa de acolher, examinar e decidir os próximos passos de cada arquivo.

O SAJ é a principal via de comunicação e compartilhamento de informações do SJC, mediando inclusive a transformação de uma investigação policial (âmbito do poder executivo) em investigação judicial (âmbito do poder judiciário). Nele, insere-se, agrupa-se, cataloga-se e enumera-se todas as peças. Cada operação segue uma rotina automática e legal. Após exame, caso entenda haver provas suficientes da materialidade do crime e de sua autoria, o MP decidirá pela continuação do caso, iniciando uma *"ação penal"* pública mediante "denúncia" ao poder judiciário: documento produzido pelo MP, endereçado ao judiciário, denunciando o(a) acusado(a). Aqui, a "denúncia" é procedimento instaurador do processo penal realizado através de um documento redigido e assinado pelo promotor no qual é informado ao juiz sobre uma provável infração penal cometida por determinada pessoa. A denúncia é a peça inicial de uma ação penal, devendo aparecer dentre as primeiras páginas do arquivo.

Se o direito é fundamentalmente produzir documentos escritos (Bachur, 2014; Latour, 2010), as práticas jurídico-criminais atuadas após o trabalho do SJC continuam sendo registradas em linguagem escrita mesmo com a utilização de um sistema informatizado. Após o oferecimento da denúncia de Estupro de Vulnerável, a juíza responsável pela 12ªVC aceita-a (ou não) e pode solicitar outros encaminhamentos. Quando a denúncia é deferida, novas práticas agem no sentido de encontrar a "verdade dos fatos", desta vez seguindo princípios próprios. Aqui temos o início do *"processo penal"*. *"O processo é uma série de atos"*, observou a amiga policial. Usada para se referir à ação penal, a palavra processo remete à ideia de atuação, movimento, bem como encadeamento de ações, procedimentos e técnicas. Elabora-se, para tanto, um *"arquivo processual"* contendo os chamados *"autos"*: documentos comprobatórios produzidos por diversas instituições, sejam elas do SJC ou não, incluindo o inquérito policial e a denúncia. O arquivo processual é uma espécie de materialização do processo.

O processo é a atuação jurídica de um acontecimento. Sendo o direito – tanto na França quanto no Brasil – de natureza estritamente escrita, a materialidade do crime acontece nos papeis timbrados, selos, carimbos, assinaturas, pastas e todas as parafernálias

(digitalizadas ou não) típicas de um escritório. Fazer o direito consiste em **transformar** (no sentido de produzir novas realidades) uma experiência pessoal e/ou coletiva – protesto, escândalo, raiva, revolta, violência, lágrimas – em um conjunto articulado de documentos, escritos e fundamentados na legislação vigente, endereçado a um tribunal. *"There is quite a distance between groaning, growling or protest and the writing of a claim"* (Latour, 2010, p. 72). Ele não é mais o acontecimento em si, mas uma forma representativa do que ele foi. Se o ato de processar, acontece na formação de um arquivo. Este é atuado através de documentos produzidos por inúmeras práticas institucionais registradas por escrito, "*documents that have already been profiled so as to be, so to speak, 'judgment-compatible'" (Latour, 2010, p. 75).*

A atuação no tribunal brasileiro tem com um dos principais princípios o *"princípio do contraditório"*, segundo o qual ambas "as partes devem ser ouvidas e ter oportunidades de manifestação em **igualdade** de condições" [grifo do autor] (Lenza, 2013, p. 101). Por isso, a ação penal se fundamenta nas provas produzidas ao longo de seu andamento, estando o inquérito policial reduzido agora a uma peça no quebra-cabeças processual. Ao final da ação penal, o juiz apreciará o conjunto de provas levantadas e amplamente discutidas, "[...] não podendo fundamentar sua decisão exclusivamente nos elementos informativos colhidos na investigação'" (Lenza, 2013, p. 101), e dará seu parecer condenando ou absolvendo o réu. Este é o procedimento-padrão e caso não seja observado abre margem para a anulação do processo penal.

Além do contraditório, em que há a acusação e o réu tem direito a ampla defesa, há o princípio de presunção da inocência, segundo o qual todos são inocentes até que se prove o contrário. Por isso, acatada a denúncia, a juíza ordenará por escrito a *"citação"* do réu para responder à acusação. Citação é um ato processual que informa ao réu sobre a existência da ação penal contra ele, bem como o teor da acusação, o prazo para a apresentação escrita de sua resposta. A citação acontece no ato de um oficial de justiça em comparecer à residência do réu a fim de entregá-lo em mãos o documento. Aguarda-se, então, a resposta do acusado, através de manifestação de advogado em documento escrito, assinado e datado. Após esse pronunciamento, a juíza poderá entender a não validade do processo e absolver sumariamente o réu. Caso contrário, a magistrada determinará o prosseguimento da ação penal.

Hilda e sua mãe foram convocadas para depor no processo como testemunhas de acusação. Em crimes de Estupro de Vulnerável, o bem jurídico tutelado é a dignidade sexual e a criança é citada como testemunha. Essa posição de testemunha (e não de vítima) incomodou bastante as jovens entrevistadas. Elas queriam fazer parte de tudo. Queriam saber sobre os caminhos do processo até o julgamento já que era a intimidade delas que estava envolvida ali. Das entrevistadas, apenas duas relataram ter participado de audiências e apenas Hilda foi orientada sobre o que e como era um processo penal.

Nenhuma jovem entrevistada relatou conhecer membros da promotoria ou os trâmites do processo penal. Apenas foram comunicadas sobre estar no fórum em data e local marcados, portando documentos de identificação com foto. A *"sorte"* de Hilda foi conhecer alguém em seu curso disposto a tirar suas dúvidas, orientar sobre procedimentos e informar sobre seu direito de acompanhar o processo através de uma conta online (lembrando que os processos agora são digitalizados). Vale ressaltar que, sabendo do abismo existente entre o poder judiciário e as vítimas de "abuso sexual infantojuvenil", a 12ªVC mantém uma psicóloga cujo trabalho é acolher e orientar crianças/adolescentes, bem como assessorar (dentro dos limites impostos pela lei) promotores, defensores e juiz no dia da audiência.

Dia da audiência. Orientada e acompanhada por uma advogada que conheceu em seu curso técnico, Hilda foi ao fórum prestar depoimento diante de um juiz. A 12ªVC integra o complexo de varas estaduais do Fórum Clóvis Beviláqua. Compete a essa vara, única e exclusivamente, processar e julgar os crimes sexuais praticados contra crianças e adolescentes. Trata-se, portanto, de uma vara especializada.

O *"levantamento de provas"* em contexto judicial acontece na reunião de vários elementos que, em sua maioria, são burocráticos e ultrapassam a experiência pessoal vivenciada. Há inquérito policial – composto por relatórios, fichas, documentos, relatórios psicossociais, laudos médicos, oitivas, interrogatórios – e há a produção da prova realizada na audiência através de depoimentos gravados em vídeo, relatórios, laudos, argumentações da defesa e da promotoria, enfim, todo um esforço para produzir *"provas convincentes"* de que *algo* aconteceu e que esse *algo* é equivalente a uma tipificação penal prevista em lei. Cada arquivo deve se tornar legal e ter efeitos jurídicos.

Levantados, manipulados e desenvolvidos todos os elementos julgados pelos operadores do direito como pertinentes ao caso, cabe ao juiz responsável decidir se a acusação procede ou não. Aqui, ele profere a sentença: documento produzido com as seguintes informações: "os nomes das partes [...]; a exposição sucinta da acusação e da defesa; a indicação dos motivos de fato e de direito em que se fundar a decisão; a indicação dos artigos de lei aplicados; o dispositivo; a data e a assinatura do juiz" (Direitonet, 2013). Sem tais elementos, a decisão não tem validade oficial e, consequentemente, não desencadeia as ações indicadas pelo juiz.

Após a sentença proferida, várias práticas são desencadeadas: publica-se a sentença, informa-se e prende-se o condenado, arquiva-se o processo, decide-se os próximos passos diante da condenação (promotoria e advogados de defesa avaliam se seus objetivos foram alcançados), dentre outros. Cabe ressaltar que, em cada contexto (experiência vivenciada por João, família, delegacia, promotoria, defesa, tribunais), são mobilizados diversos e heterogêneos atores que atuam no sentido de produzir diferentes versões do "abuso sexual infantojuvenil".

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

O "abuso sexual infantojuvenil" mostrou-se um processo múltiplo, ativo, fluido, controverso, cujos contextos muitas vezes são dotados de rotinas burocráticas que analisam, examinam, tipificam, contabilizam e registram informações pessoais tornando-as uma questão pública. Mostramos aqui que esse processo de transformação acontece através da mobilização e manipulação de um conjunto de elementos heterogêneos – como exames, entrevistas, preenchimento de fichas, vírus, prontuários, atendimentos, processos investigativos, depoimentos, laudos – e quando bem articulados podem levar experiências pessoais a se transformarem em múltiplas e diferentes versões do "abuso sexual infantojuvenil". Observamos que o "abuso sexual infantojuvenil" não é apenas um acontecimento de natureza íntima. Uma vez revelado – e aqui temos mais uma série de outros elementos capazes de publicizarem (ou não) esse tipo de acontecimento – implica em práticas importantes. Através de um complexo aparato estatal, estabelece-se uma rede de agenciamentos operacionais sistematizados em que conselheiros tutelares, psicólogos, assistentes sociais, médicos, educadores sociais, policiais, promotores, defensores, juízes, telefonistas, baseados em certos padrões, recebem, escutam, atendem, registram, preenchem, avaliam e tipificam experiências pessoais narradas e as atuam em novas realidades.

REFERÊNCIAS

BACHUR, J. P. Materialismo e materialidade do direito. *Revista Direito e Práxis*, vol. 5, n. 9, 2014, pp. 386-421. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/13773>. Acesso em: 29 mar. 2016.

BRASIL. Decreto-Lei Nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Código Penal. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Rio de Janeiro, 7 dez. 1940. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848.htm>. Acesso em: 05 fev. 2016.

_____. Decreto-Lei Nº 3.389, de 3 de outubro de 1941. Código de Processo Penal. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Rio de Janeiro, 3 out. 1941. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del3689.htm>. Acesso em: 05 fev. 2016.

_____. Lei 12.015, de 07 de agosto de 2009. Altera o Título VI da Parte Especial do Decreto-Lei no 2.848, de 07 de dezembro de 1940 - Código Penal, e o art. 1º da Lei no 8.072, de 25 de julho de 1990, que dispõe sobre os crimes hediondos, nos termos do inciso XLIII do art. 5º da Constituição Federal e revoga a Lei no 2.252, de 01 de julho de 1954, que trata de corrupção de menores. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, 07 ago. 2009a. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/l12015.htm>. Acesso em: 05 mar. 2016.

CEARÁ registra 11 denúncias de abusos e maus-tratos por dia. *Diário do Nordeste Online*, Fortaleza, 27 Jan. 2015. Disponível em: <http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/

cidade/ceara-registra-11-denuncias-de-abusos-e-maus-tratos-por-dia-1.1206644>. Acesso em 26 fev. 2017.

CNMP. Conselho Nacional do Ministério Público. Estratégia Nacional de Justiça e Segurança Pública. *Relatório Nacional da Execução da Meta 2*: um diagnóstico da investigação de homicídios no país. Brasília: Conselho Nacional do Ministério Público, 2012. 84 p. il. Disponível em: <http://www.cnmp.mp.br/portal/images/stories/Enasp/relatorio_enasp_FINAL.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2016.

COSTA, I. M. M. da. *"Caderno de segredos"*: trajetórias de vida marcadas pelo abuso sexual incestuoso. Dissertação [Mestrado em Políticas Públicas e Sociedade]. Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas e Sociedade, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza: UECE, 2013.

COSTA, 2017.

DIREITONET. Dicionário jurídico. Direitonet, 2013. Disponível em: <http://www.direitonet.com.br/dicionario/exibir/729/Sentenca>. Acesso em: 30 mar. 2017.

HABIGZANG, L. F. et al. Abuso sexual infantil e dinâmica familiar: aspectos observados em processos jurídicos. *Psicologia*: teoria e pesquisa, v. 21, n. 3, p. 341-348, 2005.

LANGDON, E. J. O "dito e o não dito": Reflexão sobre narrativas que famílias de classe média não contam. *Estudos Feministas*, n. 1, p. 155-158, 1993.

LATOUR, B. *Reagregando o social*: uma introdução à teoria ator-rede. Salvador: EDUFBA, 2012.

_____. *The Making of Law*: An Ethnography of the Conseil d'Etat. Polity, 2010.

LENZA, P. (coord.). *Direito processual penal esquematizado*. São Paulo: Saraiva, 2013.

LIMA, J. de S.; DESLANDES, S. F. A notificação compulsória do abuso sexual contra crianças e adolescentes: uma comparação entre os dispositivos americanos e brasileiros. *Interface comun. saúde educ.*, Botucatu, v. 15, n. 38, 2011.

MARCUS, G. E. Ethnography in/of the world system: the emergence of multisited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, California, v. 24, p. 95-117, 1995.

MOL, A. *The Body Multiple*: ontology in medical practice. Durham and London: Duke University Press, 2002.

PARRET, G. Territorialidad y práctica antropológica: desafios epistemológicos de una antropología multisituada/multilocal. *KULA*. Antropólogos del Atlántico Sur. Nº 4, Abr. 2011, pp. 52-60. 10

PINTO, J. de F. *Violência sexual de crianças e adolescentes: o atendimento psicossocial como estratégia de superação na perspectiva dos profissionais do Programa Rede Aquarela*. Monografia [Graduação em Serviço Social]. Faculdade Cearense. Fortaleza, 2014.

PREFEITURA MUNICIPAL DE FORTALEZA. *Prefeitura Municipal de Fortaleza*. Disponível em: <https://www.fortaleza.ce.gov.br>. Acesso em: 29 mar. 2017.

SANTOS, S. S.; DELL'AGLIO, Débora Dalbosco. Quando o silêncio é rompido: o processo de revelação e notificação de abuso sexual infantil. *Revista Psicologia & Sociedade*, v. 22, n. 2, 2010.

SILVA, D. M. B. C. O enfrentamento da violência sexual contra crianças e adolescentes: entre os discursos e as práticas. COHIM, D.; SILVA, G. de S. *Violência sexual*: discursos e práticas. Salvador: Corrupio, 2006. pp. 65-89

SSPDS. Secretaria da Segurança Pública e Defesa Social. Portaria normativa nº 0015/2014-SSPDS. *Dispõe sobre diretrizes da atividade da Polícia Judiciária do Estado do Ceará e dá outras providências*. Fortaleza, 31 de janeiro de 2014. Disponível em: <http://www.policiacivil.ce.gov.br/noticias/portaria-normativa-no-0015-2014-sspds>. Acesso em: 25 mar. 2016.

_____. Secretaria da Segurança Pública e Defesa Social. Portaria normativa nº 578/2013 – SSPDS/GDGPC. *Institui o Manual de Procedimentos de Polícia Judiciária, no âmbito da Polícia Civil do Estado do Ceará, e dá outras providências*. Fortaleza, 15 de janeiro de 2013. Disponível em: <http://www.policiacivil.ce.gov.br/downloads/manual/manual.pdf/view>. Acesso em: 22 mar. 2016. (Publicação: D.O.E de 26/04/2013, pág. 120).

UNICEF. United Nations Children's Fund. Sexual Violence: Not limited to girls. In _____. *Hidden in Plain Sight*: A statistical analysis of violence against children. UNICEF, New York, 2014. pp. 60-93.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

OP 022. Anthropology of Cinema: Challenges and Dialogues between Filmic Images and Anthropological Analysis

THE NEW CINEMA REVOLUTION ACCORDING TO GLAUBER ROCHA

Irma Maria Viana Da Silva
Universidade Federal da Bahia

Abstract

In 1936, the German philosopher, one of the theoreticians of the Frankfurt School, the so-called Critical Theory, Walter Benjamin, studying the relations between art and society in the era of technical reproductions, emphasized the revolutionary function of cinema - where the relationship between technique and art was positively related to the masses. From the late 1950s to the early 1980s, Glauber Rocha, inspired by Italian *Neorealism* and communing with other avant-garde cinematic movements emerging in postwar Europe, embraced cinematographic technique as a means to reflect and possibly transform relations of power and, consequently, the socio-historical reality in the colonized countries of Latin America. Participant of the social movements of the 1960s and head of the *new cinema* movement, Glauber Rocha intended to use cinematographic art as an object of social reflection and transformation, or as an instrument of "political" practice in the cultural field. So this article try to analyze the *revolution* made by the *new cinema* as a socio-cultural movement which sought a new mode of cinematic production, as opposed to the dominant Hollywood model.

Keywords: Art; Politics; Cinema Novo Moviment; Glauber Rocha.

A REVOLUÇÃO DO CINEMA NOVO SEGUNDO GLAUBER ROCHA

> Jamais havia ocorrido antes no país um processo coletivo com a amplitude, o valor e o sentimento de Brasil que o Cinema Novo passou a exprimir. Foi sobretudo por este aspecto que se constituiu num movimento único, embora, lamentavelmente, muito mal avaliado. (GOMES, 1997, p. 142.)

O objetivo aqui é desvelar o movimento Cinema Novo da perspectiva de Glauber Rocha, seu organizador e principal teórico, em relação ao contexto sócio intelectual da década de 1960. Procura-se observar as ações (e suas circunstâncias) que conduziram ao processo de configuração de um espaço social específico no campo cultural, onde atuaram diversos grupos, entre eles o grupo do Cinema Novo, levando-se em conta as afinidades e

divergências ideológicas desses grupos e suas relações com o poder. Não somente o poder político (representado pelo Estado) mas, principalmente, aquele poder, que, segundo Michel Foucault (1979, p. 71), "não se encontra somente nas instâncias superiores de censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a trama da sociedade. " De forma que, os próprios intelectuais fazem parte desse sistema de poder, assim como, "a ideia de que eles são agentes da consciência e do discurso também faz parte desse sistema". (FOUCAULT, 1979, p. 71)

Em vista disso, a fonte de dados, primária, privilegiada foram os escritos de Glauber, artigos publicados anteriormente em jornais e revistas (escritos entre 1958 e 1963), reunidos nos livros: *Revisão Crítica do Cinema Brasileiro* [1963], onde definiu o campo do debate sobre o cinema moderno; expôs um ideário específico para o cinema brasileiro e latino-americano e esboçou uma *estética* em conexão com a melhor literatura e a que mais bem representasse a vida social brasileira; *Revolução do Cinema Novo* [1981], obra que defende o ideário do *cinema novo*, em depoimentos que objetivaram restituir a "verdade" no cinema, e criar um *cinema independente*. De grande importância, como fonte de dados, são também as correspondências, entre os membros do grupo Cinema Novo (que inclui, além de cineastas, técnicos, produtores, financiadores, colaboradores, críticos, etc.), reunidas por Ivana Bentes em *Glauber Rocha, cartas ao mundo*: contendo dados relativos às articulações prático-políticas dos cinemanovistas e as disputas no campo cultural. (BENTES, 1997)

Antes de iniciar-se na prática da organização do movimento Cinema Novo, quando já exercia a profissão de crítico e escritor, o jovem cineasta Glauber Rocha registrou:

> Em 1957-58, eu, Miguel Borges, David E. Neves, Mario Carneiro, Paulo Sarraceni, Leon Hirszman, Marcos Farias e Joaquim Pedro de Andrade (todos mal saídos da casa dos vinte) nos reuníamos em bares de Copacabana e do Catete para discutir os problemas do cinema brasileiro. Havia uma revolução em curso no teatro, o concretismo agitava a literatura e as artes plásticas, em arquitetura a cidade de Brasília evidenciava que a inteligência do país não encalhara. E o cinema? (ROCHA, 2004, p. 50)

Àquela época ele já havia realizado *Pátio* (um ensaio fílmico em forma de curta-metragem) e jovens cineastas, como Nelson Pereira dos Santos, Luiz Paulino dos Santos, Walter Hugo Khouri, entre outros, começavam a produzir seus filmes (independentes, por ocasião do fracasso da produtora nacional Vera Cruz), sob a influência do *Neo-realismo* italiano e das novas vanguardas cinematográficas europeias, mas voltados para a realidade brasileira e por meio de uma nova linguagem, refratária ao modelo da *chanchada* – cujo *modo de fazer*, imitava o modelo industrial hollywoodiano. Em discussões com seus pares, buscava Glauber, naquele momento, o caminho, o horizonte:

> O que queríamos? Tudo era confuso. Quando Miguel Borges fez um manifesto disse que nós queríamos *cinema-cinema*. Paulo [Sarraceni] respondeu que aquilo era como a história do menino que pediu ao pai uma *bola-bola* e o pai ficou sem saber o que era. Deu em briga e o movimento do *cinema-cinema* entrou pelos canos, com muito romantismo. (ROCHA, 2004, p. 50/51)

Alguns anos depois, com o sucesso (de bilheteria e premiações) de filmes como *Aruanda*, *O Poeta do Castelo*, *Arraial do Cabo*, *Mandacaru Vermelho*, *Vidas Secas*, etc., e o início da produção de longas-metragens, na Bahia, como *Barravento*, *A Grande Feira*, configurou-se, segundo Glauber, uma nova era, não somente para o cinema brasileiro como também para a crítica, alçada a um patamar mais elevado. Entretanto, ainda era preciso fazer mais, uma vez que a cultura cinematográfica brasileira, de modo geral, continuava precária e marginal.

Assim, no início dos anos 1960, surgiu o movimento Cinema Novo, momento em que, pela primeira vez, dava-se no cinema brasileiro, conforme Raquel Gerber (1977, p. 10-39), uma relação entre uma posição crítico-teórica e a realização cinematográfica. Para tanto, reuniam-se, no Rio de Janeiro, Glauber Rocha, Alex Viany, Nelson Pereira dos Santos, Leon Hirszman, Luís Carlos Barreto, Zelito Viana, Walter Lima Jr., Joaquim Pedro de Andrade e Rui Guerra, aos quais se juntaram outros, como David Neves, Caca Diegues, Gustavo Dahl, Paulo César Sarraceni, Eduardo Coutinho e Arnaldo Jabor, com a ideia de realizar um cinema *descolonizado*, que fizesse parte integrante da *cultura brasileira*, e não fosse uma simples imitação de um produto industrial importado. E ainda que fosse, fundamentalmente, um *cinema de autor*.

O *cinema de autor* teve suas primeiras manifestações na França, no final dos anos 1950, sob a denominação de "política dos autores" cujo expoente mais conhecido foi François Truffaut e seus companheiros de geração, que conseguiram imprimir um estilo próprio aos seus filmes mesmo trabalhando dentro do processo industrial de produção cinematográfica onde o diretor era apenas parte da equipe de produção e não era ele que controlava o processo de produção fílmica. Já, o percurso de Glauber para chegar à questão da autoria da obra cinematográfica é diverso do de Truffaut e seus companheiros.

A noção de *autor*, em Glauber, além de estabelecer uma relação intrínseca entre *cinema de autor* e *cinema independente* (na esteira da *Nouvelle Vague*, especialmente de Godard, fruto dos desenvolvimentos da "política dos autores") estava, na prática, vinculada ao jogo de poder no interior do processo de produção cinematográfica. Ou seja, diz respeito à defesa prático política do diretor-autor nas suas relações com os grandes produtores.

Esse aspecto é observável, principalmente, nas relações com os distribuidores, uma vez que o Cinema Novo já nasce como uma *revolução* também no campo da produção cinematográfica (que inclui produção, distribuição e exibição), na medida em que não dependeu de uma empresa produtora. Foi, segundo Glauber, justamente no momento da

falência da Vera Cruz, produtora brasileira, em São Paulo, que surgiu no Rio de Janeiro, o *cinema independente* de Nelson Pereira dos Santos, com o filme *Rio, 40 Graus*, de 1957: "tardiamente influenciado pelo *neo-realismo,* uma resposta, a primeira, à mentalidade parafascista industrial." (ROCHA, 2004, p. 85). Partindo da noção de *cinema independente*, procurou conferir um caráter político ao *cinema novo* brasileiro que permitisse que este se desenvolvesse em outra direção e pudesse "enfrentar o subdesenvolvimento econômico e cultural e defender-se da ditadura da distribuição americana." (ROCHA, 2004, p. 85)

Glauber chamava a atenção para o fato de que, no mundo capitalista, "o ponto pernicioso do processo cinematográfico é a distribuição", portanto, para lutar contra isso, "é necessário que os cineastas se transformem em produtores e distribuidores." Logo, a concepção defendida por ele do *cinema de autor* estava menos ligada à "política dos autores", embora tenha sido por ela influenciada, e mais associada ao modelo do chamado *cinema independente*, surgido do movimento *Underground* norte-americano, onde os próprios diretores exerciam também a função de produtores e distribuidores.

Ao classificar o *cinema novo* como *cinema de autor* e *cinema independente*, Glauber tornava ainda evidente que: "O cinema de autor é um cinema livre! Essa liberdade, fundamentalmente, é intelectual" (ROCHA, 2004, p. 62). Não que fosse livre no sentido de admitir qualquer coisa, mesmo porque, sendo a liberdade de cunho *intelectual*, era necessário um conhecimento da *cultura cinematográfica* além de uma consciência clara da *realidade* a ser retratada, na medida em que o *cinema novo* era concebido por Glauber e seus pares como *forma de conhecimento*, ou ainda, *meio de produção de conhecimento*.

Considerado aqui também como arte de vanguarda[1], que, retomando o espírito da chamada *vanguarda histórica*[2], aquela que reunindo cultura e política, arte e vida, acreditava, igualmente, no poder da arte de transformar a sociedade.

Logo, no projeto do *cinema novo*, autoria significava não só "anti-indústria" (o exemplo da Vera Cruz e seu colapso demonstrou a ineficácia da incipiente indústria cinematográfica brasileira) como também postura crítica, engajamento político (não partidário), mesmo porque, conforme afirma o próprio Glauber: "a única opção do intelectual do mundo subdesenvolvido entre ser um 'esteta do absurdo' ou um 'nacionalista romântico' é a cultura revolucionária" (ROCHA, 2004, p. 99). Pois, acreditava, como o romancista e crítico brasileiro, Machado de Assis, que: "Esta outra independência não tem sete de setembro nem campo de Ipiranga; não se fará num dia, mas pausadamente, para sair

[1] Para um estudo sobre a concepção de vanguarda nos movimentos culturais no Brasil nos anos 1960 ver REIS, 2006, na bibliografia.

[2] Termo cunhado por Peter BURGER, no seu estudo das vanguardas europeias do pós-guerra, no Theory of the avant-gard (Minneapolis: University of Minesota Press, 1984) e utilizado por Andreas HUYSSEN em Memórias do Modernismo (Rio de Janeiro: UFRJ, 1997) e que se refere aos movimentos modernistas nas artes surgidos no início do século XX, após a Primeira Guerra, a exemplo do expressionismo, futurismo, cubismo, dadaísmo, surrealismo, etc. Esses movimentos artísticos buscavam reunir arte e política, arte e vida.

mais duradoura; não será obra de uma geração ou duas; muitas trabalharão para ela até perfazê-la de todo". (MACHADO de ASSIS *apud* COUTINHO, 2000, p. 801-809)

Considerando-se que, para Glauber, inicialmente, "o cinema é uma cultura da superestrutura capitalista" (ROCHA, 1963, p. 37), num momento em que o capitalismo industrial avançava, tornando-se global, no *cinema novo* (arte moderna, de vanguarda, anti-industrial) que se prestava principalmente à crítica da sociedade, o autor deveria ser um inimigo dessa cultura: "ele prega sua destruição, se é um anarquista como Buñuel ou o destrói, se é um anarquista como Godard" (ROCHA, 1963, p. 37). Ainda ecoando o pensamento glauberiano, no Brasil, "onde se consolida uma estrutura capitalista às contradições do submundo agrário e metropolitano", o cinema tem sido, até então, "uma desastrada aliança entre autores imaturos e capitalistas amadores." (ROCHA, 1963, p. 38)

Caberia, assim, ao movimento Cinema Novo mudar essa realidade, transformando todo o *modo de fazer* da cinematografia brasileira e latino-americana (sistematizado no manifesto *Uma Estética da Fome*) cujo objetivo principal seria divulgar a verdade:

> O que fez do *cinema novo* um fenômeno de importância internacional foi justamente seu alto nível de compromisso com a verdade; foi seu próprio miserabilismo, que, antes escrito pela literatura de 30, foi agora fotografado pelo cinema de 60; e, se antes era escrito como denuncia social, hoje passou a ser discutido como problema político. (ROCHA, 2004, p. 65)

O *autor* passaria a ser, no movimento cinema novo, o maior responsável pela verdade. Sua estética seria necessariamente ética, sua *mise-en-scène*, política. Nesse sentido, além de relacionar a liberdade de ação do *autor* cinematográfico à verdade, à ética e à política, o definia em oposição às leis que regiam a *política dos diretores*, situada ao nível do mercado, portanto, do reificado. Assim, sua noção de *autor*, na qual estava fundado seu *cinema novo*, realizou a crítica da "política dos autores" (oriunda do movimento vanguardista francês que resultou na *Nouvelle Vague*, com a qual Glauber dialogou diretamente e depois refutou, veremos por que razão ou em que sentido) ao tempo em que aproximou-se do *cinema-verdade*, apontando para uma acepção muito específica de *cinema independente*, surgida nos Estados Unidos, mas que se tornara, no Brasil da época, de acordo com Ortiz Ramos (1983, p. 28), aquele cinema "que se inseria numa via de desenvolvimento autônomo do capitalismo brasileiro na direção de uma alternativa *socialista*."

De acordo com Glauber, no cinema do *Terceiro Mundo*, de indústria incipiente, o *autor* seria visto como idealizador e responsável pela condução de todo o processo de produção:

> O diretor tem que pensar nos mínimos detalhes. Eu, por exemplo, não me defino como um diretor cinematográfico, mas sou também produtor, diretor de publicidade, diretor de fotografia, faço tudo, todas as etapas da produção de um

> filme. Não exerço apenas, como na Europa e nos Estados Unidos, a função de diretor. O mais importante não é que o cinema brasileiro, o *cinema novo*, tenha feito belos filmes, mas é que não formamos fotógrafos e técnicos especializados para se adequarem à realidade. Um diretor no Brasil tem que ser capaz de organizar toda uma estrutura capaz de realizar um filme. Isso significa uma liberdade sobre o desenvolvimento econômico e técnico do país.[3]

A teoria estética glauberiana defendida no *Revolução do Cinema Novo* (ROCHA, 1981) evoca, principalmente, a noção de *cinema independente*, porém, nos termos de uma prática cinematográfica empenhada em articular o problema social com a estética (entendida como ética) dentro de uma tradição que vem do modernismo dos anos 20 – onde o fundamental é a forma nova, a cristalização de um novo modo de olhar, relacionado à consciência da particularidade local, e seus desafios como caminho de inserção num debate internacional. Visto que o cinema é uma arte universal e seus autores independentes estão inseridos num campo de luta igualmente cósmica:

> Para o *cinema independente* não existem fronteiras culturais e ideológicas. Desde que o cinema é um método e uma expressão internacional e desde que este método e essa expressão estão dominados pelo *cinema americano associado aos grandes produtores nacionais – a luta dos verdadeiros cineastas independentes é internacional*. (ROCHA, 2004, p. 101)

Depois do manifesto-símbolo do Cinema Novo, *Uma Estética da Fome*, onde defende o cinema de autor, e o cinema independente, comprometido com a *verdade*, Glauber propõe aos cinemanovistas uma Intentona Internacional, por ele denominada de *Internacional Cinematográfica* (que irá resultar no projeto do *Cine Tricontinental*, que acabou sendo levado a cabo por ele, no final dos anos 1960). Modelo capaz de revolucionar o modo de produção fílmica, lançando um novo *modo de fazer* cinema para refutar o modelo hollywoodiano que dominava o mercado cinematográfico mundial.

Para isso, seria necessário transformar, primeiro, o próprio conceito de *produtor capitalista* em *produtor criador*, que Glauber (ROCHA, 2004, p. 102) esboçou como um profissional especializado em organizar a produção de um filme em termos de participação distribuída de forma equivalente aos técnicos e artistas especializados; para que, por sua vez, o contato do produto, o filme, com o exibidor se tornasse uma relação direta. Em consequência desse primeiro passo para a mudança no *modo de produção* cinematográfica, as distribuidoras passariam a ser controladas por, ou postas a serviço dos novos produtores *nacionais*.

[3] Texto copiado do documentário (que considero um vídeo-aula, onde Glauber coloca os problemas e o modo de fazer do cinema latino americano), "Diario Spagnolo di Glauber Rocha", produzido durante a preparação das filmagens de Cabeças Cortadas em Barcelona, Espanha, em 1970, encontrado nos arquivos da TV italiana RAI, em Roma, em outubro de 2011, onde realizei pesquisa com bolsa sandwish da CAPES.

Ou seja, só a partir da transmutação das empresas produtoras (cujo modelo é copiado das norte-americanas em toda parte) em *novos produtores criadores* a nível local, ou ainda, a partir do que Glauber considerou como o "desenvolvimento nacional das produções", é que se tornaria possível uma *Internacional Cinematográfica*. Que teria como objetivo construir uma estrutura (ou um *modo de produção*) adequada e capacitada para enfrentar "em quantidade e qualidade o cinema americano – *instrumento político de colonização global*" (ROCHA, 2004, p. 102). Logo, a *Internacional Cinematográfica*, uma ação internacional organizada, deveria partir de uma organização local, mas, para que se constituíssem, em toda parte, *movimentos nacionais* de *cineastas independentes*, pois, para Glauber (ROCHA, 2004, p. 102), o cineasta não pode ser considerado um artista isolado como o poeta ou o pintor; deve ser um técnico, um economista, um publicista, um distribuidor, um exibidor, um crítico, um expectador e um polemista; deve ser um homem de ação, física e intelectualmente preparado para a luta.

No plano local, e de acordo com Glauber (2004), o *cinema novo*, *cinema de autor*, "não surgiu por acaso" – "no momento em que o concretismo decretou a falência da nossa poesia, surgiram os autores de cinema" (ROCHA, 2004, p. 60) – mas resultou "de toda uma crise na arte brasileira" – crise que antecede a toda transformação social, de acordo com o marxismo, que Glauber pretende utilizar, enquanto método:

> Como, diante de determinado fato, o autor vai se comportar? Para mim, existe um método válido de análise que é o **método marxista**, isto é, um método de abstração para uma análise histórica de um fenômeno. Não creio que no momento exista um outro método de desmistificação se não a aplicação de um método dialético claro, objetivo, desestetizante, e estético na medida em que ético. (ROCHA, 2004, p. 75)

Para caracterizar o *cinema novo*, *cinema de autor*, como *cinema independente*, Glauber tomou como referência o *Cinéma vérité* Jean Rouch. De início, ele elegeu certos traços do *cinema-verdade*, que já estavam presentes nos novos cinemas ou nas vanguardas europeias (especialmente, a *nouvelle vague*) como, por exemplo, o uso do som direto, que interessou a Glauber como instrumento de maior eficácia para a exposição da realidade, conforme argumenta: "Um tipo de documentário que procura pelo som e pela imagem refletir uma verdade, uma realidade. (ROCHA, 2004, p. 75)

Praticamente, considera o *cinema-verdade* útil, "do ponto de vista informativo e educativo para uma sociedade subdesenvolvida, como forma de levantamento de problemas" (ROCHA, 2004, p.75), mas, o questiona do ponto de vista teórico, colocando um problema que considera básico para a concepção do *cinema-verdade*:

> O problema é o seguinte: um documentário desse tipo passa a ser válido a partir do momento em que aborda um problema, realiza uma ideia, expõe

> ao expectador um problema. Isso é válido. Creio que a simples entrevista, a simples câmera na mão, o simples corte fora de continuidade, se não utiliza uma ideia, NÃO FAZ SENTIDO. (ROCHA, 2004, p. 77)

Entretanto, para Glauber não se tratava apenas de um problema de método, ou melhor, ele considerava o *cinema-verdade* (classificado como documentário, e que deu origem ao filme etnográfico) enquanto um *modo de fazer* útil ao cinema novo. Assim, elegeu certos traços dessa técnica para caracterizar o *cinema novo* como *cinema de autor*, ao mesmo tempo em que sugeria que o cinema "só é importante quando autoral, um cinema que reflita sobre a realidade, que pense que aja sobre a realidade. […] na medida em que vê essa realidade, informe sobre ela, a discuta e faça agitação política em torno dela". (ROCHA, 2004, p. 76). Portanto, não basta simplesmente mostrar, documentar a realidade, como o fez, por vezes, o *cinema direto* (chamado também de *cinema-verdade*, ou *filme etnográfico*), uma forma de documentário. Para Glauber, para se tornar *cinema de autor*, "o que o *cinema verdade* necessita, não só o cinema verdade, mas o cinema moderno", o verdadeiro cinema, é o "rigor intelectual e a aplicação exata das ideias." Só assim seria capaz de "desalienar" (tanto o público quanto os próprios cineastas dos vícios do cinema industrial): objetivo principal dos *novos cinemas latino-americanos*.

Para esboçar as principais características do *cinema novo*, Glauber não adota totalmente nem o *cinema de autor* nem o *cinema independente* nem o *cinema-verdade* assim como se apresentavam no movimento dos novos cinemas mundiais, no qual estava imerso, mas, de início, elege os traços (técnicos) mais importantes, para ele, e vai adaptando de acordo com as exigências do momento. Na sua prática artística e intelectual vai e volta do *cinema-verdade* (voltado para documentar a realidade) ao *cinema de autor* (anti-industrial e *estético*). E reafirma que o cinema não é apenas uma técnica, é antes uma poética.

Quanto à questão técnica do cinema moderno, na perspectiva teórica de Gilles Deleuze (1990), o cinema clássico era constituído por uma convergência ou conexão de séries, a exemplo do *Deus e o Diabo na Terra do Sol* (conforme o próprio Glauber: "*Deus e o Diabo* é um filme narrativo, é um discurso..."), já o cinema moderno era constituído por séries divergentes, por uma divergência ou disjunção de séries (de planos, numa linguagem fílmica) como é o caso do *Terra em Transe*. Ou seja, enquanto o cinema clássico encadeava as "imagens-movimento" na filmagem; o cinema moderno organizou a coexistência ou as relações não cronológicas das "imagens-tempo", através da montagem, como uma colagem de sensações desconectadas, que Deleuze chamou de "mostragem". E que provoca o *transe*, segundo o próprio Deleuze (1990).

É através da utilização desse recurso da montagem que Glauber realizou uma revolução na linguagem cinematográfica. Os filmes do Cinema Novo, do qual foi o organizador e teórico principal, eram até então *narrativos*, procurando expor a realidade

social, a miséria *do povo*, de forma *realista*. Diferiam, contudo, do restante da produção cinematográfica brasileira até o momento, pelo *modo de produção* – com poucos recursos, e, principalmente pelo tema voltado para a realidade de miséria social do *povo* – retomando o ponto de vista de denúncia da literatura regionalista de 1930.

Já o cinema novo de Glauber analisaria o processo histórico, em termos de conflito social, de forma "dialética" ou seja, "por contradição e não por "narração" – que passou a utilizar, como aspecto privilegiado da linguagem cinematográfica no *Terra em Transe*. A mesma técnica de montagem que será aplicada no *Der Leone Have Sept Cabeças*, como desenvolvimento, por sua vez, do *Terra em Transe*, e como aplicação do manifesto do *Cine Tricontinental*, rumo à *Eztetika do Sonho*. O objetivo de seu cinema (político) *em processo* sempre foi o de apresentar novas questões, prementes, por meio de novas formas, como ensina o método do teatro épico, que rompeu com o *expressionismo – vanguarda histórica*, em cujo âmbito surgiu o teatro de Brecht (CHIARINI, 1967).

É importante ressaltar que o movimento Cinema Novo, reunia cineastas com propostas estéticas e políticas muito diferenciadas embora com um mesmo propósito, a saber: o de fazer filmes anti-industriais, filmes de autor; quando o cineasta passou a ser um artista comprometido com os grandes problemas de seu tempo: "para nós a câmera é um olho sobre o mundo" (ROCHA, 1981, p. 17), e o autor "é um individualista feroz e agressivo, mas sua sobrevivência depende de integração numa prática coletiva" (ROCHA, 1981, p. 61). Podendo, portanto, ser considerado como um movimento cultural coletivo, mas não uniforme.

O cinema de Glauber Rocha divergia do cinemanovista mais conhecido internacionalmente, Nelson Pereira dos Santos, não somente por aquilo que Ivana Bentes (1997, p. 25) chamou de classicismo humanista de *Vidas Secas*, mas, principalmente, pelo realismo excessivo. Era um objetivo comum aos cinemanovistas mostrar a realidade social, a miséria do povo, mas Glauber acrescentava a esse aspecto realista a utopia mítica lançando mão sempre da mitologia e do misticismo, além de utilizar-se da *alegoria* como linguagem privilegiada. Devido à forte influência do *Neo-realismo* italiano (movimento que Glauber admirava, embora se colocasse de maneira crítica) a cinematografia de Nelson Pereira dos Santos afasta-se da glauberiana, que reflete sobre a realidade, mas por meio de uma estética que incorpora o mito. Seu cinema épico é diferente do cinema *realista* de Nelson Pereira. Como esclareceu o próprio Glauber (ROCHA, 2004, p. 177),

> Os filmes do *cinema novo* são inteiramente diferentes uns dos outros. Evidentemente, os cineastas que formamos o movimento temos pontos de vista comuns de interesse estético, artístico ou cultural, mas os filmes de cada um são diferentes. E não existe tal ou qual tendência predominante.

Como mentor e organizador do movimento Cinema Novo, Glauber Rocha exerceu, no entanto, a função de aglutinador de opiniões junto aos cineastas de sua geração, expressava suas aspirações no campo cinematográfico, pois sabia traduzir os objetivos comuns:

> Nossa geração tem consciência: sabe o que deseja. Queremos fazer filmes anti-industriais; queremos fazer filmes de *autor*, quando o cineasta passa a ser comprometido com os grandes problemas de seu tempo; queremos filme de combate, na hora do combate e filmes para construir um patrimônio cultural. (ROCHA, 2004, p. 51)

Além disso, a maioria dos estudiosos concorda que o movimento se dividiu em três fases: a primeira, de organização do movimento, de 1960 a 1964, poucos filmes foram produzidos; foi o momento de estabelecer as bases de um *novo cinema* nacional e latino americano. A segunda, de 1965 a 1968, foi de reestruturação e redimensionamento das metas, após o Golpe – que tornou inviável o processo *revolucionário* em curso – e foi, no entanto, quando o Cinema Novo se tornou conhecido internacionalmente, com vários filmes premiados em Festivais; e quando, apesar da censura instaurada pela Ditadura Militar, fundaram a própria distribuidora e tornaram-se realmente independentes. E a terceira, a partir de 1968, momento em que Glauber, já se afastando dos cinemanovistas, decreta, em entrevista, na França, o fim do movimento, enquanto tal, mas continuou a defender o *cinema novo*, como o caminho para fazer cinema na América Latina.

As relações do grupo Cinema Novo com o Estado *Nacional*, ao menos nas duas primeiras fases, ou seja, até 1968, eram não só de total independência, nas esferas da produção e distribuição (levando em conta que o cinema é uma arte industrial que inclui três etapas independentes, mas intimamente relacionadas no processo de produção fílmica: produção; distribuição e exibição), assim como, de luta político-cultural, no campo econômico. O Cinema Novo era formado por um grupo de cineastas que atuava no campo cultural, não apenas por meio de sua prática cinematográfica, mas lutando no campo econômico pela conquista de um espaço e para estabelecer um mercado para seus produtos, fora do âmbito do Estado e em oposição às políticas culturais estatais da época da Ditadura Militar.

Conforme Suzana Soares (MANSILLA, 2004, p. 131), havia, naquela ocasião, uma "total unanimidade" sobre a necessidade de garantir a autonomia do campo intelectual e dos próprios intelectuais e artistas em face do Estado e dos grandes grupos econômicos, pois aí residia a condição que lhes permitiria a liberdade de expressão necessária para exercer plenamente sua função de intelectuais críticos. Como atestou Glauber em entrevista aos *Chieres du Cinemá*, em 1969:

> Goulart nomeou Nelson Pereira dos Santos para a presidência do Grupo Executivo da Indústria Cinematográfica (GEICINE). Nelson recusou essa nomeação, dizendo: "Não é necessário trabalhar com o Estado...". Trabalhamos, então, fora de tudo isso, financiados por bancos que pertencem a burgueses progressistas e que nos emprestavam dinheiro, a juros muito altos. Empréstimos, não subvenções. (ROCHA, 2004, p. 207)

Assim, o grupo Cinema Novo criou, em sua segunda fase, como foi visto, sua própria distribuidora, a DIFILM, com 11 sócios produtores, quando já existia a MAPA de Zelito Viana, que trabalhava em cooperação com os cinemanovistas, possibilitando o lançamento de seus filmes. Tanto que, durante esse período (entre 1964 e 1968) os cineastas independentes produziram muito, segundo Glauber: em 1969, haviam lançado 67 filmes: proeza considerada aqui como a principal *revolução do cinema novo*. Conforme Luiz Carlos Barreto, a DIFILM era, no nível privado, o que depois foi a EMBRAFILM. E segundo Cacá Diegues, "foi a primeira vez na história do cinema mundial que um grupo de artistas se transforma em empresários de si mesmos".

Embora não se adequassem à política do Instituto Nacional do Cinema, criado pelo Governo Militar, em 1966, que substituiu a GEICINE, os cinemanovistas contavam, para exibição de seus filmes, com uma Lei que obrigava o exibidor a projetar o filme nacional, numa percentagem de um para um. Mas, especialmente, dispunham das cinematecas para exibir seus filmes, espalhadas por todo o país. Foi, de fato, a grande época da maciça presença das cinematecas no mundo, exercendo forte influência sobre os estudantes e que culminou no movimento de maio de 1968, em Paris, como lembra o próprio Glauber (então diretor do ICAIC, em Cuba) em longa carta a Alfredo Guevara:

> Quando os estudantes da Sorbonne apresentavam uma tese demonstrando que *Weekend* [Godard, França, 1967], *Prima della Rivoluzione* [Bertolucci, Itália, 1964] e *Terra em Transe* tinham sido os filmes que mais influenciaram os estudantes no movimento de maio de 1968, a revista direitista *Fatos e Fotos* publicou a notícia em tom de denuncia política. (ROCHA *apud* BENTES, 1997, p. 407)

Assim, o ano de 1968 ficou caracterizado como o *das revoluções* em todo o mundo, enquanto no Brasil foi um ano de *rupturas* entre o cineasta Glauber Rocha e seus pares cinemanovistas, e entre os artistas e intelectuais de esquerda com os quais dialogava e compartilhava a utópica *arte revolucionária*. E, ao mesmo tempo, é também o momento em que a trajetória glauberiana, no intento de elucidar essa circunstância, cruzou com a chamada *cultura marginal* (COELHO, 2010) e dialogou com o *Cinema Marginal*, quando realizou, no Rio de Janeiro, o curta-metragem *Câncer, filmado* no Brasil, em 1968, com a participação de um dos ícones da cultura marginal, o artista plástico Hélio Oiticica e montado em Roma em 1970.

Apesar de o *Cinema Marginal* ser fruto da disseminação da *estética da violência* glauberiana, irá, em seguida, entrar em conflito com Glauber, que voltará a defender o cinema épico-didático no *processo revolucionário*, já desacreditado pelos *marginais* do final dos anos 1960. Glauber passou a criticá-los por sua descrença, "dominada pelo complexo de impotência intelectual", "pela admiração inconsciente da cultura colonial" e "esterilidade criativa", que seria combatida com seu cinema épico-didático. Porquanto o *Cinema Marginal,* surgido em 1968, como fruto da *estética da fome cinemanovista*, foi progressivamente afastando-se dos princípios estetizantes do Cinema Novo, como advertiu Fernão Ramos: "os dilemas de consciência altruísta, tão característicos do Cinema Novo, são substituídos no caso do *Cinema Marginal* por um individualismo mesquinho." (RAMOS, 1987, p. 81)

O ano de 1968, em que Glauber "decreta" o fim do Cinema Novo, enquanto movimento, é considerado também o marco histórico do declínio e esgotamento da "estrutura de sentimento da brasilidade revolucionária", cunhada por Marcelo Ridente (2006), calcada na interpretação do *modernismo* e da *modernidade* de Perry Anderson e na qual estava inserido o movimento Cinema Novo:

> Parece que as coordenadas históricas do modernismo propostas por Anderson estavam presentes na sociedade brasileira, do final dos anos 1950 até 1968: era significativa a luta contra o poder remanescente das oligarquias rurais e suas manifestações políticas e culturais, havia um otimismo modernizador com o salto na industrialização a partir do Governo Kubitschek, sem contar o imaginário da revolução brasileira – fosse ela democrático-burguesa (de libertação nacional) ou socialista –, impulsionado pelos movimentos sociais de então. O quadro mudaria após o fechamento político com a promulgação do Ato Inconstitucional N.5 (AI-5), 13 de dezembro de 1968, seguido da derrota das esquerdas brasileiras, esmagadas pela ditadura. (RIDENTE, 2006, p. 246)

Um dos que se expressaram de forma mais divergente dentro do grupo do Cinema Novo, Gustavo Dahl (1966), chega a declarar, em flagrante contradição com os princípios iniciais do movimento, que "O sistema de produção isolada", a que teve de submeter-se o grupo Cinema Novo, a partir de 1968, com o fechamento da distribuidora própria, DILFIM, "revelou não só sua ineficiência econômica (inicialmente, o cinema novo não se voltava para as leis do mercado capitalista, ao contrário, se opunha a elas, como *cinema de autor*, *cinema independente*) mas também sua impossibilidade de romper as barreiras que mantém nossa indústria no estiolamento" (DAHL, 1966). Alguns membros do grupo Cinema Novo endossaram as ideias explicitadas no artigo de Gustavo Dahl e partiram para o "cinema-espetáculo" (criticado por Glauber) como uma tentativa de atingir o grande público.

O posicionamento, por parte dos cinemanovistas, cada vez mais a favor de um cinema espetáculo, associado a esquemas industriais de produção, não será tomado sem profundas

divergências internas e acusações de "adesão ao inimigo". Nessas circunstâncias, é que Glauber declarou, em entrevista, na França, o fim do movimento, enquanto tal e passou a defender o *cinema novo* enquanto *modo de fazer*. Naquele momento, o Cinema Novo ia perdendo suas conotações políticas, passando a sofrer forte influência do Tropicalismo, dando ênfase ao exotismo brasileiro e utilizando-se de símbolos a ele relacionados, como plantas, aves, frutas e índios, a exemplo do filme *Macunaíma* (1969), de Joaquim Pedro de Andrade, que foi financiado em boa parte pelo capital estrangeiro e prestigiava a figura de Grande Otelo, ícone das "Chanchadas", principal inimigo do movimento cinemanovista em seus primórdios.

O Cinema Novo teve suas repercussões posteriores, porém, para Glauber Rocha, seu mentor e teórico por excelência, depois do movimento vitorioso do novo cinema brasileiro, nos anos 1960, "*Cinema novo* virou indústria. Mercantilizou-se. Devemos nos negar a vender a miséria alheia por bom preço. Não é possível coexistência entre o cinema-ideia e o cinema-comércio. Não tenho nenhum compromisso com esse falso *cinema novo*. Meu compromisso é com o ser humano." (ROCHA, 2004, p. 57)

A despeito do sucesso de alguns filmes dos cinemanovistas no exterior, eles não agradavam mais ao público no Brasil. A maioria das realizações dos cinemanovistas foram verdadeiros fracassos de bilheteria – havia o aumento das exigências econômicas em relação à produção cultural, já que os filmes passaram a ser coloridos – e, por último, mas não de menor importância, a censura política e as novas formas (estatais) de incentivo à indústria cinematográfica brasileira, levaram o movimento Cinema Novo ao seu fim.

BIBLIOGRAFIA

BENTES, Ivana. *Glauber Rocha, Cartas ao mundo*. São Paulo, Cia das Letras, 1997.

CHIARINI, Paolo. *Bertold Brecht*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

COELHO, Frederico. *Eu, brasileiro, confesso minha culpa e meu pecado*: Cultura Marginal no Brasil das Décadas de 1960 e 1970. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

COUTINHO, Carlos Nélson. *Cultura e sociedade no Brasil*: *ensaios sobre ideias e formas*. 2.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

DAHL, Gustavo. Cinema Novo e estruturas econômicas tradicionais. *Revista Civilização Brasileira*, n. 5/6, Rio de Janeiro, 1966.

DELEUZE, Gilles. *Cinema 2- A Imagem-Tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

FOUCAULT. Michel. *Microfísica do Poder.* 8ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GERBER, Raquel. *Glauber Rocha*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

GOMES, João Carlos Teixeira. *Glauber Rocha, esse vulcão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

MANSILLA, H. C. F. et al. *Os Intelectuais e a Política na América Latina*. Rio de Janeiro: Fundação Konrad-Adenauer-Stiftung, 2004.

ORTIZ RAMOS, João Mário. *Cinema, Estado e lutas culturais (anos 50-60-70)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

RAMOS, Fernão. *Cinema Marginal – a representação no seu limite*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1987.

REIS, Paulo R. O. *Arte de Vanguarda no Brasil* – os anos 1960. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

RIDENTE, Marcelo. Artistas e Política no Brasil Pós-1960: Itinerários da Brasilidade. In: RIDENTE, Marcelo; BASTOS, Elide Rugai e ROLLAND, Denis (Orgs). *Intelectuais e Estado*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, pp. 229-261.

ROCHA, Glauber. *Revolução do Cinema Novo*. Rio de Janeiro: Alhambra/Embrafilme, 1981.

ROCHA, Glauber. *Revolução do Cinema Novo*. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2004.

ROCHA, Glauber. *Revisão Crítica do Cinema Brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

DISTANCE IS (NOT) NECESSARY: THE AFFECTIVE IMPLICATIONS OF RESEARCH ON HUMAN RIGHTS, PUBLIC SECURITY AND CRIMINAL JUSTICE

Isaac Palma Brandão
Universidade Federal Fluminense

Abstract

This paper explores the moral and affective implications of anthropological research, based on data from research on human rights, public security and criminal justice. Considering the lack of reflection on these implications, in research on criminal justice and public security, this work aims to focus, which often appears as something given. That is, the affective and moral place of the researcher. I take into account that research in anthropology has traditionally been based on research undertaken in distant (and colonial) contexts, where the "other" is represented by non-participation in the world of anthropologists. I bring in this context the questions: What are the meanings of anthropological work, when the interlocutors, the institutions - where the research is undertaken - and the contexts are permeated by affective and moral relations? And when such affections are negative? When is distance not only unfeasible but also undesirable? Starting from the discussion of feminist and postcolonial criticism - about the explanation of the position of the actors - what is the consequences of a young man raised in a context exposed to police violence and a critical militant of the violent intervention of these state agents, to research military police trials?

Keywords: Affect; Human Rights; Police Violence; Justice.

DISTÂNCIA (NÃO) É NECESSÁRIA: AS IMPLICAÇÕES AFETIVAS DA PESQUISA EM DIREITOS HUMANOS, SEGURANÇA PÚBLICA E JUSTIÇA CRIMINAL

Resumo

Esse trabalho explora, a partir de dados construídos em pesquisas sobre direitos humanos, segurança pública e justiça criminal, as implicações morais e afetivas da pesquisa antropológica. Tendo em vista a ausência de reflexões sobre essas implicações, em pesquisas sobre justiça criminal e segurança pública, esse trabalho, visa enfocar, o que muitas vezes aparece como dado. Ou seja, o lugar afetivo e moral do pesquisador. Levo em consideração que tradicionalmente as pesquisas na antropologia tem como referencial, pesquisas empreendidas em contextos distantes (e coloniais), onde o "outro" é representado pela não participação no mundo dos antropólogos. Trago nesse contexto, a pergunta: Quais os significados do trabalho antropológico, quando

os interlocutores, as instituições - onde são empreendidas as pesquisas - e os contextos estão permeadas por relações afetivas e morais? E quando tais afetos são negativos? Quando a distância não é só inviável mas indesejável? Partindo da discussão da crítica feminista e pós-colonial - sobre a explicitação do posicionamento dos atores - quais as consequências de um jovem criado num contexto exposto a violência policial e militante crítico a intervenção violenta desses agentes estatais, pesquisar julgamentos de policiais militares?

Palavras-chave: Afeto; Direitos Humanos; Violência Policial; Justiça.

INTRODUÇÃO

Após o fim do primeiro semestre de graduação, recebi um convite para fazer parte de uma pesquisa. Essa oportunidade estava vinculada a possibilidade de pesquisar questões relacionadas à segurança pública e justiça criminal. No início do semestre seguinte esboçamos um projeto[1] que estava ligado a continuação da pesquisa da professora que havia me convidado. A pesquisa que ela havia feito - e que pretendia continuar - resultou em sua tese de doutorado[2] sobre julgamentos de policiais militares.

O tema me interessava de uma forma que ainda não conseguia sistematizar. De certa forma, já estava inserido em discussões acerca das prática de policiais militares. A ideia de que a polícia é violenta e especialmente violenta com determinadas pessoas em determinados contextos estava solidificada na minha compreensão. Essas ideias adquirem um diferente pano de fundo a partir do momento em que são colocadas em contexto.

Na maior parte da minha vida morei num bairro da periferia de São Paulo, vivendo entre regiões conhecidas em grande parte em estatísticas de criminalidade, em programas televisivos que discutem cotidianamente a violência em grandes cidades ou em músicas de Rap. O medo de ser vítima de práticas violentas seja de policiais ou de pessoas consideradas criminosas esteve comigo durante todos esses anos.

Aprendi, desde pequeno, que em alguns lugares não se circula de noite, que era importante não usar boné ou a toca do casaco para que não fosse considerado bandido e, entre outras coisas, era constantemente lembrado de levar a identidade comigo. Mesmo ao ir comprar um pão na esquina de casa, o receio da minha mãe era de que pelo fato de não estar com a identidade corria o risco de ser levado para alguma delegacia. Entendi mais tarde, com amigos que não viviam em territórios estigmatizados, que esse receio não era compartilhado.

[1] Pesquisa vinculada ao projeto " Como defender policiais? práticas judiciais e produção de identidades profissionais entre advogados no Estado do Rio de Janeiro.". Pesquisa de iniciação científica financiada pela Pró-Reitoria de Pesquisa, Pós-graduação e Inovação - UFF.

[2] SOUZA DA SILVA, Sabrina. Todos são culpados? Uma etnografia na Auditoria de Justiça Militar do Estado do Rio de Janeiro. Tese (doutorado), PPGA, UFF. 2013.

Desenvolvi formas de disfarçar o lugar onde morava, transformando nas minhas narrativas o bairro periférico em um bairro próximo a regiões mais centrais, ou o "conjunto habitacional"[3] em um condomínio. Convivi, nas escolas públicas e entre as amizades no bairro, com diferentes níveis de práticas consideradas ilegais. Apesar da existência de pessoas que aprovem as práticas da polícia nas regiões estigmatizadas, essa aprovação é muito incomum entre adolescentes e jovens. Essa reprovação não está, necessariamente, ligada a uma perspectiva política sistematizada, mas a forma como tais pessoas percebem a ação dos policiais, geralmente, atuando contra esses jovens. Nesse sentido, eu sou um jovem que foi socializado a partir da experiência de ser um morador de um território como esse.

Existe uma diversidade de representações morais sobre os policiais militares, algumas delas apresentadas em diversas expressões culturais como Rap, pixo, graffiti[4] . Essas representações, constantemente, reservam um lugar negativo para esses agentes. A tensão é percebida, representada e disseminada. Eu nunca tive em nenhum momento uma relação de proximidade com algum agente de segurança pública. Talvez isso seja uma questão de causalidade mas em parte pode estar relacionado a desconfiança que vivenciei.

A participação posterior em movimentos sociais críticos às práticas policiais inseriram-me em uma perspectiva que além de moral e afetiva, acrescentou certo conteúdo ideológico a essa crítica. Dessa forma, não me parece coerente afirmar que adquiri uma perspectiva crítica a partir dessa sistematização política, mas que houve um acréscimo a minha experiência.

Desde o início da pesquisa me sentia incomodado. Esse incômodo, a partir de certo momento passou a aparecer em meus trabalhos. Entretanto, a princípio tentava conciliar esses sentimentos com as ideias que fizeram parte da minha formação. Ideias que me foram apresentadas como fundamentais na antropologia ou na construção do saber antropológico. Eu precisava "estranhar" ou "me distanciar". Essas construções que apareciam de maneira naturalizada, quase como dogmas disciplinares, eram imperativos para que pudesse "relativizar". O esforço que tentava fazer para conciliar a minha vivência com a perspectiva da antropologia parecia-me demasiado. Sobretudo porque, eu tinha um grande receio de expressar o desconforto que sentia em cada "ida ao campo". Algumas vezes que expressei alguns desses sentimentos eles pareceram exageradamente sentimentais para pessoas que comentaram.

[3] Tipo de moradia construída nas periferias de São Paulo, composto frequentemente por uma quantidade grande de blocos compostos por dois prédios com 5 andares.

[4] Para fins de compreensão o pixo, o grafiti e o rap são práticas culturais distintas, mas que podem compartilhar uma série de valores e/ou moralidades. Principalmente por estarem associados a contextos de estigmatização social e, em alguma medida, a cultura Hip-hop.

Nesse texto busco discutir, a partir de experiências fragmentadas e bibliografias, tendo em vista minha experiência, as diversas possibilidades da minha inserção - consequentemente de outras pessoas que ocupam espaços não-hegemônicos - na produção do saber antropológico. Trata-se a princípio de uma tentativa de síntese do meu encontro com a antropologia, inserindo o meu "lugar" como lócus dessa experiência Nesse sentido, discuto, como as ideias de "relativização" ,"diferença", "distância", "outro", "alteridade" e "estranhamento", que apareceram na minha formação como ideias fortes da antropologia, podem invisibilizar processos importantes na produção do conhecimento, deixando de lado determinadas dimensões da experiência (afetivas, políticas, morais, etc;). Diferente de inaugurar a "experiência etnográfica" a partir do "estar lá", que foi construído como a principal retórica de autoridade da antropologia (CLIFORD, 2014; GEERTZ, 2009), parto aqui da experiência enquanto corporificação (HARAWAY, 1995) e do deslocamento produzido pelo encontro com textos de feministas negras enfocando a posição que é acessível pelo meu corpo diante dos meus diferentes pertencimentos como, por exemplo, homem, negro, heterosexual, cisgênero, que viveu a maior parte da vida nas regiões periféricas de São Paulo. Como essas diferentes dimensões da minha vivência se interseccionam na produção do conhecimento antropológico tendo em vista a pesquisa que empreendo?

QUEM PRECISA DE ALTERIDADE E DIFERENÇA?

Seguindo a reflexão proposta por Edward Said (2003), as ideias de alteridade e diferença se constituíram como uma espécie de talismã. Para ele, não só na antropologia, como também em outras ciências humanas, como a teoria literária - de onde o mesmo é oriundo – se consolidou e se solidificou certa ideia em torno desses dois conceitos. Ideia essa, que por muitas vezes ignora a formação histórica das identidades e por isso da diferença. Em torno de quem (ou sobre quem) está o estatuto do "outro" na Antropologia?

Estendendo a crítica de Said, a antropóloga Abu-lughod (1991) lamenta criticamente as ausências de dois grupos, as feministas e os *halfes*[5], num dos textos fundadores da crítica antropológica contemporânea *Writing Culture* (1986). Tanto para ela quanto para Said, a crítica dos autores é estética, deixando as questões epistemológicas-políticas em segundo plano. Um dos pontos, segundo a mesma, é a ausência das questões que o feminismo, vem colocando para ciência contemporânea. Essa ausência não parece sem razão, e embora haja, um certo "mea-culpa" por parte de Clifford (1986), é difícil contornar que a crítica

[5] Os Halfes, seriam uma espécie de "híbridos" culturais e/ou raciais.

vai de encontro não só a uma ausência temática e de compreensão mas também uma ausência física, ou seja, corporificada. A perspectiva da Antropologia, segundo ambos, está demasiadamente comprometida com o imperialismo euro americano consequentemente com ideias que privilegiam determinadas experiências.

Quais as consequências desse comprometimento, na teoria e na prática antropológica? Talvez seja a pergunta pertinente no momento. Avanço por/através dessa pergunta, pensando a constituição da alteridade e da diferença na antropologia. A algum tempo, tenho me interessado por um fenômeno que nos ajuda nessa discussão: com a emergência da política de cotas nas universidades, há cada vez mais estudantes interessadas e interessados, em estudar temáticas raciais. Na antropologia, isso não seria nenhuma novidade significativa, se esses alunos não fossem alunos que se autodeclarem negros. Isso é, embora fundamentalmente o interesse não seja novo, a posição dos sujeitos que querem empreender as pesquisas é, e isso pode trazer a possibilidade, por exemplo, de uma transformação no "campo" de pesquisas de relações étnico-raciais na antropologia. Nesse sentido, Nilma Lino Gomes (2010) tematizou antes da institucionalização política das ações afirmativas, como a inserção de intelectuais negras e negros poderia produzir uma mudança epistemológica.

Entretanto, há, dentro dessa dinâmica uma argumentação interessante, que tem sido acionada constantemente, menos em textos e mais em desqualificações em bancas, em aulas, em conversas, etc; e por isso não é só um argumento válido como tem efeitos concretos nas práticas dos sujeitos. Esse argumento, mobilizado, entre outros, baseia-se numa premissa muito simples, e que não refutaria como falsa: a antropologia se constitui a partir do estudo da diferença. Justamente por isso, estudos, por exemplo, de pessoas negras por pessoas negras não seriam estudos que estariam dentro desse paradigma.

De fato, há de se congratular esse argumento por simplificar uma discussão e torná-la legível em pouquíssimas linhas. Embora, como toda simplificação, acabe esbarrando em generalizações, ela tem como importância explicitar, em minha perspectiva, dois aspectos interessantes para a discussão aqui exposta: 1) que diferença é essa, anunciada, dissecada e celebrada? Isso parece um assunto ainda por examinar na antropologia (ou um tema que deveria ser constantemente revisitado), 2) a pressuposição da separação e a construção da distância entre o sujeito e o objeto (mesmo que reconfigurado sob os termos de "observador e observado"), é um aspecto ainda fundante da reflexão, teoria e prática antropológica. O aspecto que quero defender aqui, está relacionado a não assimilação na teoria, e reflexão antropológica, disseminada, de diferentes situações que têm se construído através da emergência de sujeitos diferentes daqueles produtores das pesquisas. Há determinadas posições, de sujeitos específicos, que estão fora da rota do enquadramento epistemológico da disciplina. Ou, seja alguns sujeitos, por mais que se esforcem, não são tão facilmente assimilados como se fosse um produto do saber antropológico.

Essa questão me parece revigorante do ponto de vista da discussão epistemológica. Esses *outros* sujeitos, corpos e vivências, interpelam a antropologia desde dentro, fraturando a sua dimensão colonial (ou seja de sujeição), mas não interpelam a partir da posição de objetos esquadrinhados, como se os conhecimentos dos mesmos "afetassem" o conhecimento antropológico, mas sim na posição de sujeitos produtores de conhecimento, ou seja, o que fazem não só desloca a ciência como se reivindica como ciência[6]. Ao mesmo tempo que seguem como o "outro" da antropologia, reivindicam múltiplos eu's, que aparecem "incoerentes" para as premissas holísticas. Como aponta Bhabha (2007) sobre o feminismo, expõem o momento do estranhamento naturalizado, ou seja, reivindica e explicita a historicidade de uma diferenciação arbitrariamente construída.

O choque, que não é mais um "choque cultural" - para usarmos um termo do vocabulário antropológico - se reconfigura com um choque de poder. A diferença e a alteridade deixam de ser um talismã, e passam a ser a forma pela qual se constituiu as distâncias em um mundo demarcado pela produção de determinadas diferenças. Retomando Bhabha (2007), essa alteridade construída, não está no sujeito colonial (ou masculino, branco, cis, etc) nem no colonizado (ou no feminino, não branco, trans, quer, etc), mas na distância consolidada entre esses. Então, ao invés de interrogarmos a identidade, poderíamos interrogar a distância.

"É PRECISO ALGUM DISTANCIAMENTO": A (IN)DESEJÁVEL UTOPIA DA DISTÂNCIA

Embora a perspectiva crítica do trabalho de Said (2003) e Abu-Lughod (1991), me pareçam interessantes, o trabalho do crítico literário, parece cair num pessimismo fácil, e da antropóloga - dentro da moldura pessimista construída por Said - acaba buscando uma solução, que como proposta é sempre problemática na tentativa de se universalizar. Me parece que enquanto reflexões críticas têm a potência suficiente para nos ajudar a pensar outras possibilidades. Entretanto, a partir das críticas de ambos, podemos conciliar, pelo menos, outras duas discussões que nos ajudam a complementar o escopo do debate sobre diferença e distância. O trabalho de Fabian (2013) e Gupta e Ferguson (2000, 1997).

Gostaria de argumentar que a diferença opera em pelo menos três diferentes configurações na produção da distância na antropologia. Duas delas, já trabalhadas por outros antropólogos, e a terceira embora não esteja dessa forma, é possível discutir a partir das discussões de Abu-Lughod (1991), Said (2003), Bhabha (2007) e Butler (2017).

[6] Um excelente exemplo de um trabalho que desloca a ideia de objeto e sua naturalização inserindo-se na discussão aqui proposta é o de Lourenço Cardoso (2014), no qual o autor pesquisa pesquisadores brancos que pesquisam relações raciais, interrogando sobre suas identidade, quase sempre, invisibilizadas.

Antes de enumerá-las, explicito que parto da discussão proposta por Fabian (2013) de que, tradicionalmente na antropologia se construiu a *diferença como distância*. Esse ponto me parece central na argumentação, pois explicita que a formação histórica da diferença na antropologia é constituída como forma de distanciamento. 1) Tal como expõem ainda Fabian, a diferença temporal, foi um desses mecanismos de produção de distância, 2) Segundo Gupta e Ferguson (1997; 2000) a produção da diferença espacial, ou local/localização do "outro" para além dos meus limites espaciais, é um artifício nessa produção de distância, 3) por fim a diferença do que chamo (por falta de uma definição melhor) de identidade, que localiza o "outro" como identidade exógena, mecanismo esse que naturaliza a produção da diferença, retirando-a do contexto das relações de poder no qual ela foi forjada (por exemplo MBEMBE, 2018; BUTLER, 2017).

Penso ser instrutiva essa distinção de configurações, não por existirem isoladas, mas por nos permitir perceber distintas ênfases, que foram trabalhadas por alguns autores. Não defendo aqui isolar os fenômenos através de sua separação autoritária, mas de perceber a singularidade de processos específicos no interior de um discurso mais amplo de sujeição. A "distância", que é outro talismã antropológico, parece ser, a princípio desejável. Constantemente, durante a minha pesquisa, ou mesmo durante aulas, disciplinas e palestras, a linguagem do distanciamento desejável apareceu como uma espécie de utopia antropológica. , Segundo essa representação corrente o antropólogo é aquele, que sonha com as distâncias, e acorda tranquilo em seu gabinete.

Nesse sentido, me parece que existe pelo menos dois processos paralelos, o primeiro que busca o outro pela distância, o segundo que distancia o outro pela diferença. A ideia de *distanciamento* ou um equivalente como *estranhamento*, parecem expressar muito bem a naturalização desses processos. Partindo dessa reflexão, podemos fazer uma interpretação de alguns textos recorrentemente usados na antropologia brasileira, como por exemplo, o "ponto de vista do nativo" de Geertz (2000), pressupõe uma distância quase intransponível. O cerne da interpretação do autor parece baseado num salto de compreensão, desse outro incompreensível pela distância. O entendimento desse descompasso entre perspectivas me parece muito comum na antropologia. O estranhamento é a própria substância da prática antropológica mediada pela distância. O "outro" é sempre "estranho", ou, pelo menos, estranhável. Como no caso da interpretação de Geertz, é importante produzir, ou compreender e utilizar categorias de proximidade e distância como forma de vislumbrar "que diabos eles acham que estão fazendo" (2000, p. 89).

De forma um pouco distinta, mas com o mesmo apego à distância, ressalto o trabalho de Roy Wagner (2014). O autor busca, entre outras coisas, demonstrar como existe uma criatividade no campo, que não é somente do antropólogo, mas também do "nativo". Ou seja, existe uma invenção mútua, relativa a formas distintas de criar-se dentro de uma

relação. Embora insira o potencial criativo, no "outro", a distância é o ponto culminante da formulação do autor. A ênfase, mesmo que lateral, está no pressuposto de uma alteridade radical (a *diferença como distância*). Isso é, o outro é o distante, o diferente, aquele que está longe de mim o suficiente para que me pareça incompreensível, eu, dessa forma, o invento, na medida que ele se inventa para mim, com as distâncias em seus devidos lugares.

Pode-se ainda, acrescentar algumas perspectivas recentes que pretendem redirecionar, ou re-equacionar, o "problema da distância". A primeira dessas perspectivas é a que ressaltaria a antropologia como "crítica cultural" (FICHER e MARCUS, 1999). Ou seja, a antropologia não seria, tão somente, a ciência da diferença, mas sim a ciência que busca a diferença como auto-estranhamento, ou auto-crítica. O grande marco dessa linha seria pensar como a antropologia, através do conhecimento desses outros, acrescentaria para um estranhamento crítico da própria sociedade. Pelo menos em Geertz (2009), é localizada a gênese desse processo na escola de cultura e personalidade, mais especificamente em Ruth Benedict. Para Gupta e Ferguson (2000), essa perspectiva estaria, justamente, reafirmando a distância, por isso os autores descrevem que "a crítica cultural supõe uma separação original, transposta pelo antropólogo no início do trabalho de campo" (p. 41), isso é, a relação entre entidades culturais ou societárias distintas. De novo, não se interroga a distância ou a diferença se parte delas como pressuposto.

Peirano (1999) interpreta que a antropologia brasileira, diferente daquela praticada em contextos euroamericanos, construiu a alteridade - ou seja seus "outros" - de forma distinta. Por estar em um contexto diferente em termos de recursos ou de políticas de pesquisa, produziu-se a possibilidade da consolidação de tipos de alteridade que seriam muito distintas daquelas "além-mar". Entretanto, numa perspectiva que leve em consideração a "colonialidade interna"[7] (CESARINO, 2017), podemos observar que longe de sintetizar que as alteridades dadas no contexto brasileiro se consolidam fora da cristalização advinda de estruturas coloniais e, por exemplo, racialmente informadas, posso afirmar, que as alteridades se construíram na dinâmica de produção de diferenças e sujeições vinculadas a esse contexto. As ideias trabalhadas por Peirano, na perspectiva aqui apresentada não interrogam a distância, parecem naturalizá-las, como resultado de um contexto.

Nesse sentido, quero discutir brevemente, uma perspectiva que, em minha opinião, busca um redirecionamento na produção antropológica. Tal perspectiva é representada por antropólogos brasileiros como Eduardo Viveiros de Castro (2002) e

[7] Colonialidade é um conceito de Quijano (2000) que enfatiza as relações de poder consolidadas e iniciadas pelas estruturas de poder colonial, mas que não necessariamente estão atreladas a estruturas políticas ainda existentes mas a dinâmicas iniciadas pelas mesmas . Cesarino (2017) ao recuperar a ideia de "colonialismo interno" trabalhada na antropologia brasileira, combinada com a ideia de colonialidade explicita como as dinâmicas de poder internas também constituem as relações estruturais.

Marcio Goldman (2003). A produção dos autores é demarcada, principalmente, por uma busca de simetrização, equalizando saberes tidos e construídos como desiguais. Coloca-los em perspectiva, numa mesma discussão, apresentando as formas, através das quais as perspectivas e as cosmologias ameríndias e afro-brasileiras são produtoras de saberes, e não somente o outro das sociedades ocidentais.

A perspectiva dos autores está ligada a proposta de Wagner (2014), da reversibilidade, e a ênfase de Latour (1994), na simetria, além de toda uma discussão sobre a presença desse "outro" na produção desse saber. Numa discussão, que descreveria, demasiadamente metafísica (talvez não para as escolas antropológicas francesas) para certos padrões disciplinares, Viveiros de Castro (2002), busca ir para além da discussão sujeito-objeto da ciência moderna, para ele, tal questão não faz sentido, seria uma espécie de falso problema. Me parece louvável o esforço de ressaltar que o pensamento de grupos indígenas e afro-brasileiros, não é simplesmente uma excentricidade, ou uma estranheza, digna de ser catalogada e descrita, mas um pensamento com uma potência singular.

Interpreto esse esforço como ainda refém da dinâmica da *diferença como distância*. Embora, busque-se uma proximidade (GOLDMAN, 2003), tal proximidade é construída através da distância como ponto de partida. A ênfase nas relações de poder, por exemplo, entre os autores e seus interlocutores, na produção da diferença historicamente construída entre homens brancos e pessoas indígenas e afro-brasileiras, parece diluída, em relação a questões mais "filosóficas". A diferença, ainda que tenha a possibilidade de aproximação, é distância, a priori intransponível, a não ser pela existência mediadora do antropólogo. Além disso, me parece uma visão salvacionista e paternalista, que tenta inscrever para dentro da filosofia ocidental, desde fora, o "pensamento ameríndio" ou "afro-brasileiro" (seria possível entidades como essas?).

A pergunta que surge, quase, instantaneamente é: existiria alguma possibilidade de pensar a diferença que não seja como distância? Gupta e Ferguson (2000), ao que me parece, em diálogo com Fabian (2013), propõem pensar a diferença a partir da *conexão*. Não desejam pensar, como geralmente é feito em boa parte da antropologia que criticam, a partir da produção incessante de distanciamentos, mas pensar como existe uma interconexão e uma hierarquização construída, que faz aparecer a distância como natural e a diferença como espelho visível disso.

Para uma crítica da antropologia, que não seja meramente estética como, por exemplo, a crítica textual e a celebração de possíveis polifonias, sem cair num pessimismo (nem tão sentimental), seria preciso, procurar essas conexões. Mas quais são essas possíveis conexões? Como não transformar a ideia de *conexão* em um novo talismã? Proponho que a experiência pode ser um desses pontos que conectam as antropólogas e antropólogos as suas pesquisas. Mas qual experiência?

QUAIS EXPERIÊNCIAS QUE CONTAM?

No dia que decidi procurar sobre o Tribunal da Justiça Militar de São Paulo, já havia acompanhado muitas audiências na Justiça Militar Estadual Fluminense. A instituição de Justiça Militar do Rio de Janeiro, onde iniciei minha pesquisa, era uma pequena auditoria, sediada no décimo terceiro andar do edifício do Fórum de Justiça do Rio de Janeiro, uma construção imponente e soberba de cor marrom com partes espelhadas localizada no centro da capital do estado.

As instituições de Justiça Militar Estadual, onde empreendi uma pesquisa de dois anos e meio, que resultou na monografia de graduação[8], são espaços de julgamentos de processos que tenham militares estaduais (policiais e bombeiros) como réus, os mesmos são julgados pelo Código Penal Militar (1969). Há diferentes interpretações e representações tanto sobre tais instituições, quanto pelo Código que regulamenta as práticas jurídicas e penais ali empreendidas. Ao conversar sobre a existência dessas instituições, mesmo com pessoas envolvidas nos debates sobre segurança pública, há um profundo desconhecimento tanto no sentido de saber que existem tais Tribunais e Auditorias, quanto do funcionamento dessas instituições jurídicas.

De forma resumida existem variações locais nos arranjos institucionais. Prevista pela Constituição (1988), ficou estabelecido que os Estados podem decidir autonomamente se terão um tribunal com algumas auditorias diversos funcionários e uma estrutura mais robusta com segunda instância, ou apenas uma auditoria com poucos funcionários e vinculada ao tribunal de justiça estadual[9]. A possibilidade de haver um contraste, entre a Auditoria fluminense, e o Tribunal Paulista levou-me a procurar a instituição de São Paulo. Por ser proveniente de capital paulista, e ir com alguma recorrência visitar minha família, tive alguma facilidade de fazer uma pesquisa comparativa entre as duas instituições.

Quando procurei na internet alguma informação sobre o Tribunal paulista encontrei o site da mesma que me foi útil. Entre as várias informações contidas no site, como os nomes do juízes, as datas das audiências, a estrutura hierárquica e organizacional - entre as seis auditorias - , encontrei diversas portarias que regulamentavam a circulação de pessoas no interior da instituição. Segundo essas regulamentações para entrar e circular na instituição, é necessário um cadastro feito, necessariamente, com o documento de identidade e seria tirada uma foto. Nesse cadastro, continham informações básicas como endereço e telefone, além do motivo pelo qual adentra pelos corredores do Tribunal.

[8] BRANDÃO, Isaac Palma, Policiais no banco dos réus: administração de conflitos na justiça militar estadual; Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Sociologia) – Universidade
Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2017.

[9] Para uma discussão mais aprofundada sobre as práticas jurídicas empreendidas nos espaços de justiça militar estadual ver Souza (2013) e Brandão (2017).

Embora não parecesse algo extraordinário, a existência daquele cadastro, além de passar por certa dinâmica de questionamento dos motivos pelos quais ia a instituição, acentuava meu desconforto de maneira inédita na pesquisa. Até esse momento além da Auditoria havia acompanhado audiências e julgamentos em outras instituições. Em nenhuma delas foi solicitado nenhum cadastro, nem era questionado o porquê de estar naquele espaço. O único incidente que vivenciei foi na minha primeira ida a Auditoria, quando fui questionado por um segurança quando ainda estava no corredor do Fórum, sobre porque estava ali, talvez imaginando que eu estava no andar errado do Fórum que sedia diversas instituições jurídicas de ramos diferentes do poder judiciário.

Essa dinâmica provocou um desconforto que me fez repensar e adiar a ida ao Tribunal por alguns dias. Quando decidi ir, estava demasiadamente inseguro. No momento não sei precisar se tinha consciência do porque me sentia tão incomodado, ou se entendia que aquele desconforto seria algo sentido por outros, como uma experiência universalizável. De toda forma, ao chegar ao local, percebi que já havia cruzado a frente do Tribunal incontáveis vezes, na perambulação pela cidade. O prédio, que localizava-se na região central da cidade de São Paulo, era uma construção simples, quase invisível. Só consegui ler a placa quando prestei muita atenção no espaço acima do portão, que perdia visibilidade por uma árvore, que ficava na altura da mesma.

Ao adentrar a instituição meu receio aumentou, tentei explicar, atropelando palavras, que era pesquisador, e que tinha interesse em conhecer a instituição. O policial que fazia o cadastro sorriu, disse que não havia problema algum, entretanto a sensação desconfortável não foi embora em nenhum momento. Depois do cadastro, de maneira não muito refletida, fiquei pensando o que poderiam fazer com as informações minhas que agora continham. Entrar numa instituição frequentada majoritariamente por policiais militares de São Paulo, foi uma experiência muito diferente de assistir uma audiência na instituição fluminense. Não só pela dinâmica de entrada que no caso do Rio de Janeiro era livre, embora não frequentada, mas penso hoje que também por certa sensibilidade minha advinda da minha experiência como jovem na periferia de São Paulo.

Quando cheguei ao corredor onde aconteciam algumas audiências de segunda instância no terceiro andar do prédio, fui informado por uma policial, que estava próximo a sala, por qual porta deveria entrar. Quando entrei vi uma sala grande, que estava lotada. As pessoas que estavam sentadas nas cadeiras estavam ou com togas (que durante a dinâmica entendi que eram advogados) ou com o uniforme de policiais militares[10]. Havia só um lugar disponível para sentar que ficava no meio de uma fileira entre dois policiais. Quando sentei apesar de desconfortável, por minha vestimenta destoar de todos os outros presentes, estava um pouco aliviado por conseguir chegar até ali.

[10] Durante a pesquisa obtive a informação que os policiais frequentavam a instituição como parte da formação no curso de oficiais.

Cheguei já havia iniciado a primeira audiência, um advogado fazia a defesa de seu cliente pedindo a revisão da pena, considerada por ele excessiva. Os três juízes votaram pela manutenção da pena dada em primeira instância. Em seguida o Presidente da seção passou alguns avisos entre eles, registrar a presença de algumas pessoas principalmente advogados e oficiais de alta patente. Depois do terceira pessoa mencionada, o magistrado anunciou meu nome, agradecendo minha presença, e me dando as boas vindas como pesquisador interessado na justiça militar.

Descrevi em um texto o ocorrido acima. Diante dessa descrição uma professora considerou-o exagerado, principalmente no sentido emocional. E ressaltou que apesar disso, meu texto tinha algumas questões interessantes, principalmente quando focava nas dinâmicas da audiência. Essa tinha sido a primeira vez que explicitava algum incômodo, advindo da minha experiência de pesquisa. Embora anteriormente, outras situações incomodaram, essa deixou mais explícito, e me pareceu incontornável colocá-la.

Ná época ainda não tinha acesso a diversos debates, mas a sensibilidade de que o meu lugar poderia produzir uma percepção distinta consolidou-se. Durante toda pesquisa tentei refletir sobre isso de diferentes maneiras. Com o tempo percebi que certas coisas chamavam minha atenção, mas não a de outros, e principalmente que faltava-me um incentivo a uma reflexão epistemológica sobre o lugar que ocupava e quais as possibilidades do mesmo. Além do mais essas experiências deslocavam a ideia do "estar lá", ou seja, a reflexão não se baseava simplesmente em "estar lá", mas fundamentalmente de que o "lugar" que estava não era um lugar universal mas codificado a partir das experiências anteriores.

Ainda de maneira não sistematizada tentei esboçar um caminho que foi por muitas vezes relacionado a uma "proximidade" com o tema que me fazia naturalizar certas perspectivas. A exigência era, e ainda é em alguns comentários, de um "distanciamento". Passei a me perguntar se aqueles espaços, ou normativas incomodariam outros pesquisadores da mesma forma que me incomodavam, e se os incomodava porque essa reflexão não era colocada. Eu não conseguia perceber as coisas deste lugar "distanciado", com esse olhar outro fruto do "treinamento antropológico". Meu "olhar" parecia demasiadamente poluído pela minha vivência e posterior militância.

Vivi nessa linha tênue até o final da graduação. No primeiro ano do mestrado entrei em contato, de maneira mais aprofundada e crítica com a produção e perspectiva de feministas (por ex. HARAWAY, 1995) e de feministas negras ou interseccionais (por ex. COLINS, 2016; HOOKS, 2013), que me auxiliaram a fazer uma ponte com uma bibliografia - considerada - pós-colonial (por ex. GUPTA e FERGUSON, 2000, 1997) e decolonial (por ex. MIGNOLO, 2008; ALCOFF, 2016). Interpreto que, no meu encontro com essas perspectivas, o ponto de ruptura foi o deslocamento do "estar lá"

para a "experiência". Não que o "estar lá" da antropologia não seja uma experiência, mas essa codificação, como disse anteriormente, pode invisibilizar, nas palavras de Haraway (1995), a corporificação da mesma. Além disso, iniciada a partir da mítica ida ao encontro do "outro" a estrutura dessa experiência remete ainda ao encontro colonial quase como arquétipo do encontro antropológico. Consequentemente, esse aspecto consolida determinadas experiências a despeito de outras, consideradas muito emocionais, afetivas, moralizantes, comprometidas politicamente. Quais sensibilidades contam como "científicas"? A dimensão moral e afetiva experimentada por mim, enquanto pesquisador, dos encontros com os espaços, interlocutores e contextos poderia ser desconsiderada ou expressa de maneira menos "emocional"?

CONSIDERAÇÕES FINAIS OU ALGUNS APONTAMENTOS PARA UMA *EPISTEMOLOGIA POLÍTICA* FOCADA NA EXPERIÊNCIA

Ná prática, pelo menos naquilo que conheci, parece que algumas vivência contam mais do que outras, mas a discussão sobre essa distribuição hierárquica das experiências válidas pela ciência ainda parece labiríntica e emaranhada em diversos não-ditos. Por isso aqui a necessidade de partir de uma *epistemologia política*. Ou seja, de acordo com Alcoff (2016) tal noção encontra as raízes na crítica à economia produzida por Marx, nomeada de economia política, segundo a autora:

> O projeto da economia política não significou o eclipse inteiro da economia, mas problematizou e revelou a construção de problemas centrais da economia clássica. Em outras palavras, a economia política significou uma maneira de se aproximar da economia a partir de um nível metateórico a fim de investigar como oferta e demanda são constituídas, quais estruturas criam condições para os vários papéis e as formas de agentes econômicos, quais condições são necessárias para a reificação de valores (ALCOFF, 2016, pg. 134).

Dessa forma, uma epistemologia política :

> poderia considerar as condições que estruturam os papéis epistêmicos, poderia revelar como a autoridade e a presunção de credibilidade são às vezes arbitrariamente distribuídas e quais condições dão vazão à ilusão de uma agência epistêmica totalmente individualizada. A epistemologia política poderia também esclarecer como algumas condições contextuais são consideradas relevantes para a questão da justificação, enquanto outras condições contextuais são consideradas completamente irrelevantes. (ALCOFF, 2016, pg. 134).

A consideração ou desconsideração de determinadas vivências como válidas na produção do conhecimento tem uma carga política, esse exercício proposto por Alcoff, pretende caminhar por essa trilha. Já hooks (2013) defende que "somos convidados a

transmitir informações como se elas não surgissem através dos corpos". Dessa forma, ela defende que todo o conhecimento é experiencialmente constituído através de um corpo, para a autora a diferença está fundamentalmente em como são percebidas e validadas as experiências e os corpos. O fato de não demonstrar essa construção corporificada do conhecimento seria justamente esse artifício de permanecer como válida, ou ao menos como padrão de validade, um tipo de construção de conhecimento. Ou seja, as experiências só serão válidas se parecerem com aquelas construídas por corpos validados.

O conhecimento antropológico, ainda que em sua singularidade tanto disciplinar quanto "nacional", se constituiu a partir de padrões de validade de corpos e de epistemologias. O paradigma da distância/diferença, do estranhamento e de alteridades radicalizadas, se fundamenta justamente nessa epistemologia excludente. A necessidade de construir uma diferença que se expressa através do distanciamento se estabelece a partir de relações desigualmente construídas. A sujeição do objeto pelo sujeito, se estrutura na não corporificação nem dos objetos nem dos sujeitos. O "nós" criado para distanciar os antropólogos de seus interlocutores se constitui a partir da ideia holista que naturaliza a distância e reivindica um lugar fixo tanto para "eles" quanto para "nós. Assim sendo, os significados da minha pesquisa em julgamentos de policiais militares está conectada a minha vivência, e isso não é um "essencialismo" ou "naturalização", mas a tentativa de corporificar o conhecimento.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: FOX (Org.). Recapturing Anthropology. Santa Fe: Scholl of American Research Press, 1991.

Alcoff, L. M. Uma epistemologia para a próxima revolução. *Sociedade e Estado*, *31*(1), 129-143. 2016.

BHABHA, Homi. O Local da Cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CESARINO, Letícia. Colonialidade interna, cultura e mestiçagem: repensando o conceito de colonialismo interno na antropologia contemporânea. *Ilha Revista de Antropologia*, 19.2: 073-105, 2017.

CLIFFORD, James, A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX, Rio de

Janeiro: Editora UFRJ; 2014.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (ed.). Writing culture: The poetics and politics of ethnography. Univ of California Press, 1986.

Collins, P. H. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, *31*(1), 99-127. 2016.

FABIAN, Johannes. O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

_____; O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, Vozes, 2000.

_____. Obras e vidas: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. Revista de Antropologia, 2003, 46.2: 423-444

Gomes, N. L. . Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. *Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez*, 492-516; 2010.

GUPTA, Akhil. FERGUSON, James. Discipline and practice: "the field" as site, method, and location in anthropology. In: GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. (Ed.). Anthropological Locations: boundaries and grounds of a field science: Berkeley: University of California Press, 1997.

_____. Mais além da "cultura": espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, Antonio A. (org.). O espaço da diferença. Campinas: Papirus, 2000.

hooks, B; Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade. São Paulo: WMF Martins Fontes; 2013.

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos. São Paulo, Editora 34, 1994.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, Campinas, n. 5, p. 07-41, 1995.

MARCUS, George E.; FISCHER, Michael MJ. Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences. University of Chicago Press, 1999.

MBEMBE, Achille; Crítica da razão negra; São Paulo, n-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF–Dossiê: Literatura, língua e identidade*,, 34: 287-324; 2008.

PEIRANO, Mariza. Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, 1: 225-266, 1999.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. 2000.

SAID, Edward W. Reflexões sobre o exílio: e outros ensaios. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. Mana, 2002, 8.1: 113-148.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 159. Socio-digital networks: encrypting social matters

FERRAMENTAS DIGITAIS PARA A PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS: ESTUDO DE CASO NO CANAL DRAG-SE DO YOUTUBE[1]

Isabel de Souza Acker[2]
Universidade Federal da Bahia

Resumo

O estudo em tela tem a intenção de discutir teoricamente sobre o uso de ferramentas e softwares de captura, organização e análise de dados para as pesquisas em Ciências Sociais, bem como realizar uma aplicação enquanto exercício prático. O processo de digitalização da vida é considerado uma importante oportunidade para o crescimento das pesquisas sociológicas sob novas chaves teóricas. É relevante apontar que as ferramentas digitais de mecanização de raspagem e de codificação de informações são muitas vezes possibilitadoras das pesquisas em ambiente *web* por darem conta de grandes bases de dados as quais seriam muito difíceis de tratar manualmente. Assim, é importante também destacar que os cientistas que utilizam estes dispositivos devem compreender o seu uso como um passo simultaneamente metodológico e analítico e que não é neutro, por depender necessariamente das decisões tomadas pelos pesquisadores.

O artigo aqui proposto faz parte de uma pesquisa de mestrado em curso, a qual tem como base a intersecção de duas hipóteses iniciais: a construção da performance, da personagem e da cena drag são processos intrinsecamente coletivos e as novas tecnologias de comunicação e o compartilhamento de conteúdo têm modificado a forma como vivenciamos o mundo. Assim, propõe-se que o fazer drag contemporâneo está fortemente permeado pelas novas tecnologias de comunicação, as quais possibilitam a ampliação das possibilidades de trocas de experiências e criação de comunidades e espaços digitais direcionados a essa prática. A pesquisa tem como lócus um canal do YouTube sobre drag queens chamado Drag-se, no qual a playlist DragDoc foi escolhida para a aplicação de dois processos, a raspagem através da API do YouTube e a codificação através do ATLAS.ti versão 7.

Palavras-chave: Antropologia digital, Raspagem de dados, ATLAS.ti, YouTube, Drag queens.

[1] Estudo desenvolvido no contexto da disciplina Sociologia Digital, oferecida pelo professor Leonardo Nascimento, pelo programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, Brasil. Parte do material analisado foi produzida em parceria com Eurico de Oliveira Matos Neto, doutorando no Programa Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas pela Universidade Federal da Bahia, a qual será indicada no correr do texto.

[2] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia, Brasil. Master's student in the Postgraduate Program in Anthropology at the Federal University of Bahia, Brazil.

DIGITAL TOOLS FOR RESEARCH IN SOCIAL SCIENCES: CASE STUDY ON DRAG-SE YOUTUBE'S CHANNEL

Abstract

This study intends to theoretically discuss the use of tools and software for capturing, organizing and analyzing data for research in Social Sciences, as well as performing an application as a practical exercise. The process of digitization of life is considered an important opportunity for the growth of sociological research under new theoretical keys. It is important to point out that digital scraping and information-encoding tools are often enabling web-based searches for large databases that would be very difficult to process manually. It is also important to emphasize that scientists using these devices should understand its use as a methodological and analytical step, and that it is not neutral because it necessarily depends on the decisions made by the researchers.

The article proposed here is part of an ongoing master's research, which is based on the intersection of two initial hypotheses: performance construction, character and drag scene are intrinsically collective processes and the new technologies of communication and sharing of content have changed the way we experience the world. Thus, it is proposed that contemporary dragging is strongly permeated by new communication technologies, which make it possible to expand the possibilities of exchanging experiences and creating communities and digital spaces directed to this practice. The search has as a locus a YouTube channel on drag-queens called Drag-se, in which the DragDoc playlist was chosen for the application of two processes, scraping through the YouTube API and encoding through ATLAS.ti version 7.

Keywords: Digital anthropology, Webscraping, ATLAS.ti, YouTube, Drag queens.

Este trabalho faz parte de uma pesquisa de mestrado em curso no Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia iniciada no ano de 2017, cujo ponto de partida é um canal do YouTube chamado Drag-se. Este é um canal sobre a atividade drag queen e drag king, que possui mais de dois anos de atividade, com mais de 60.000 inscritos e 439 vídeos publicados[3]. A hipótese principal desta pesquisa é que o fazer drag contemporâneo é permeado pelas vivências online, levando em consideração que o crescente acesso à internet tem complexificado a forma como nos relacionamos com o mundo.

Assim, a etapa do trabalho aqui apresentada versa sobre as possibilidades de uso de ferramentas digitais em uma pesquisa antropológica em ambiente digital, a partir do argumento da digitalização da vida e da necessidade das pesquisas em Ciências Sociais acompanharem esse processo. Para tanto, estabelece uma apresentação preliminar de como ferramentas digitais podem ser utilizada para a consolidação de uma base de dados para a netnografia, bem como uma possibilidade de aplicação metodológica-analítica em um caso específico.

Enquanto estudo de caso, serão realizadas a aplicação de raspagem de dados e de análise qualitativa no ATLAS.ti. Para este artigo, foi selecionada, dentro do canal Drag-

[3] Até a data de 14 de julho de 2018. O canal segue em atividade constante, o que infere em um núemro crescente de vídeos publicados.

se, a playlist Drag Doc: uma webserie de mini documentários que acompanha um dia no cotidiano de uma drag queen ou drag king no Rio de Janeiro. Serão aplicadas técnicas de raspagem de dados para a coleta automatizada de informações do canal através da API do próprio YouTube. Seguindo, será demonstrada a leitura e análise de conteúdo dos vídeos desta playlist realizada a partir da versão 7 do ATLAS.ti.

O principal argumento aqui se volta para o caráter analítico do uso destas ferramentas, que, se bem aplicadas, podem trazer ricas contribuições à pesquisa em Ciências Sociais. O pesquisador que lança mão dessas ferramentas para sua pesquisa deve estar apto a compreender os processos metodológico/analíticos dos quais está se utilizando. O papel das pessoas que estão no comando da raspagem e da codificação é imprescindível para a consistência e credibilidade da mesma, pois estes são métodos que se baseiam na revisão e acompanhamento detalhado por parte dos pesquisadores, escolhendo os caminhos a serem percorridos e construindo sua categorização a partir da leitura dos dados.

A metodologia em ciências sociais genuinamente é o que faz a pesquisa em si; a ciência é o próprio método, é caminho analítico escolhido pelos pesquisadores para tratar de certo objeto. A partir do processo da digitalização da vida e das expressões do que somos através da *web*, as ciências sociais têm conhecido novas possibilidades de campos e objetos de pesquisa, bem como novos meios para se relacionar com estes. Acompanham esse processo também, novas tecnologias analítico-metodológicas importantes a serem exploradas dentro desta área, tanto para pesquisas em meio digital quanto para otimização e análise de dados não digitais.

O argumento de que as ciências sociais devem acompanhar o curso da digitalização da vida se encontra em alguns autores que se dedicam à exploração desta situação emergente. James Witte (2012) salienta que a Sociologia precisa ser repensada a partir das novas tecnologias e das possibilidades da internet. O foco do autor se volta principalmente para a busca e o acesso à literatura, bem como também aos avanços nas pesquisas do tipo survey. Outra inquietação resultante da avaliação crítica do impacto destas tecnologias para a pesquisa é que, mesmo que os dados estejam disponibilizados em abundância e isto seja fascinante, as ciências sociais não podem deixar que eles falem por si.

A tecnologia digital está na vida das pessoas mesmo que elas não percebam. Deborah Lupton (2015) evidencia isso argumentando, por exemplo, que notícias do mundo são mediadas a partir das tecnologias. Os meios de comunicação experienciam novas fases de funcionamento com as potencialidades que a internet tem proporcionado para a troca de informações em tempo real. Ou seja, mesmo a forma como o mundo pode ser conhecido e compreendido é digital.

Hoje o modo como as interações sociais e as movimentações em espaços públicos se dão estão perpassadas pelas tecnologias digitais, pelo modo que são configuradas, monitoradas e geridas. A autora destaca que hoje se vive em uma sociedade digital. Progressivamente essa mudança tem ocorrido nos últimos anos e se intensificou com a introdução de dispositivos móveis. Segundo Lupton, acredita-se que as ideias de "cultura" ou "sociedade" não podem ser entendidas completamente se não for reconhecida a influência dos computadores e outros aparelhos na construção de identidades pessoais, relações sociais e instituições.

Consciente deste processo em curso, há uma sensibilidade necessária para que se consiga acompanhar sociologicamente este andamento. "These new ways of doing sociology may not necessarily involve highly technical data science or coding literacy, but they do incorporate various types of digital technologies to generate, analyse and visualise social data." (LUPTON, 2015, p. 25). As ferramentas digitais são meios importantes para isso, pois tornam possível a captura de dados em larga escala como os encontrados na internet, bem como estimulam capacidades analíticas voltadas para estes dados.

O que a autora aponta é o que será trabalhado a seguir. As aplicações realizadas em uma playlist específica do canal Drag-se do YouTube servirão de base para observar que as pesquisas praticadas em ambientes digitais têm relevantes ganhos ao incorporar as ferramentas de geração, análise e visualização de dados. A escolha desta playlist, como já mencionado, faz parte de uma pesquisa de mestrado que tem a intenção de compreender o canal enquanto um espaço de potencialização do fazer *drag* contemporâneo, através da análise de conteúdo dos vídeos e interações no canal. O exercício de raspagem de dados e análise dos vídeos se constitui em um importante passo para entender antropológica e sociologicamente o ambiente digital.

RASPAGEM DE DADOS

A raspagem de dados na internet, ou *webscraping*, se caracteriza como uma técnica automatizada de captura de dados online através de linguagens e softwares de programação. Esta se configura em um importante recurso para a pesquisa em ambientes digitais, pois traz facilidade e velocidade para um processo que muitas vezes seria impossível de se realizar manualmente, pelo volume de dados. A raspagem traz a possibilidade de se trabalhar com grandes quantidades de informação e, hoje, é uma das técnicas que torna a pesquisa em ambientes digitais realizável.

Marres e Weltevrede (2013) escrevem sobre a raspagem em ambientes digitais, defendendo que esta permite encarar a pesquisa digital como um processo contínuo, *on-going* pois, ao poder ser aplicada durante o período que o pesquisador decidir, possibilida

também coletar dados em tempo real. Para as autoras, a pesquisa digital oferece meios de renovar o compromisso de que a pesquisa é um processo, e a raspagem pode informar o desenvolvimento de formas de pesquisa social "ao vivo". Isto abre a importante perspectiva de uma pesquisa social *in-the-making* (MARRES e WELTEVREDE, 2013) questionando a comum intenção acadêmica de que pesquisas possam entregar um produto final que se apresente como pleno e absoluto. A raspagem tem possibilitado uma abordagem de fazer conhecimento através da vida social preocupada com o monitoramento do que está acontecendo *agora*; o Twitter é um bom exemplo de plataforma muito utilizada para pesquisas com este intuito.

O dinamismo dos dados digitais possui duas implicações de pesquisa, sendo que esta sua característica pode significar tanto uma dificuldade em relação aos limites e a incompletude do recorte a ser analisado, quanto podem marcar uma deterioração das informações. A raspagem oferece a possibilidade de tornar este que se revela um potencial problema em uma rica marca analítica, se apreendida de forma crítica pelos cientistas sociais. Encarando que a qualidade dos dados online é uma realização em processo que depende em parte das operações que os dispositivos e os pesquisadores performam sobre os dados, as autoras propõem: é na medida em que a raspagem envolve a importação de dispositivos digitais, dados e formatos de dados na pesquisa social que ela pode vir a melhorar as capacidades analíticas da sociologia digital.

Aplicada online, a raspagem torna possível agrupar dados de múltiplos locais, disponibilizando-os para novos usos e possibilitando um novo propósito para a informação digital. Ao tornar utilizáveis estes dados trazidos da internet, esta técnica se mostra como uma solução viável para pesquisas em várias áreas. Seu direcionamento e delimitação, decididos pelos pesquisadores, são importantes para que seja realizada uma coleta consistente e analisável - o que não se pauta em números ou quantidade, mas na coerência entre as questões da pesquisa e as características da amostra coletada.

Como um artifício não nativo das pesquisas em ciências sociais, a raspagem comumente necessita de algumas adaptações e demanda atenção em certos pontos. Ela possui o risco de introduzir nos seus resultados informações que não se adequam ao objetivo da pesquisa, coisas que podem ser consideradas "lixo" ou "aliens" (MARRES e WELTEVREDE, 2013), além de produzir dados em alguma medida já formatados. Estas duas questões são a maior evidência de que o trabalho dos pesquisadores não pode ser dissociado do trabalho nos softwares de captura de informações, pois cabe a eles avaliar a pertinência daquilo que foi raspado, bem como assumir sua formatação prévia.

Neste sentido, não só o papel da pessoa que está pesquisando é crucial: o pacote utilizado para a raspagem também se configura em uma escolha metodológica que pode determinar os caminhos da pesquisa. Ou seja, o algoritmo e a forma com este é construído

influencia diretamente no material que será coletado e consequentemente analisado.

Seguindo esta discussão, se pode propositadamente questionar se a raspagem de dados não seria, para além de uma metodologia de coleta, uma forma de análise destes dados. A resposta certamente será positiva se forem percebidos o direcionamento, a captura, o estruturamento de informações de fontes específicas e a construção de algoritmos e códigos como escolhas que direcionam analiticamente a pesquisa. A questão então pode se transformar: como as categorias escolhidas para a raspagem implicam na estrutura da pesquisa digital e na análise dos dados? Geralmente as pesquisas sociais que utilizam raspagem tendem a adotar as categorias analíticas que são possíveis nos software implementados e nas suas práticas, o que pode ser percebido como um limitador.

É interessante pensar que as questões sociológicas, para além de serem aplicadas à técnica de raspagem, também podem ser implementadas em pesquisas que possibilitam raspagem. São elementos que mutuamente colaboram para a construção de uma análise substancial; as capacidades da raspagem de transformar a pesquisa social e de reconfigurar as relações entre assuntos, objetos, métodos e técnicas de pesquisa social se mostram academicamente relevantes.

Há outra questão proveitosa quando se pensa a raspagem conectada com a pesquisa social: a distinção entre pesquisar o meio e pesquisar o social se torna borrada. Em uma investigação realizada com raspagem de dados de redes sociais, por exemplo, ao final ela poderá ser considerada uma pesquisa sobre interações sociais ou uma pesquisa sobre a rede social em si. Talvez um caminho interseccional esteja se revelando nas possibilidades de encarar a raspagem como metodologia e análise em estudos sociológicos.

A raspagem oferece novas oportunidades para a pesquisa social digital, prometendo habilitar o desenvolvimento de novos meios de coleta, análise e visualização de dados. Existem diferentes meios de realizá-la, podendo se dar através de softwares de programação com linguagem em Python, R e outras, ou mesmo de dispositivos como a API, como se verá em seguida. Na pesquisa em tela, uma raspagem de dados na playlist Drag Doc foi realizada para a captura das informações destes treze vídeos específicos.

A quantidade de vídeos raspada neste exercício não faz juz as potencialidades de uso da API do YouTube para pesquisas na internet. Para este projeto e enquanto exemplo, optou-se por utilizar a mesma fonte de dados para a raspagem e para a análise no ATLAS. ti, porém projetos posteriores poderão ter uma quantidade muito maior de elementos a serem raspados, visto que o mesmo código construído aqui pode ser utilizado para raspagens com maior número de resultados.

API é uma sigla que vem do termo inglês *Application Programming Interface*, que significa "Interface de Programação de Aplicativos". Trata-se de um conjunto de rotinas e padrões de programação utilizados para acessar ou gerenciar os serviços disponíveis um

aplicativo ou plataforma baseado na Web. Uma vez publicada a documentação de uma API - ou seja, instruções de como lidar com os processos de requisição de informações - o usuário pode desenvolver diferentes aplicações com as informações produzidas e acessadas por meio da API. Em suma, no que se refere ao desenvolvimento Web, uma API configura-se como um conjunto de mensagens de requisições em HTTP. A resposta destes comandos são informações organizadas em formatos XML ou JSON.

Esta é uma forma de lidar diretamente com a plataforma do YouTube sem necessariamente lidar com sua interface gráfica. É como se as informações fossem extraídas diretamente da estrutura do site, de uma forma rápida, sistemática e estruturada, sendo trazidas para análise. A estruturação de informações produzidas por meio da API fornece uma capacidade de construção de documentos de pesquisa importante, pois ajuda os pesquisadores a lidarem com a interface gráfica de maneira facilitada. Esta configura-se um ganho para a etnografia digital, não apenas por ser uma forma ágil de coletar informações mas por se configurar uma interação mais direta e rápida com a própria estrutura do YouTube, através de instrumentos digitais.

APLICAÇÃO 01: API DO YOUTUBE[4]

O primeiro passo para desenvolver uma aplicação com base em informações retornadas da API do YouTube é a criação de uma conta no Google para acessar o Console de APIs da empresa. Neste ambiente, o usuário pode solicitar a criação e o cadastro de uma nova aplicação[5]. O YouTube está organizado com base em entidades individuais de dados as quais possuem um identificador exclusivo. Estas entidades chamam-se recursos e cada um possui uma função específica no processo de requisição de informações via API. A tabela abaixo apresenta os diferentes tipos de recursos com os quais o usuário pode interagir usando a API.

[4] A aplicação de raspagem de dados a partir da API do YouTube apresentada e analisada nesta seção é de autoria de Eurico de Oliveira Matos Neto, a quem estão reservados sinceros agradecimentos.
[5] Acesso aos guias das etapas pelo link: https://developers.google.com/youtube/v3/getting-started.

Recurso	Descrição do conjunto de dados
activity	Contém informações sobre uma ação que determinado usuário executou no site do YouTube. Incluem, por exemplo, a classificação de um vídeo, o compartilhamento de um vídeo, a marcação de um vídeo como favorito, etc.
channel	Informações sobre um canal simples do YouTube.
channelBanner	Identifica o URL que será usado para definir uma imagem recém-enviada como imagem do banner de um canal.
guideCategory	Identifica uma categoria que o YouTube associa aos canais com base em seu conteúdo ou outros indicadores, como a popularidade.
playlist	Representa uma playlist simples do YouTube. Uma playlist é um conjunto de vídeos que podem ser visualizados em sequência e compartilhados com outros usuários.
playlistItem	Identifica um recurso, como um vídeo, que faz parte de uma playlist.
search result	Contém informações sobre um vídeo, um canal ou uma playlist do YouTube que corresponde aos parâmetros de pesquisa especificados em uma solicitação da API.
subscription	Contém informações sobre a inscrição de um usuário do YouTube a canais.
thumbnail	Identifica imagens em miniatura associadas a um recurso.
video	Representa um vídeo simples do YouTube.
videoCategory	Identifica uma categoria que foi ou pode ser associada a vídeos enviados.

Cada recurso possui parâmetros próprios que funcionam como critérios, especificando quais informações devem ser extraídas[6]. Há parâmetros que são obrigatórios e outros que são opcionais e isso pode variar de acordo com os recursos utilizados. A key, ou seja, a chave criada na plataforma de desenvolvedores do Google, é um parâmetro obrigatório para a utilização de todos os recursos. Um parâmetro muito comum é o ID, ou seja, o código específico que identifica o vídeo, o canal ou a playlist que a API tomará como referência durante a execução do código. Há outros parâmetros que caracterizam, por exemplo, o períodos em que o vídeos foram publicados (*since* e *until*), o máximo de resultados da busca (*maxResults*), o grau de detalhamento das informações retornadas (*part*), dentre outros. A forma sintática como os recursos (em amarelo), as operações (em azul) e os parâmetros (em vermelho) se relacionam é representada pelo trecho abaixo:

GET https://www.googleapis.com/youtube/v3/**playlistItems?playlistId**=[*ID_DA_PLAYLIST*]&**part**=snippet&**maxResults**=50&**key**=[*KEY_DA_API*]

Para a coleta dos dados da playlist selecionada, foram seguidas as seguintes etapas:

[6] Existem ainda o conceito de operações. São ações específicas que a API do YouTube permite que o usuário realize sem necessariamente lidar com a interface gráfica da plataforma. São estas LIST (recupera uma lista de elementos), INSERT (cria um novo recurso), UPDATE (modifica um recurso existente) e DELETE (remove um recurso específico). É possível, por exemplo, postar um vídeo utilizando o prefixo POST como "ativador" da operação INSERT. Como o objetivo deste trabalho é examinar as possibilidades de extração de informações nas mídias sociais, focaremos especificamente nas utilidades da operação LIST (GET).

a) Extraiu-se uma lista de links de todos os vídeos disponíveis na playlist "Drag Doc" do canal *Drag-se*. Para isso, o recurso *playlistItem* foi utilizado com os parâmetros: ID da playlist (ver exemplo de como identificar o ID de um objeto na Figura 01), o *part* para especificar o grau de detalhamento do resultado da busca, *maxResults* que especifica a quantidade máxima de resultados e a *key* gerada pelo usuário no Console de APIs. O resultado desse procedimento é uma página com informações sobre os vídeos organizadas em formato JSON. Entre estas informações há a ID de cada vídeo.

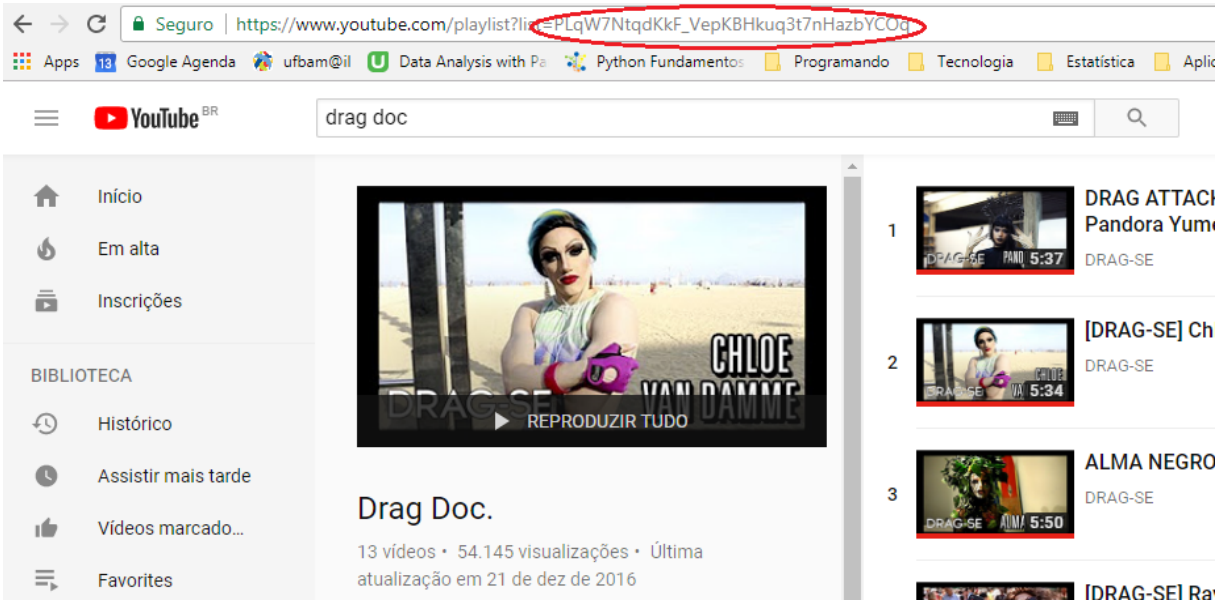


Figura 01

b) Extraiu-se informações de cada um dos vídeos da playlist de forma automatizada. Para isso, criou-se um *loop* que utilizou o recurso *video* com parâmetros *part* (snippet, statistics) e *key*. Esta etapa retorna, para cada vídeo, tanto informações gerais do vídeo como título, descrição, data de publicação, *tags* utilizadas para indexar o vídeo, quanto informações quantitativas como número de likes, dislikes e comentários. As informações de cada vídeo operam como instâncias únicas a serem inseridas na base de dados.

c) Organização das informações e constituição de uma base de dados integral com todas as informações coletadas. Especificamente neste trabalho, as informações foram exportadas no formato *csv*.

Como ferramenta para lidar com as requisições e resultados da API, foi utilizada a linguagem de programação R com um pacote específico para lidar com conteúdo em formato JSON ('jsonlite').

O levantamento resultante pode ser observado na tabela correspondente a Figura 02.

	titulos	descrições	views	likes	deslikes	coments
1	DRAG ATTACK E DESCONSTRUÇÃO DA NORMATIVID...	Pandora Yume faz da sua montação o seu ato de ...	58458	2727	16	165
2	[DRAG-SE] Chloe Van Damme	Extrovertida, musical e vulgar acima de tudo! Con...	57837	2150	16	155
3	ALMA NEGROT | DOCUMENTÁRIO DRAG | [DRAG-SE]	Alma Negrot é a desconstrução em forma de perf...	44699	2430	15	290
4	[DRAG-SE] Ravena Creole	Robson Dinair é o criador da persona Ravena Cre...	42665	1845	8	210
5	[DRAG-SE] Danjah Patra	A orientaleza Danjah Patra chega para encerrar os...	39702	1713	7	123
6	[DRAG-SE] Natasha Fiercce	Natasha Fiercce é a nossa impersonator, inspirad...	34741	1611	8	141
7	[DRAG-SE] Maria Paju	Maria Paju é a elevação da bicha à décima potênci...	33290	1095	21	68
8	[DRAG-SE] Aretha Sadick	Aretha Sadick é uma persona marcante, com uma...	32215	1657	11	109
9	Já ouviu falar em DRAG KING? [DRAG-SE] Charlie W...	Já ouviu falar em Drag King? É o oposto de drag q...	31417	1432	27	110
10	[DRAG-SE] Aurora Boreallis	Caio de Azevedo é estudante de Arquitetura, e co...	29601	965	7	25
11	[DRAG-SE] Sirena Signus	Marcela Barroso cria seu protesto através da per...	28593	1284	24	96
12	AZAZEL ACABOU FORÇANDO A BARRA | DOCUMENT...	Azazel é contestação em forma de demônio e che...	27246	1346	27	226
13	[DRAG-SE] Nataliya Goncharova	Se você também é maravilhosa, afrontosa e não ...	26564	945	14	122

Figura 02

TEORIA FUNDAMENTADA NOS DADOS E ATLAS.TI

A teoria fundamentada nos dados é uma proposta de trabalhar com as informações de uma pesquisa a partir daquilo que se pode inferir das mesmas, diferentemente de processos que utilizam categorias prévias aos dados para analisá-las. Neste processo, o pesquisador constrói a classificação de seus dados durante a sua leitura e análise. Este método evidencia que a codificação representa mais do que um começo; ela define a estrutura analítica a partir da qual a investigação é construída.

Codificar significa categorizar segmentos de dados com uma denominação concisa que, simultaneamente, resume e representa cada parte dos dados. Os códigos escolhidos por um pesquisador revelam a forma como este seleciona, separa e classifica os dados para dispor de uma interpretação analítica sobre eles. A codificação é o elo fundamental entre a coleta dos dados e o desenvolvimento de uma teoria emergente para a explicação desses dados. Pela codificação, é possível definir o que ocorre nos dados e começa a debater-se com o que estes significam.

Vários autores defendem a realização de análises científicas a partir da teoria fundamentada nos dados ou *grounded theory*. Strauss e Corbin (2008), identificam este processo como codificação aberta, sendo este o meio analítico pelo qual os conceitos e categorias são identificados a partir dos dados. As propriedades e dimensões destes são descobertas ao longo de sua análise e amadurecidas de acordo com a revisão exaustiva dos mesmos.

Para Kathy Charmaz (2009), quando se utiliza os métodos da teoria fundamentada há um favorecimento de uma exploração criativa dos dados. "Os métodos da teoria fundamentada deverão ajudá-lo a começar, a permanecer envolvido e a concluir o seu projeto. O processo de pesquisa trará surpresas, despertará ideias e aguçará as suas habilidades analíticas" (p. 15). Isto significa que é um método que, ao ajudar a conduzir, controlar e organizar a coleta de dados, proporciona a construção de um processo analítico consistente.

A autora ainda aponta que a codificação na teoria fundamentada compõe-se de, pelo menos, duas fases: a codificação inicial e a codificação focalizada. Estas seriam as etapas onde o pesquisador em primeiro lugar estrutura uma ideia geral para a codificação de suas informações e em seguida aprimora e adiciona detalhes adquiridos pela leitura sistemática dos dados. Para além de utilizar hipóteses preconcebidas, Charmaz assegura que, em *grounded theory*, se utilizam duas vias de raciocínio para a análise dos dados; o raciocínio indutivo traça um caminho onde a partir dos casos individuais, se estabelecem premissas gerais acerca dessas informações e o raciocínio dedutivo indica que a partir da premissa geral, se pode analisar os casos específicos. A soma destes esforços é um modo de se chegar a construção de questões de pesquisa e de saltos teóricos apoiados empiricamente no que os dados mostram.

Codificar é analisar desde o começo da pesquisa, encarando que estes processos estão imbricados. A construção de códigos é a denominação ativa dos dados, ou seja, mesmo que se pense que os códigos aplicados aos dados capturam a realidade empírica, o que eles refletem é a perspectiva de cada pesquisador, uma vez que este escolhe os conceitos e as palavras que constituem um código (CHARMAZ, 2009). O processo de codificação é interativo com os dados, que devem ser trabalhados arduamente para que os significados sejam interpretados e bem refletidos no resultado final de sua análise.

> Codificar significa associar marcadores a segmentos de dados que representam aquilo de que se trata cada um dos segmentos. A codificação refina os dados, classifica-os e nos fornece um instrumento para que assim possamos estabelecer comparações com outros segmentos de dados. (...) Nossas categorias analíticas e as relações delas extraídas nos fornecem um instrumento conceitual sobre a experiência estudada. Sendo assim, construímos níveis de abstração diretamente dos dados e, posteriormente, reunimos dados adicionais para verificar e refinar as nossas categorias analíticas geradas a partir disso. Nosso trabalho culmina em uma "teoria fundamentada" ou em uma compreensão teórica da experiência estudada (CHARMAZ, 2009, p.16).

Kathy Charmaz também destaca que as diretrizes dos métodos da teoria fundamentada são flexíveis, sendo estas mais parecidas com um conjunto de princípios e práticas do que com pacotes, prescrições prontas ou regras. Para além de qualquer oposição, a autora reforça que esse método pode inclusive ser trazido como complementar

a outras abordagens da análise de dados quantitativos, desde que alguns componentes importantes sejam considerados. Como, por exemplo, a utilização do método comparativo constante que explora os dados a cada etapa da análise ou a amostragem ser dirigida para a construção da teoria e não apenas buscando uma representatividade a categorias pré-estabelecidas.

Há autores ainda que acreditam que a revisão bibliográfica deve ser feita somente após o desenvolvimento de uma análise independente, para que a categorização não seja contaminada por referências de fora dos dados. Porém defende-se que para uma boa codificação, os pesquisadores devem manter a mente aberta e a percepção sensível àquilo que as informações podem lhes dizer. Para tanto devem também estar munidos de boa base teórica, trazendo consistência e maturidade investigativa para a sua pesquisa. Cada passo na coleta e análise dos dados também representa um avanço no desenvolvimento da teoria e a capacidade analítica de cada pesquisado se fará refletida em uma boa codificação fundamentada nos dados.

As diretrizes da teoria fundamentada descrevem as etapas do processo de pesquisa, fornecendo-lhe um caminho. Acima de tudo, elas são escolhas que os pesquisadores podem adotar e adaptar de acordo com a diversidade de sua situação de pesquisa. A aplicação de métodos de coleta e análise nunca é neutra, tampouco os pressupostos e a organização dos dados empregados em suas investigações. Mais uma vez, o papel das pessoas que estão à frente da pesquisa é de destaque e de decisão; suas escolhas definem o caminho da construção de um estudo.

Os pesquisadores também podem se valer de ferramentas e softwares que auxiliam neste processo de análise, conscientes de que realizam opções simultaneamente analíticas e metodológicas que devem ser assumidas. "Cada software (...) possui diferentes recursos, cuja aplicabilidade pode variar de acordo com os objetivos e a natureza da pesquisa. Assim, cabe ao pesquisador avaliar a utilidade de um software de análise de dados em sua pesquisa e quais ferramentas utilizar" (NUNES et al, 2017, p. 234). Existem alguns softwares que podem ser utilizados com êxito para trabalhar com a teoria fundamentada nos dados, como o MAXQDA, o SPSS, o NVivo e o ATLAS.ti. Para este artigo foi escolhido como foco o ATLAS.ti, pela experiência prévia da autora.

O ATLAS.ti proporciona uma complexa organização de leituras e referências, possibilitando a codificação de ideias e a organização de ligações entre argumentos em uma determinada base de dados. É preciso encarar a codificação e a relação que o/a pesquisador/a define ao trabalhar seus dados dentro da ferramenta do ATLAS.ti como passo analítico consistente e determinante de um caminho para sua pesquisa. A partir disso, o uso de tal suporte fica mais tangível enquanto organizador de pensamentos e argumentos. Há trabalhos como o de Suzanne Friese (2012) que orientam sobre as possibilidades no uso

deste software para pesquisas qualitativas. Aspectos como a intuitividade da plataforma e as variadas ferramentas facilitadoras da codificação são destacadas. No estudo de caso trazido como exemplo, esta construção analítico-metodológica foi realizada com base na teoria fundamentada nos dados, como se verá a seguir.

APLICAÇÃO 02: ATLAS.TI

A pesquisa em curso aqui trabalhada tem como objeto os vídeos de um canal do YouTube chamado *Drag-se*. Seu desenho perpassa por questões de corporalidade, narrativas pessoais, criação de comunidades e uso de tecnologias dentro das possibilidades do fazer drag a partir de um canal enquanto potencializador dessa prática. Esta base de dados é constituída das legendas dos treze vídeos documentais da sua playlist inicial chamada "Drag Doc". O objetivo inicial para a unidade hermenêutica (HU) montada para este exemplo se voltava a exploração dos vídeos, onde se poderia fazer uma análise direcionada para o conteúdo fílmico dos documentários. Porém a unidade ficou muito pesada com todos os arquivos de vídeo e o trabalho impossibilitado dentro das limitações de tempo e habilidade em convertê-los para formatos possivelmente mais leves.

O caminho escolhido, então, foi gerar os arquivos de texto das legendas vinculadas aos vídeos através de um programa chamado Google2SRT (Google to SRT, uma alusão a conversão de conteúdo da internet para arquivos de texto). A partir desta escolha, o trabalho voltou-se para análise do conteúdo das falas nos vídeos, o que se configurou uma rica contribuição inicial para a pesquisa de mestrado em curso.

Seguindo as orientações da leitura de Charmaz (2009), aponta-se que

> A codificação na teoria fundamentada compreende pelo menos duas fases principais: 1) uma fase inicial que envolve a denominação de cada palavra, linha ou segmento de dado, seguida por 2) uma fase focalizada e seletiva que utiliza os códigos iniciais mais significativos ou frequentes para classificar, sintetizar, integrar e organizar grandes quantidades de dados. (...) Durante a codificação inicial, o objetivo é que você permaneça aberto a todas as direções teóricas possíveis indicadas pelas suas leituras dos dados. Depois, você utiliza a codificação focalizada para detectar e desenvolver as categorias que mais se destacam em grandes quantidades de dados (CHARMAZ, 2009, p. 72).

Na unidade hermenêutica DRAG-SE, o número reduzido de documentos primários permitiu uma codificação rigorosa linha a linha, conferindo uma consistência maior às categorias à medida em que eram repensadas nas releituras do material.

O processo de codificação desta unidade hermenêutica começou com uma primeira leitura sistemática de todos os arquivos, onde se pode inferir categorias temáticas para os

trechos. Várias leituras foram realizadas para que a codificação pudesse ser amadurecida e os códigos foram sendo lapidados a cada etapa do processo. Durante o aperfeiçoamento dos códigos através do aprofundamento nos documentos, as famílias foram estabelecidas de acordo com aquilo que se mostrava mais pertinente. Após a codificação completa, foram gerados os relatórios referentes às cotations de cada código para última conferência, passo importante na consolidação dos mesmos.

Ferramentas muito utilizadas e valorizadas em softwares de análise de dados são o contador de frequência de palavras e o autocoding, quando o programa destaca todas as vezes que certo termo ou expressão aparece naquele conjunto de documentos e quando pode-se automatizar a codificação de um termo específico. Este é um artifício importante para conjuntos mais vastos de documentos, porém na pesquisa em tela este não foi um recurso muito útil, o que será explicado a seguir.

Fez-se um teste para a codificação automática das menções às relações familiares, associando as palavras *família*, *tio*, *tia*, *mãe*, *pai* e *irm** - código que agrega todas as palavras com o mesmo radical, *irmã, irmão, irmãs, irmãos*, no exemplo. O resultado obtido foi muito abaixo do esperado com base na leitura que havia sido realizada, outra evidência de que os pesquisadores deve conhecer o material com o qual estão trabalhando para que não dependam unicamente do resultado gerado pelo programa e saibam avaliar a sua pertinência. Assim, constatou-se que, pelo baixo número de documentos analisados e pelas marcantes diferenças de linguagem em cada documento que dificultavam a captação pelo *auto coding*, a melhor alternativa para esta unidade hermenêutica seria a leitura sistemática de todos os documentos para codificação manual baseada nos dados.

É comum se falar em softwares de análise de dados para pesquisas com grande quantidade de material. O exercício proposto para este artigo contou com uma unidade hermenêutica relativamente pequena, com apenas treze textos, proporcionando avaliar o uso do ATLAS.ti para pesquisas de menor número de dados. Neste caso, ferramentas como o *autocoding* e a contagem de palavras não foram utilizadas, porém a geração de relatórios por código se mostrou uma forma muito rica de agrupar informações. O número reduzido de documentos primários também possibilitou a criação de relatórios trabalháveis manualmente, aumentando o aperfeiçoamento da análise de forma artesanal.

Primeiramente, foi criada uma lista de códigos baseada nas impressões prévias da pesquisadora sobre o conteúdo dos vídeos. Esta revelou-se inadequada por ter sido direcionada ao primeiro material escolhido, os vídeos, e não às legendas destes. Algumas categorias foram mantidas (como *Menção à infância* e *Relação com outras drags*) por seu direcionamento às falas, mas a maioria foi modificada no processo de leitura e releitura dos documentos. Uma primeira leitura trouxe uma codificação crua, com categorias confusas em suas significações e apenas a partir da revisão e revisitação destas e com a geração de relatórios é que foi possível chegar a um refinamento maior.

O agrupamento dos códigos em famílias foi o último esforço na consolidação da unidade hermenêutica trabalhada, configurando-se um importante fechamento para a proposta analítica conferida aos códigos. Ao final, dezessete *codes* foram agrupados em quatro famílias, sendo estas: Relação da pessoa com a Personagem (codes *Como começou a fazer drag*, *Construção da personagem/Referências*, *Discussões sobre gênero*, *Montação*, *Performance*, *Potencialidades do fazer drag* e *Relação de si mesmo com a drag*); Relação da drag com o mundo (codes *Drag como ato/Posicionamento político*, *Faux Queen*, *Menção à segurança*, *Menção ao mundo online*, *Relação com outras drags* e *Relação da drag com outras pessoas*); Seções da vida (codes *Menção à estudos ou trabalho/Fonte de renda*, *Menção à infância* e *Relação com família/namoro*) e Informações pessoais (codes *Nome próprio* e *Personalidade/Comentários sobre si*). Um dos codes -*Referência ao mundo drag na infância* - não foi inserido e nenhuma família, caso que será destrinchado a seguir.

Uma das codificações mais ilustrativas sobre o processo de amadurecimento a partir das leituras foi a *Referência ao mundo drag na infância* por ter sido construída a partir da especificidade de ocorrências nas falas. Percebeu-se que existiam menções à infância já relacionadas ao fazer *drag*, bem como menções à infância sobre assuntos outros. Algumas tentativas de arranjo foram feitas até que foi decidido separar estas duas situações, devido à relevância que estas falas apresentavam. Assim, os códigos *Menção à Infância* e *Referência ao mundo drag na infância* tornaram-se independentes, sendo mantida uma relação de pertencimento da segunda pela primeira. *Referência ao mundo drag na infância* também foi ligada à codificação *Relação de si mesmo com a drag* como uma parte desta, por agrupar relatos que se relacionavam de alguma forma com as narrativas da ligação da pessoa com sua personagem *drag*. Por fim, a decisão em não vincular *Referência ao mundo drag na infância* em nenhuma família se deu por observar este code como algo que se constituiu para além dos agrupamentos que já estavam funcionando para os outros codes. Entendeu-se que este poderia ser posicionado com maior sucesso a partir da relação com os outros codes e não necessariamente em uma família.

Os arquivos de legenda baixados apresentaram os números referentes às marcas de tempo do vídeo em que tais falas aparecem. Foi também uma escolha examinada deixar essas marcas no arquivo e na codificação. O motivo principal foi o fato de que a pesquisa como um todo é sobre vídeos e, mesmo que não tenha sido possível realizar essa primeira análise com os arquivos em vídeo, ainda é interessante poder relacionar seus conteúdos de maneira mais direta.

A primeira codificação realizada não abrangia as marcações numéricas, selecionando apenas as frases de cada fala. Neste momento, se assumiu que os número poluiriam os relatórios ou dificultariam a visualização das informações nestes. Porém, como se trata de um texto falado em vídeo, foi verificada a importância destas marcações enquanto

dados, por demonstrarem não só uma característica deste arquivo, mas quanto tempo algo demora a ser dito durante o vídeo ou mesmo quais foram as escolhas da montagem dos mesmos sobre o momento de posicionar cada assunto. Outro motivo também se deu pela percepção de que a maioria das falas abrangia mais de uma marcação temporal no vídeo, o que, quando codificadas apenas as frases sem a marcação temporal, tornava a codificação "picada" e difícil de visualizar enquanto uma ideia que se estendia por algumas linhas dentro do texto.

Uma exceção é o code "nome próprio", o único que não seleciona as marcações de tempo do arquivo de texto, porque o objetivo atribuído a ele é formar uma lista apenas com essa informação. Para tanto, apenas a palavra do nome em si foi codificada, exceto quando o nome de uma personagem apareceu na fala de outra - casos em que o restante da frase que explica a pessoa a que se refere o nome também foi codificado.

Uma rede organizada com as quatro famílias e seus códigos correspondentes será reproduzida na Figura 03.

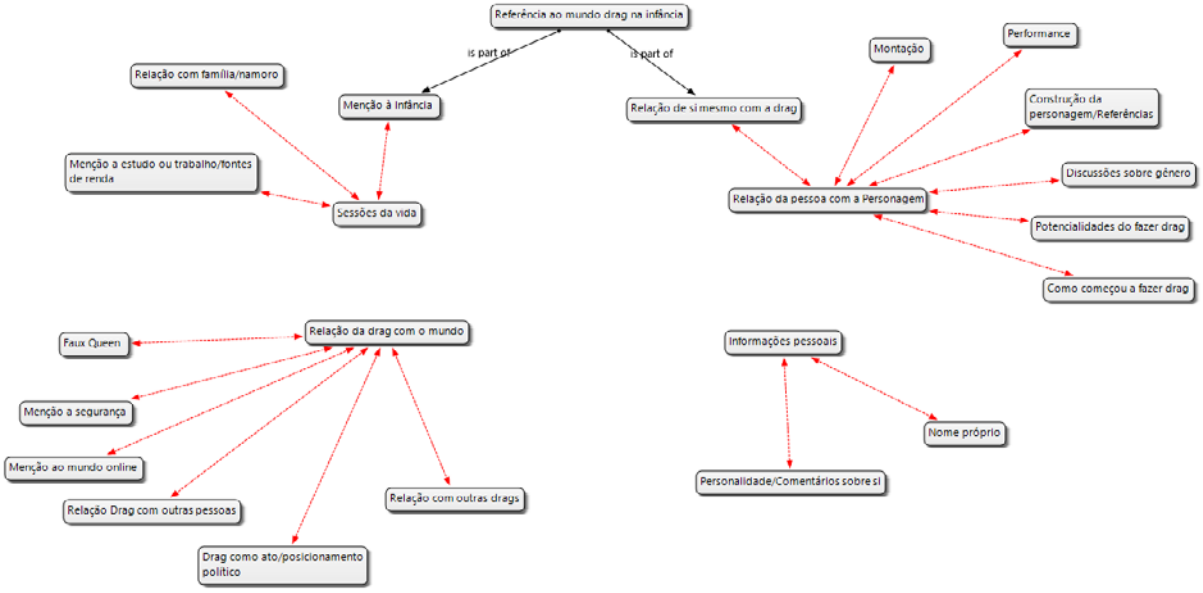


Figura 03

CONCLUSÃO

Este artigo foi construído enquanto um esforço inicial para compreender as possibilidades de captura e tratamento de dados para etnografia em ambientes digitais através das ferramentas que podem ser mobilizadas para tanto. É preciso sempre lembrar que o processo de pesquisa não é linear e que métodos são instrumentos a serem utilizados a favor dos objetivos de uma pesquisa, longe de serem receitas a serem seguidas. Como

bem lembra Adolfo Estalella, "the method is not (...) a set of procedures or rules for producing empirical data but a methodological device that carefully set up the conditions for tentatively producing social scientific knowledge" (ESTALELLA, 2016, p. 140).

Estalella aponta que o conhecimento sociológico é elaborado ao se encarar os contextos de investigação cara a cara, através das práticas engajadas na pesquisa. Assim, um método não está encerrado em uma ferramenta, mas configura-se em um dispositivo que emerge no processo de envolvimento entre pesquisador, dados e base teórica. Os softwares de raspagem e análise de dados neste artigo trabalhados podem ser reconhecidos tanto como facilitadores na coleta e organização das informações quanto como parte do processo analítico da pesquisa em curso.

Para Nunes e colegas (2017), os pacotes de software para análise de dados fazem aquilo que pesquisadores já fazem manualmente há décadas; um dos grandes diferenciais é a possibilidade de se trabalhar com menor esforço em grandes bases de dados. Por outro lado, em bases de dados reduzidas, esses dispositivos economizam tempo e energia mental que pode ser direcionada para outras partes do processo, tornando possível uma análise consistente e exaustivamente amadurecida naquele recorte. A codificação nunca é executada pelo software de maneira autônoma, mas depende da indicação do pesquisador (NUNES et al, 2017). Assim, o processo de análise é apenas mecanicamente facilitado por estas ferramentas.

Esta facilidade em mecanizar o trabalho com os dados pode trazer também a mecanização do processo interpretativo destes. Pensando nisso, Nunes e colegas (2017) trazem uma relação daquilo que é positivo dentro das pesquisas com estes softwares e aquilo que apresenta maiores riscos. Segundo as autoras, os pontos altos apontam para a capacidade de organização e armazenagem ilimitada, o que facilita lidar com grandes bases de dados e deixa à vontade para uma exploração mais ativa destas, por ser possível salvar e recuperar versões anteriores; a liberação de tempo para que os pesquisadores se dediquem a análise criativa; a possibilidade de, ao tornar o processo de análise mais explícito, melhorar a comunicação entre cientistas e reforçar a validade do estudo.

Da mesma maneira, existem riscos que devem ser levados em consideração ao se trabalhar com estas ferramentas. Os cuidados se direcionam para a fragmentação de dados dentro do programa que pode comprometer o sentido da pesquisa; a redução de tempo dedicado ao tratamento dos dados pode tornar rasa a relação do pesquisador com estes, afetando sua interpretação; a homogeneização do uso dos softwares pode acabar por direcionar a análise e, por fim, o processo interpretativo não deve ser ignorado, por mais que a mecanização facilite o trabalho.

Charmaz (2009) orienta que a pesquisa que é realizada por meio da análise dos dados provavelmente não será a mesma que foi planejada em seu projeto. Isso faz

parte do processo, pois, a partir destas ferramentas e princípios, se aprende a estudar os dados. Conforme estes são manuseados e trabalhados, os pesquisadores se tornam progressivamente mais analíticos, podendo elevar determinados códigos a categorias conceituais. A orientação do aprendizado caminha juntamente como processo da pesquisa.

O processo de digitalização da vida não compromete a pesquisa ou mesmo as ciências sociais. Ao contrário, ele deve ser encarado como uma oportunidade de expansão teórica e de objetos, uma possibilidade para ganhos científicos. A análise qualificada dos dados nunca será ultrapassada. Um dos grandes desafios para a sociologia em tempos de "maré crescente dos dados digitais" (WITTE, 2012, p. 55) é desenvolver competências para não correr o risco de soterramento pelos dados ou perda de controle das categorias de organização e análise destes.

As tecnologias digitais têm mudado a vida das pessoas, o que consequentemente muda a sociologia e a antropologia. Pesquisadores e pesquisadoras devem se manter atentos à essas possibilidades para que logrem utilizar de todos os recursos em favor de suas pesquisas. Existem, então, algumas maneiras de estudar o YouTube e a cibercultura de maneira qualitativa, incluindo caminhos metodológicos não clássicos à antropologia como o uso de ferramentas digitais para coleta de dados. Dentro da pesquisa de mestrado em curso, a proposta de conhecer o canal a partir das análises do ATLAS.ti e da API do YouTube vem em consonância com o teor experimental de tatear alternativas que venham a somar para o entendimento deste objeto.

REFERÊNCIAS

Charmaz, K. (2009). *A construção da teoria fundamentada: guia prático para análise qualitativa*. Tradução Joice Elias Costa- Dados eletrônicos. - Porto Alegre: Artmed, 2009.

Corbin, J. e Strauss, A. (2008). *Pesquisa Qualitativa: Técnicas e Procedimentos para o Desenvolvimento de Teoria Fundamentada*. Tradução Luciane de Oliveira da Rocha. - 2. ed. - Porto Alegre: Artmed, 2008.

Estalella, A. (2016) *Prototyping Social Sciences: Emplacing Digital Methods*. Em: Snee, H., et al. Digital Methods for Social Science: An Interdicsiplinary Guide to Research Innovation. New York: Palgrave Macmillan, 2016. E-book. ISBN 978-1-137-45366-2, (p.127-142).

Friese, S. (2014). *Qualitative data analysis with ATlas.ti*. Second Edition, edition ed. SAGE Publications Ltd, 2014.

Lupton, D. (2015). Digital sociology. New York: Routledge, 2015. E-book. ISBN 978-1-315-77688-0.

Marres, N., & Weltevrede, E. (2013). SCRAPING THE SOCIAL?: Issues in live social research. *Journal of Cultural Economy*, *6*(3), 313–335.

Nunes, J. V. (2017). *A pesquisa qualitativa apoiada por softwares de análise de dados : uma investigação a partir de exemplos*. Revista Fronteiras – estudos midiáticos 19(2):233-244 maio/agosto 2017.

Witte, J. (2012). *A Ciência Social digitalizada: avanços, oportunidades e desafios*. Sociologias, Porto Alegre, ano 14, no 31, set./dez. 2012, p. 52-92

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 150. Reinventions of the Common

PRÁTICAS ARTÍSTICAS EM COMUNIDADES HETEROGÊNEAS EM SÃO PAULO: CONVIVÊNCIA E PRODUÇÃO DE POLÍTICAS DO COMUM

Isabela Umbuzeiro Valent
Programa Interunidades em Estética e História da Arte da Universidade de São Paulo PGEHA-USP)

Resumo

O trabalho apresenta reflexões a partir de uma pesquisa de doutorado em andamento[1], que busca localizar forças que são engendradas pela emergência e a sustentação de práticas artísticas transdisciplinares e intersetoriais com comunidades heterogêneas que se desenvolvem na cidade de São Paulo a partir da década de 90. As práticas mencionadas envolvem a participação de pessoas com marcas sociais ligadas a deficiências, questões de saúde mental e intensa vulnerabilidade social, que comumente vivem sua circulação social restrita a serviços de assistência social, reabilitação ou de saúde ou projetos exclusivos em políticas identitárias ou compensatórias, reiterando estigmas sociais. A partir de métodos relacionados à etnografia e a criação audiovisual colaborativa com essa comunidade de prática, incluindo os agentes sociais que as compõe em diferentes condições de participação, se busca acompanhar como essas experiências se articulam nos processos de produção de cultura e de saúde e as estratégias desenvolvidas para sua sustentação, verificando as relações que se estabelecem, ou não, entre o agenciamento cotidiano e as políticas públicas sociais vigentes. Dessa forma, identificam-se potências e limites para a instauração de comunidades heterogêneas e de convivência, apontando referências e desafios para a sustentação de políticas do comum.

Palavras-chave: Comunidades Heterogêneas; Diversidade Cultural; Produção De Subjetividade; Políticas Do Comum

ARTISTIC PRACTICES IN HETEROGENEOUS COMMUNITIES FROM SÃO PAULO: INTERACTION AND PRODUCTION OF POLITICS OF THE COMMON

Abstract

This work presents critical considerations based on an ongoing PhD research which aims to locate forces engendered by the emergence and sustenance of transdisciplinary and intersectoral artistic practices with heterogeneous communities developed in São Paulo since the nineties.

[1] Projeto financiado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo n. 2016/17723-3 e sob orientação da Dra. Eliane Dias de Castro.

These practices have, as participants, people with social marks related to deficiencies, mental health issues and intense social vulnerability, who usually present a social circulation restricted to social assistance, rehabilitation or health services, or exclusive projects of identity or compensatory politics, reiterating social stigma. Using methods concerning ethnography and collaborative audiovisual production with this community of practice, including the social agents participating in different conditions, this research studies how these experiences are articulated in the processes of culture and health production and the strategies developed for their sustenance, verifying established or unestablished relationships between the daily agencying and current social public politics. Therefore, powers and limits are identified for the installation of heterogeneous interaction communities, indicating references and challenges for the sustenance of the politics of the common.

Keywords: Heterogeneous Communities; Cultural Diversity; Production of Subjectivity; Politics Of The Common

Neste texto apresento algumas reflexões acerca das possibilidades de convivência e de produção do comum a partir da pesquisa de doutorado em andamento intitulada *Trajetórias em experiências com práticas artísticas na interface saúde e cultura em São Paulo: estratégias para a construção do comum*, que tem como objetivo localizar forças que são engendradas pela emergência e a sustentação de práticas artísticas transdisciplinares e intersetoriais com comunidades heterogêneas. O objetivo é acompanhar como essas experiências se articulam nos processos de produção de cultura e de saúde, identificando suas potências, oportunidades e limites para a instauração de comunidades heterogêneas e de convivência, apontando referências para a produção de políticas do comum.

Em linhas gerais, a pesquisa se desenvolve por meio de uma etnografia onde acompanho práticas artísticas colaborativas na cidade de São Paulo realizadas por grupos e/ou coletivos de criação envolvendo diferentes fazeres e linguagens artísticas: música, artes visuais, teatro, dança, artesanato, audiovisual, fotografia. São ações que envolvem a participação de pessoas que não se definem necessariamente como artistas profissionais, numa composição diversa. Entre os participantes destaca-se a presença de algumas pessoas com trajetórias de vida marcadas por situações de sofrimento e exclusão social relacionadas a deficiências, saúde mental e/ou vulnerabilidades sociais. Algumas passaram por processos de institucionalização total relacionadas ao sistema psiquiátrico, prisional ou de reabilitação e/ou são beneficiárias de políticas públicas específicas: saúde mental; assistência social e de cidadania cultural. Pela dificuldade de inserção no trabalho e em outros espaços de convívio cotidiano, algumas delas acabam tendo sua circulação social restrita a serviços de assistência e reabilitação ou projetos sociais. No entanto, é possível notar que a participação nos grupos artísticos estudados as desloca pela cidade e proporciona a ampliação de seu circuito social.

As práticas que vêm sendo acompanhadas são diversificadas no âmbito de suas institucionalidades, fontes de financiamento e formas de organização coletivas. Há constituições mais informais como coletivos autônomos; outras são desenvolvidas por

organizações da sociedade civil e também ações que se dão em equipamentos públicos de saúde, cultura e assistência social ligados à gestão governamental. Porém, o que as elas têm em comum são: a participação ser aberta a qualquer pessoa, independente de sua condição social ou de saúde; o trabalho criativo se dar a partir das diferenças e singularidades dos participantes e; a ação ter como objetivo a realização artística e cultural e não a inclusão, tratamento ou educação dos participantes[2]. A maioria das práticas também se articulam e sustentam pela parceria com atividades de pesquisa, ensino e extensão vinculadas à Universidade de São Paulo através de convênios de colaboração com o Laboratório de Estudos Arte, Corpo e Terapia Ocupacional (PACTO) da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (FMUSP).

Pela observação desses movimentos, está em investigação como essas práticas se relacionam com políticas públicas sociais ligadas ao campo da saúde e da cultura, verificando como se dão seus processos de gestão e sustentabilidade. A partir de uma análise crítica, observa-se as estratégias comuns e singulares de como os agentes que compõem as ações as sustentam verificando o acesso e a articulação - ou não - com programas e políticas públicas específicas, de modo a produzir uma memória social capaz de contextualizar, problematizar e, talvez, fortalecer práticas e políticas.

EXPERIMENTAÇÕES METODOLÓGICAS

A mobilização para a realização de uma etnografia tem origem na minha participação como agente ativa deste campo ao longo dos últimos 15 anos. Na graduação em terapia ocupacional me envolvi nessas realizações e desde então venho compondo-as a partir de diferentes funções e inscrições: a proposição e execução de projetos culturais e artísticos em coletivos e organizações do terceiro setor; o envolvimento em espaços de elaboração de políticas intersetoriais; a participação em processos ligados a execução de políticas públicas municipais; a atuação como professora e supervisora de estudantes e profissionais das redes de saúde, assistência social e cultura; o envolvimento nas redes de articulação na interface arte, saúde e cultura; e, a participação em grupos de estudo e pesquisas nesta interface. Essa inserção ativa no campo facilita o processo de reconhecimento dos agentes e dinâmicas das práticas estudadas, mas, ao mesmo tempo dificulta um olhar distanciado, capaz de produzir reflexão crítica e a localização dos problemas a serem observados. Além disso, é preciso também encontrar formas de reconhecer e apresentar vozes e visões de agentes que ocupam diferentes posições nesses processos. Torna-se necessário experimentar distâncias que possam permitir visões suficientemente próximas

[2] Nessa perspectiva a arte é compreendida como um fim e não como uma ferramenta ou recurso a ser utilizada para outras finalidades.

dos interlocutores, mas também suficientemente afastadas para propiciar críticas sobre as questões comuns estudadas e suas relações com os processos de subjetivação em jogo.

A partir dessas inquietações articulo alguns procedimentos metodológicos que, em composição, possam experimentar formas de lidar com esses desafios. A pesquisa parte da perspectiva da pesquisa-intervenção, propõe produções colaborativas audiovisuais junto aos interlocutores e a etnografia como forma observar e descrever esse processo.

A abordagem etnográfica traz a possibilidade do ato de pesquisar instaurar distanciamentos e estranhamentos com o campo estudado de forma a produzir deslocamentos no posicionamento que já ocupo nesse campo. Sou uma desses agentes, de modo que os próprios procedimentos da pesquisa interferem e interferirão na constituição desse campo. Quais os limites e potências de que seja eu a realizar esta pesquisa?

De acordo com Mattos (2001)

> "*a etnografia busca a natureza processual e inclui o trabalho descritivo realizado pelo pesquisador como parte do material produzido, considerando os problemas e temas da pesquisa. Observa, assim, não apenas um fenômeno em particular, mas foca no estudo de suas variações e o contexto em que está inserido a partir de uma microanálise etnográfica que leva em consideração não somente a comunicação ou interação imediata da cena, como também a relação entre esta interação e o contexto social maior, a sociedade onde este contexto se insere*" (MATTOS, 2011, p. 56).

No movimento de observar as experiências em diferentes posições e distâncias, se produzem alteridades que permitem (re)configurar as questões em escalas mais complexas, percebendo repetições e variações entre o que se observa e se experiencia. A possibilidade dessa visualização propicia a compreensão dessas problemáticas para além de seu aspecto particular. O processo etnográfico provoca a criar distâncias, na expectativa de produzir olhares críticos sobre os processos, que possam ser observados, enunciados e compartilhados com os demais agentes desse campo. A tentativa é fazer operar o que Fassin (2013) denomina uma etnografia pública e também crítica, na medida em que a produção de conhecimento realizada pela pesquisa possa contribuir para pensar os problemas da sociedade contemporânea, envolvendo diferentes públicos e interlocutores. Em suas palavras,

> *Ethnography matters for contemporary societies: such is the argument of this essay. This claim derives from the very activity of the ethnographer—a presence both involved and detached, inscribed in the instant and over time, allowing precise descriptions and multiple perspectives, thus providing a distinctive understanding of the world that deserves to be shared. Ethnography is particularly relevant in the understudied regions of society, but can be significant also in spaces saturated by consensual meanings: in the first case, it illuminates the un- known; in the second, it interrogates the obvious. To play its possible social role, ethnography must be simultaneously critical and public, in the meaning given earlier to these adjectives* (FASSIN, 2013, p. 642).

Neste momento, me aproximar das ações a partir da realização de uma pesquisa produz uma outra via para minha entrada neste campo. O gesto convoca a uma reconfiguração das formas com que estabeleço vínculos, associações e papéis neste espaço comum de ações. Para criar outras formas de conexão com as práticas estudadas convido seus integrantes a participarem de uma experiência de criação audiovisual colaborativa partindo da perspectiva de um processo compartilhado. Com esta iniciativa é possível observar a formação de espaços de convivência e de fazer junto que instauram novas possibilidades de interação entre nós e entre os participantes de cada uma das diferentes ações. As imagens e sons estão sendo produzidas pelos diferentes agentes em estratégias de colaboração que vão sendo inventadas a cada etapa como, por exemplo, uma câmera que circula entre os participantes, durante o desenrolar de suas atividades, sem a minha presença. No decorrer do processo também estão sendo criados momentos para a visualização das imagens pelos participantes. O andamento desses encontros gera, em cada grupo, demandas e desdobramentos. É possível observar que cada participante reconhece e aproveita distintos objetivos do trabalho e só quando há sinergia entre os objetivos da pesquisa e as necessidades dos interlocutores, a colaboração acontece de forma mais potente, como por exemplo quando um dos grupos participantes, que gostaria de desenvolver um vídeo de divulgação do trabalho, reconhece nessa participação a possibilidade de ter também sua demanda atendida. Assim, a realização da pesquisa instaura oportunidades de colaboração mútua.

Dessa forma, se assume o caráter de intervenção que a ação da pesquisa promove, buscando-se acompanhar e descrever seus efeitos contaminados pela perspectiva etnográfica. Para Passos e Barros (2000), a pesquisa-intervenção, inspirada pelo pensamento pós-moderno, se realiza por um mergulho na experiência que agencia sujeito e objeto num mesmo plano, na medida em que estes se produzem no desenrolar desse processo. Para eles,

> *"a intervenção estará associada à construção e/ou utilização de "analisadores", conceito-ferramenta formulado por Guattari, no contexto da Psicoterapia Institucional, que veio a ser incorporado pela Socioanálise. Os analisadores seriam acontecimentos – no sentido daquilo que produz rupturas, que catalisa fluxos, que produz análise, que decompõe. Eles assinalam as múltiplas relações que compõem o campo tanto em seu nível de intervenção quanto em seu nível de análise [...]Esta nova posição de análise se caracteriza, portanto, por um processo de desnaturalização permanente das instituições, incluindo a própria instituição da análise (aqui entendida como atividade de um "analisador") e a da pesquisa. É neste sentido que a implicação do pesquisador, já anunciada na pesquisa-ação, se modifica. [...]A noção de implicação, trabalhada pelos analistas institucionais, não se resume a uma questão de vontade, de decisão consciente do pesquisador. Ela inclui uma análise do sistema de lugares, o assinalamento do lugar que ocupa o pesquisador, daquele que ele busca ocupar e do que lhe é designado ocupar, enquanto especialista, com os riscos que isto implica. "* (PASSOS; BARROS, 2000, p. 73).

A produção colaborativa audiovisual pretende, então, instaurar um espaço de troca, escuta e produção coletiva de narrativas, criando um plano comum fértil para fazer emergir analisadores. Como parte desse dispositivo também realizo vídeos-diários de campo nos quais gravo depoimentos das questões vividas no cotidiano do encontro com o campo. De tempos em tempos os assisto novamente, podendo revisitar questões vivas em outros momentos e ouvir a mim mesma, criando camadas de diferenciação e de escuta. Essas imagens também poderão compor as montagens finais junto às outras imagens captadas. O aparato audiovisual, assim, coloca em operação jogos de distância e opera como um construtor de membranas e camadas de enunciação e escuta de outras vozes ou da própria voz como outra.

Ainda não sei o que estes movimentos irão gerar e como se poderá experimentar o trabalho de finalização do material coletado. Imagino que diferentes produções junto aos grupos poderão ser realizadas numa negociação constante entre o que poderá ser mostrado de forma pública e o que é necessário ser primeiro reconhecido e elaborado pelos participantes. Com certeza haverá descompassos entre aquilo que se deseja criar e a percepção do que de fato está sendo criado. Também é importante ter clareza dos riscos e potências para os diferentes interlocutores acerca daquilo que a tese nomeia. Como cuidar de questões reconhecidas com os interlocutores sem expô-los demasiadamente à críticas e julgamentos desnecessários de forma pública? São desafios éticos, estéticos e políticos constantes, assim como a definição da autoria das peças audiovisuais que serão realizadas, bem como do conhecimento produzido pela pesquisa.

O conceito de camadas de autoria, trabalhado por Segarra (2015) em uma etnografia pública da experiência do *Bloco de Lutas pelo Transporte Público e a Ocupação da Câmara de Vereadores de Porto Alegre,* afirma que "pessoas diferentes participam de formas diferentes na criação do filme, mas é uma obra coletiva" (p. 136). Para o autor,

> *este conceito permite, ao mesmo tempo, assumir uma autoria coletiva e levar em consideração a diversidade de papéis das diferentes pessoas que participam desta autoria. Trata-se de priorizar a dimensão coletiva do trabalho sem cair na ingenuidade da horizontalidade total. Nesse sentido, me assumo como o realizador da montagem final, mas não como "o diretor" ou "o autor" único do filme. Sou o pesquisador que promove a pesquisa junto com companheiras e companheiros do Bloco que participam, entre outras coisas, da organização dos cine-debates e sou o montador, quem tem a última palavra sobre a montagem. Mas o filme está cheio de imagens e ideias de muitas pessoas diferentes e não se ajustaria à realidade colocar uma autoria individual* (SEGARRA, 2015, p. 142)

Inspirada pela experiência, convoco-me a experimentar possibilidades de criação conjunta junto aos projetos participantes, compreendendo o dispositivo audiovisual como algo que mobiliza, incita e permite o exercício de um trabalho em composição. Esse jogo instaura acontecimentos e realizações inusitadas, onde é necessário reconhecer iniciativas, mas também a influência de presenças singulares que irão culminar numa

invenção coletiva e colaborativa singular. Fica então, colocado o desafio de como enunciar as diferentes contribuições de cada parte em diferentes camadas de autoria nessas montagens ainda por vir.

Abaixo, opto por apresentar alguns aspectos observados até agora no campo articulados com as problematizações conceituais que eles suscitam.

PROBLEMATIZAÇÕES CONCEITUAIS A PARTIR DO QUE VEM EMERGINDO...

Pela participação em encontros e pelas imagens até agora produzidas com os interlocutores chama-me atenção a forte presença de corpos em situações de encontro, a maioria com frequência semanal em diferentes configurações, as quais descrevo a seguir. São ensaios de uma companhia teatral na qual não é possível distinguir em uma única pessoa a função de direção, atuação ou criação. Às vezes combinam o que será feito, às vezes parecem viver uma constante improvisação. Alguns dormem, outros assistem. Alguns falam, outros não. O espaço parece aberto a formas nem tão convencionais do que se configura um ensaio teatral.

São também pessoas que ocupam mesas do espaço de convivência de um centro cultural público onde produzem pinturas, esculturas, vídeos, fotografias, conversas e um lanche coletivo. Alguns ouvem música e dançam. Outros passam, conversam um pouco e logo se vão. Nessa distância não é possível saber quem faz parte ou não deste grupo e nem distinguir alguém que coordena e dirige as ações de forma destacada.

Noutra experiência, usuários de um serviço de saúde mental se encontram em um centro cultural onde planejam saídas pela cidade em uma ação mediada por estudantes de terapia ocupacional em um estágio supervisionado. Silêncios, estranhamentos e conflitos fazem parte das negociações. Uma das participantes não se comunica através da fala e assim, convoca a todos para experimentar diferentes formas de comunicação. Em outros dias o coletivo circula por espaços da cidade e necessita ajustar constantemente ritmos e conexões para seguirem juntos sem a necessidade de uniformizar a caminhada.

Há também um grupo aberto de canto coral que ensaia semanalmente há 30 anos em um centro cultural público. Nele, participam as mais diferentes vozes e pessoas. Uma dupla, composta por um maestro e uma psicóloga sustentam a organização mais institucional do projeto, que conta também com a participação e apoio dos cantores. Todos cantam.

Na maioria das experiências é possível verificar que há composições organizacionais diversas, nas quais é imprescindível a participação de todos. Algumas funções são mais delimitadas que outras e podemos identificar que certas pessoas sustentam a organização

do trabalho; o diálogo com o circuito artístico-cultural para viabilizar apresentações e; o apoio clínico necessário em situações de dificuldades dos participantes e do convívio. O exercício profissional dessas funções é sustentado de forma voluntária, pelo compromisso estabelecido com o grupo ou pela utilização do tempo de profissionais vinculados a outros serviços públicos de ensino, pesquisa ou assistência para o trabalho necessário. Dessa forma, não há vinculação direta entre o serviço prestado e sua remuneração. As ações são possíveis graças a uma conjunção de iniciativas e contribuições diversas. Assim, há uma certa precariedade no que diz respeito ao financiamento e sustentação dessas ações. Elas acabam dependendo de algumas figuras ou instituições chave que, caso não sustentem sua contribuição, colocam em risco a autonomia e continuidade das ações.

Assim, um dos principais desafios identificados até a etapa atual da pesquisa se relaciona com o antagonismo entre as possibilidades de sustentação e continuidade das ações acompanhadas e seus graus de autonomia e experimentação. Como manter o aspecto inventivo e de resistência ao lançar mão de procedimentos que garantam legitimação institucional, acesso a recursos e reconhecimento cultural e artístico? Como preservar o aspecto disruptivo e dissensual das práticas, potentes para a subversão dos mecanismos hegemônicos de poder e para instituir outras formas de viver o comum?

Cada corpo, agente desse processo – experimenta trânsitos entre distintas credenciais, as quais possibilitam diferentes amplitudes de movimento e de impacto no coletivo: *terapeuta ocupacional, artista, produtor cultural, pessoa com deficiência, gestor de organizações da sociedade civil, militante, voluntário, estagiário, mendigo, estudante, pesquisador, usuário de serviços de saúde ou assistência, louco, professor universitário, técnico de saúde, funcionário da prefeitura, morador de rua, político, usuários de drogas*[3], etc. para articular, em composição com outras pessoas físicas ou jurídicas, possibilidades de criação e sustentação de espaços de convívio e produção comuns. São situações que fazem encontrar pessoas com diferentes origens, condições de saúde ou sociais criando, mesmo que temporariamente, *comunidades heterogêneas*. Compreendo por este termo comunidades que se definem justamente pela reunião de pessoas em suas diferenças e que não se pautam através de categorias identitárias ou apenas por afinidades. Heterogêneas no sentido não apenas de reunirem pessoas inseridas em diferentes categorizações, mas no sentido de se praticar uma escuta aberta às diferenças que se manifestam na produção comum (cf. VALENT; CASTRO, 2016).

Ao acompanhar a trajetórias de alguns interlocutores é possível perceber que a participação nos grupos artísticos contribui para a ampliação da sua participação e

[3] Aproxima-se a ideia de credencial aos distintos lugares de reconhecimento ocupados pelos agentes, sejam eles gerados a partir de nomenclaturas oficiais ou pelo senso comum. Credenciais produzidas pela autonominação dos sujeitos, pela ocupação de funções ou cargos específicos ou por expressões populares, todas elas passíveis de identificações tanto potentes quanto estigmatizantes, a depender do contexto.

convivência social e promovem um maior acesso aos direitos sociais. Esses efeitos condizem com objetivos preconizados pelas políticas de saúde mental, assistência social e cidadania cultural, mas que, por meio de seus programas e equipamentos específicos, são difíceis de serem efetivamente alcançados.

No campo de pesquisa estudado percebe-se que há pouco conhecimento por parte daqueles que atuam e gerenciam os serviços ofertados pelo Estado que acolhem essa população acerca do contexto histórico, político e social que envolvem as políticas sociais que os propõe. Na escuta dessas equipes é possível verificar situações de sofrimento e desorganização geradas pelo contato com demandas dos beneficiários dos programas e usuários dos serviços, que se caracterizam por contextos de violência e violações de direito. Muitas dessas situações são geradas pela abissal desigualdade social que vivemos no contexto brasileiro e não apenas por um problema individual já que, se fossem garantidos direitos e condições sociais, essas pessoas poderiam ter outras trajetórias de vida. Diante do contato com vidas e ambientes precários – tanto do contexto dos beneficiários como das estruturas dos serviços e programas, as equipes buscam, da forma como conseguem, atender a essas necessidades. Porém, é nítido - e angustiante - o fracasso dessa quase impossível empreitada, que muitas vezes é interpretado pelas equipes como incapacidades ou faltas individuais, assim como frequente a instauração de disputas e conflitos entre si nas dinâmicas locais e cotidianas.

De forma paradoxal, as práticas artísticas colaborativas estudadas parecem poder gerar alguns dos objetivos dessas políticas sociais justamente por não se desenvolverem de forma setorizada e submetidas às racionalidades do dispositivo de gerenciamento governamental que muitas vezes produz práticas mais assistencialistas. Por se darem de forma comunitária, exatamente pela ausência de institucionalização e financiamento público, se tornam mais abertas à colaboração dos participantes. E é exatamente essa abertura que propicia maiores graus de engajamento tanto dos coordenadores quanto dos participantes, o qual parece ser um dos principais elementos de ampliação do acesso ao direito de participação na vida social.

No bojo dessa condição, emergem desafios para a sustentação das práticas estudas que toca à possibilidade de reconhecimento e financiamento das iniciativas, que escapam ao escopo de programas de políticas públicas sociais setoriais. Apesar de serem práticas produtoras de saúde, as ações não condizem com o que define as ações programadas de atenção à saúde contemplados pelo Sistema Único de Saúde. No âmbito das políticas de assistência social também não se encontra um lugar, já que as ações têm como intuito a criação artística. Assim, há mais ressonância com as políticas de cultura, que são muito mais recentes e com pouca estrutura e orçamento disponível no Brasil.

As políticas de cultura atuais no contexto brasileiro oferecem apoio a iniciativas artísticas e culturais por meio de editais que financiam ações voltadas à campos delineados por linguagens artísticas, assim como por gêneros voltados ao desenvolvimento da

cidadania cultural com base em grupos e populações definidas a partir de categorias sociais como etnia, raça, gênero ou localização territorial. Nesta concorrência, as práticas estudadas parecem se colocar em situações de desvantagem: são mais frágeis que iniciativas profissionais focadas em uma única linguagem artística, já que os grupos são compostos por artistas não profissionais e muitas vezes envolvem a integração de linguagens. Também não se encaixam em políticas afirmativas empreendidas pela cidadania cultural pois reúnem situações de *minoria* em sua composição, porém não de forma homogênea e, os editais voltados a produzir equidade de acesso a grupos usualmente marginalizados restringem sua participação a comunidades identitárias específicas: quilombolas, indígenas, afrodescendentes, moradores de regiões periféricas, dentre outros.

Essas são iniciativas destinadas às populações nomeadas como minoritárias, numa lógica de pertencimento social que parece se estruturar e funcionar a partir de categorias identitárias, reiterando, mesmo que numa plausível iniciativa de proteção ou restauro de culturas, uma posição que cria a própria cisão e a hierarquização de diferentes formas de vida e subjetividades. Iniciativas que operam a partir de uma visão da identidade alijada de seus processos de produção e da diferença (DA SILVA, 2000). Nesse contexto, a noção de diversidade cultural parece se dar como um rol variado de identidades específicas, personalizando o acesso à cultura e o exercício da cidadania cultural à grupos, comunidades ou populações a partir de características similares, de afinidade ou conformidade. Esse processo estimula a competição entre as diferentes minorias de modo a acirrar operações de concorrência e segregação entre elas.

Este funcionamento é reiterado pelo neoliberalismo, que produz, em seu aspecto social, a individualização das relações por meio de uma racionalidade normativa generalizada que opera o poder de forma capilar. Dardot e Laval (2016) apontam que, diferentemente do funcionamento da noção de ausência do Estado no liberalismo, o neoliberalismo incorpora a lógica de concorrência ao funcionamento do Estado, internalizando seus mecanismos e moldando a conduta dos governantes e governados. Essa racionalidade opera no sentido de obstruir relações de solidariedade, instaurando a competição entre os sujeitos, regiões e nações. O procedimento consiste em fazer com que os indivíduos concorram entre si, gerando um endividamento crônico diante de um modelo de produtividade segundo a lógica das empresas (DARDOT; LAVAL, 2016).

Diante desse cenário, em algumas situações, as práticas estudadas vivem o impasse de incorporar categorias identitárias em suas nomeações para pleitear e acessar os recursos disponibilizados pelo Estado neste dispositivo de concorrência. Uma estratégia onde as pessoas em situações estigmatizantes se apropriam de nomeações diversas, num jogo de travestimentos e/ou a partir de associações com outros sujeitos com maior contratualidade, de forma a utilizar passaportes transitórios, criando movimentos para atravessar fronteiras. Porém esse jogo é complexo e cheio de armadilhas.

Diante da crítica da concepção de um sujeito coletivo monolítico, uma das alternativas, trabalhada por Spivak ([1985] 2010), é a de um uso estratégico dos essencialismos, mantendo em problematização constante o risco positivista de que uma afirmação identitária revelaria a verdade ou a consciência de um sujeito ou classe. Segundo Carvalho (2011), comentando a obra de Spivak:

> *"a cultura não pode ser tida por uma instância monolítica ou estanque que determinaria as ações ou um sujeito. Assim, a autora enfatiza que se devemos trabalhar com categorias que refletem movimentos abrangentes este deve ser caracterizado pela heterogeneidade. Daí a importância do intelectual não falar no lugar do subalterno, dado que tal ação sempre tende a pressupor uma essência a ser articulada pelo discurso especializado" (CARVALHO, 2001, p. 65-66)*

Spivak provoca essa questão insistindo que "*o sujeito subalterno colonizado é irremediavelmente heterogêneo*" (SPIVAK, 2010, p. 57). Para a autora, as classes subalternas têm sua identidade na diferença, afirmando que o termo subalterno não pode ser utilizado para se referir a todo sujeito marginalizado. Resgata seu significado a partir do aspecto daquele cuja voz não pode ser ouvida constituindo camadas mais baixas da sociedade, excluídas da possibilidade de se tornarem parte do estrato social dominante (SPIVAK, 2010, p. 5[4]). As classes subalternas são compostas pelo resto ou sobra da equação entre aqueles enquadrados em estratos sociais dominantes e todos os outros que não compõem esse grupo. Podemos aproximar essa ideia de resto heterogêneo de Spivak às comunidades heterogêneas instauradas pelas práticas estudadas. Ao invés de adaptá-las a uma nomeação forçada – mesmo que estratégica, talvez seja oportuno observar como configuram situações que evidenciam algo que caduca neste mecanismo de classificação identitária, observando possíveis linhas de fuga, apostando que possam apontar novos paradigmas para a produção do comum.

Hardt e Negri (2005) formulam a noção de comum pela perspectiva da multidão, da produção subjetiva a partir de singularidades em cooperação que não constituem uma unidade ou um sujeito coletivo único, constituindo o espaço de uma democracia absoluta, na produção de um governo de todos por todos.

> *Na medida em que a multidão não é uma identidade (como o povo) nem é uniforme (como as massas), suas diferenças internas devem descobrir* o comum [the common] *que lhe permite comunicar-se e agir em conjunto. O comum que compartilhamos, na realidade, é menos descoberto do que produzido. (Relutamos em utilizar a expressão no* plural os comuns [the commons], *porque ela remete a espaços de partilha pré-capitalista que foram destruídos pelo advento da propriedade privada. Apesar de um tanto estranho*, o comum [the common] *ressalta o conteúdo filosófico do termo e deixa claro que não se trata de uma volta ao passado, mas de um novo desenvolvimento.) Nossa comunicação, colaboração e cooperação não se baseiam apenas no comum, elas também produzem o comum, numa espiral expansiva de relações* (HARDT; NEGRI, 2005, p. 14)

[4] Prefácio de Sandra Regina Goulart Almeida

Dardot e Laval (2017) reúnem uma arqueologia do termo localizando-o como a "*designação de um regime de práticas, lutas, instituições e pesquisas que abrem as portas para um futuro não capitalista*" (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 18). Os autores problematizam essa discussão, afirmando o conceito como um princípio político, compreendendo que a ideia de público – principalmente atreladas a noção do Estado como espaço público - não contempla as possibilidades de resistência ao capitalismo que impera pela racionalidade neoliberal. Aparelhando-se das políticas públicas, o neoliberalismo impôs a lógica da concorrência a toda a sociedade. Segundo os autores,

> *"se hoje a questão do comum é tão importante, isso se dá porque ele anula brutalmente as crenças e as esperanças progressistas depositadas no Estado* [...] *a propriedade pública então deixou de se mostrar como uma proteção do comum e passou a ser uma forma 'coletiva' de propriedade privada reservada à classe dominante, que podia dispor dela como bem entendesse e espoliar a população conforme seus desejos e interesses"* (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 15)

Os autores propõem a necessidade de criar outras racionalidades a partir do comum como um princípio político. Os movimentos de ocupação que surgiram ao longo do século XXI são germes de novas instituições ainda por vir na busca de formas de autogoverno. São resistências à apropriação dos espaços públicos pelos poderes privados e estatais que precisam ser (re)inventadas.

> *"As mobilizações e as insurreições contra as ditaduras e o capitalismo neoliberal somente terão alcance histórico duradouro se redundarem na invenção de novas instituições como aconteceu no fim do século XIX e início do XX. Esse é o desafio capital, na história contemporânea, da práxis instituinte em grande escala"* (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 481)

A partir dessas provocações, nos perguntamos se é possível pensar na criação de políticas do comum. Como ressalta Foucault (1991),

> *não exija da ação política que ela restabeleça os "direitos" do indivíduo, tal como a filosofia os definiu. O indivíduo é o produto do poder. O que é preciso é "desindividualizar" pela multiplicação, o deslocamento e os diversos agenciamentos. O grupo não deve ser o laço orgânico que une os indivíduos hierarquizados, mas um constante gerador de "desindividualização"*[5]

E como construir direitos desindividualizados? Que tipo de ações podem contribuir para a efetivação de direitos sociais? Como interferir nos processos de produção de subjetividade, a partir de políticas públicas, de modo a deslocar esse excessivo foco no indivíduo para a dimensão social e coletiva da vida em comum?

[5] Trecho do prefácio escrito por Michel Foucault à edição americana do Anti-Édipo, de Gilles Deleuze e Feliz Guattari. Republicado em M. Foucault, Dits et Ecrits, volume III (1976-1979). Paris: Gallimard, 1994. Extraído de Escobar, C. H. de (org.). Dossier Deleuze. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991. Trad. De Carmen Bello a partir do texto editado na revista Magazine Littéraire, n. 257, septembre 1988.

> *"É possível conceber políticas culturais que construam o público como algo heterogéneo, que não reduzam o que é público ao institucional ou estatal, e que trabalhem com uma noção do público como um espaço do comum (um espaço diverso e, portanto, não isento de conflito)? "* (BARBIERI, 2015, p. 31)

É preciso, assim, colocar essa questão aos coletivos, redes e movimentos que resistem a esse achatamento em classificações identitárias. Fazer reverberar a pergunta em detrimento de seguir desesperadamente afirmando uma arte que se pretenda política ou uma cultura que se pretenda cidadã, pois, nesse movimento pode-se correr o risco de reproduzir uma lógica assistencialista ou que reitera uma condição hierarquizada, desvanecendo assim efeitos políticos de emancipação. Em contraposição à ideia consensual de inclusão social, propõe-se efeitos de emancipação que, de acordo com Rancière (2012), não são a saída de um estado de minoridade, mas se instauram na possibilidade do deslocamento entre aqueles que podem e não podem falar, na "*igualdade da inteligência em todas as suas manifestações*" (RANCIÈRE, 2012, p. 20). Mas quais elementos presentes nessas práticas podem desafiar esse desejo nostálgico de uma comunidade perdida, já que a conciliação e o consenso não são o efeito político esperado de uma prática artística? Ao contrário disso, como instaurar as possibilidades de surgirem dissensos uma vez que "*o dissenso põe em jogo, ao mesmo tempo, a evidência do que é percebido, pensável e factível e a divisão daqueles que são capazes de perceber, pensar e modificar as coordenadas do mundo comum*" (RANCIÈRE, 2012, p. 49), gerando assim, efeitos políticos pois reconfiguram efetivamente os modos de relação entre uns e outros. A esse desafio da prática do consenso, Rancière propõe uma *política do anônimo*, que ressalte a voz de qualquer um, daqueles que não tem direito de falar ou de se expressar em outras linguagens, já que algumas práticas artísticas proporcionam aos que não tem nome, um nome coletivo, ou seja, um lugar para fincar certas existências requalificando as situações (RANCIÈRE, 2005 *apud* FABBRINI, 2010).

As práticas artísticas colaborativas com comunidades heterogêneas, assim como os movimentos de ocupação de espaços públicos que surgiram recentemente proporcionam espaços de convivência e instauram experimentações de formas de fazer juntos. Esses espaços podem ser disparadores de novos arranjos comunitários e de agenciamentos em composição. No entanto, ainda é preciso aprofundar as possibilidades de reflexão e experimentações para que esse tipo de experiência culmine em novas formas de organização e instituições que operem políticas e reinvenções do comum. Gostaria de finalizar com algumas questões atualmente vivas para que possam fazer eco a outras pesquisas e práticas que puderam ser compartilhadas neste painel aberto:

- Como comunidades heterogêneas podem contribuir para a emergência de territórios que possibilitem existências singulares, sem tê-las que definir a partir de uma identidade?

- É possível promover políticas do comum, que favoreçam a coexistência de subjetividades diversas, múltiplas e singulares?
- Como pensar a cultura a partir da multiplicidade e do dissenso, em contraposição ao consenso da diversidade de culturas específicas?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBIERI, N. A legitimidade das políticas culturais : das políticas do acesso às políticas do comum. In: COSTA, P. (Ed.). *Políticas culturais para o desenvolvimento: Conferência ARTEMREDE*. Santarém: Artemrede, 2015. p. 25–38.

DA SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: DA SILVA, T. T. (Ed.). . *Identidade e Diferença*. Rio de Janeiro: Ediotra Vozes, 2000. p. 73–102.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. São Paulo: Boitempo, 2017.

FABBRINI, R. N. Arte relacional e regime estético : a cultura da atividade dos anos 1990. *Revista Científica/FAP (Curitiba)*, v. 5, p. 11–24, 2010.

FASSIN, D. Why Ethnography Matters: On Anthropology and Its Publics. *Cultural Anthropology*, v. 28, n. 4, p. 621–646, nov. 2013.

FOUCAULT, M. Introdução a uma vida não fascista. In: Escobar, C. H. de (org.). *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

MATTOS, C. L. G. DE. A abordagem etnográfica na investigação científica. In: *Etnografia e educação: conceitos e usos*. Campina Grande: EDUEPB, 2011. p. 49–83.

PASSOS, E.; BARROS, R. B. DE. A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 16, n. 1, p. 71–79, abr. 2000.

RANCIÈRE, J. *O espectador emancipado*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

SEGARRA, J. J. *"Paz entre nós, guerra aos senhores!" Uma etnografia sobre o Bloco de Lutas pelo Transporte Público e a Ocupação da Câmara de Vereadores de Porto Alegre*. 2015. Dissertação (Mestrado em Atropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VALENT, I. U.; CASTRO, E. D. DE. Por entre as linhas dos dispositivos: desafios das práticas contemporâneas na interface terapia ocupacional e cultura. *Cadernos de Terapia Ocupacional da UFSCAR. São Carlos*, v. 24, n. 4, p. 837–848, 2016.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

REORGANIZATION 'FAMILY' TO KEEP SECURITY AND PURSUIT LIVELIHOODS IN EXILE: THE CASE OF SOUTH SUNDANESE REFUGEES IN UGANDA

Isao Murahashi
Kyoto University

Abstract

This article analyses how South Sudanese refugees in Uganda secure their livelihoods by maintaining, expanding, and transforming 'family'. South Sudanese have formed highly mobile societies due to their repeated displacement over decades. Here, I attempt to show the various coping strategies that South Sudanese adopt in exile, through several 'family' cases collected during ethnographic fieldwork in Kiryandongo Refugee Settlement, north-western Uganda. The Kiryandongo Refugee Settlement was established in 1990 to host Sudanese refugees. It witnessed a large influx of South Sundanese refugees after the outbreak of armed conflict in 2013. Family reunification is one of the most important expressions of the fundamental principle of refugee protection in humanitarian aid and the married male plays a crucial role as family head in South Sudan. The loss of the family head, therefore, brings a sense of grief and lack of support to the bereaved. Many young refugees who lose their caregivers manage to live within fictive families composed of their friends, kinsfolk, or tribal members and some refugee families adopt the dispersal and division of family members as coping strategies to secure and diversify their livelihoods.

Keywords: family, livelihoods, humanitarian aid, South Sudanese refugees, Uganda

1 INTRODUCTION: 'FAMILY', CONFLICTS, AND DISPLACEMENT IN SUDAN/ SOUTH SUDAN

This article analyses how 'family' ties facilitate South Sudanese refugees to rebuild their livelihoods and maintain a sense of social stability. United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) and Non-Governmental Organizations (NGOs) provide new arrivals in refugee camps with urgent support. According to the Oxford Dictionary (2011), the primary meaning of a family is a group consisting of two parents and their children living together as a unit. It is also the definition of a nuclear family.

The others are all the descendants of a common ancestor and a group of related thing. A nuclear family is almost synonymous with a household, which means that a house and its occupants are regarded as a unit. I seek to reveal here how South Sudanese refugees respond and adapt to the different social, economic, and environmental conditions in Uganda compared to South Sudan, focusing on their family relations and livelihoods.

Family unification is one of main activities of aid workers, because loss of or separation from family members is thought of a crisis for refugees. Family relations are important for social stability and the livelihood strategies employed by both refugees and aid workers, even though 'family' has a much broader meaning for refugees than for aid workers. 'Family' is essentially based on the nuclear family in the refugee aid context, whereas South Sudanese refugees often get support from relatives beyond their nuclear family. In some cases, they record fictive family ties on official documents, both intentionally and unintentionally. This paper discusses the ways in which refugees cope with adversity resulting from displacement from 'family' ties.

South Sudan gained independence from Sudan in July 2011 after a 22-year civil war. The civil war allegedly took over two million lives and caused more than five million to flee their homeland. They were displaced from their villages and fled to Ethiopia to escape from attacks by the Sudanese Army. Children who had lost their parents were forced to walk long distance looking for security, food, and education. For instance, about 30,000 children had to walk from Sudan to Ethiopia in 1991 (Biel, 2003: 122). Further, they had to return to Sudan after the collapse of the Derg socialist regime in Ethiopia and most of them died of hunger, thirst, and disease on their way back to Sudan. Some of the survivors headed for Kenya. In 1992, a group of roughly 10,000 boys arrived in Kenya seeking refuge from their country's fractious civil war (Biel, 2003: 122). They were not well recognized by aid workers at the time. Later, those who had lost or left their families to be protected in refugee camps were called 'lost boys' or 'lost girls', which replaced the term 'unaccompanied minors'. They gained the attention of the international community as victims of war who needed to be rescued. Many had the opportunity to resettle in countries such as the USA, Australia, and New Zealand, but most have remained for more than 10 years in refugee camps or settlements.

The Second Sudanese Civil War was brought to an end by the signing of the Comprehensive Peace Agreement (CPA) in January 2005[1]. Many Sudanese refugees were repatriated to Sudan between 2006 and 2008. Peace, however, was only temporary and short-lived. The world's newest country, plagued by power struggles and a war

[1] The CPA was signed by the Sudan People's Liberation Movement (SPLM) and the Government of Sudan. It was meant to develop democratic governance countrywide, and share oil revenues. It also set a timetable for a Southern Sudanese independence referendum. It was also known as the Naivasha Agreement.

economy, descended into another civil war in December 2013. Armed conflicts between government forces loyal to the president (the Sudan People's Liberation Army, SPLA) and rebels supportive of the former vice-president (the Sudan People's Liberation Army-in-Opposition, SPLA-IO) disrupted the country. Soldiers' atrocities against civilians, serious food insecurity, and a disastrous economic crisis brought about a mass influx of South Sudanese refugees into neighbouring countries. As of June 2017, approximately 1.5 million people had been forced to leave the country and seek safety in Uganda, Ethiopia, Sudan, Democratic Republic of the Congo (DRC), and Kenya, and an additional 2.1 million people remain displaced within South Sudan (UNHCR, 2017).

Uganda has hosted displaced people from Sudan/South Sudan through much of its 60 years of turmoil since the 1960s. Meanwhile, Ugandans fled the West Nile to seek asylum in Sudan during the 1980s, after the collapse of the Amin regime. Uganda received Sudanese/South Sudanese refugees from the late 1980s up to the present almost every year, apart from an eight-year peace period. When heavy fighting occurred in Juba[2] in December 2013 and July 2016, Uganda witnessed a mass influx of South Sudanese refugees. As of July 2017, Uganda hosted over 840,000 South Sudanese refugees and asylum seekers. According to statistics provided by the Office of the Prime Minister (OPM)[3], 85% of the refugees are women and children under 18 and 64% are children (OPM, 2017).

2 AIM AND METHOD

2.1 Forced or Chosen?: Coping Strategies in Wartime Migration

Prolonged civil war and protracted refugee situations affect family structures. The discourse of 'lost boys' and 'lost girls' tends to victimize refugee children as vulnerable individuals separated from their family and make them heroes or heroines by stressing their success stories after their resettlement in third countries such as the US, Canada, or Australia. Success stories are the reverse side of the victimization of refugees. This article opposes both victimization and the romanticisation of refugees in exile. Instead, it aims to reveal how people choose cross-border migration in wartime and how displaced people reconstruct their life and livelihoods in protracted exile. Further, it regards civil war as a set of political and economic conditions influencing peoples' lifestyles and livelihoods. In other words, armed conflict is a social condition that people might respond to by choosing migration across a national border. There is room for people to make their own

[2] South Sudan's capital city since its independence in July 2011.
[3] Ugandan authority that addresses refugee affairs at the national level.

decisions in wartime. People often choose to migrate to neighbouring countries to get access to educational opportunities and livelihoods. Displacement is certainly a serious challenge to family ties and displaced people face many challenges because of the loss of family members, division among them, and dispersal of family members. However, even in the midst of conflict, people can make strategic decisions about how they will meet their immediate and pressing security needs and how they might maximise other advantages—social, economic, and political (Kaiser, 2010: 50).

Most of the South Sudanese refugees who fled their homes during the First Sudanese Civil War in the 1960s found refuge in relatives' or friends' homes near the border. In the 1990s, the refugees were registered and required to live in government-defined refugee camps and settlements, mainly in the underdeveloped northern part of Uganda (Kaiser, 2010: 45). While their integration into the host population was never envisaged nor desired by the Ugandan Government, a somewhat *laissez-faire* attitude at the local level resulted in some limited freedom for the refugees to assert themselves through the liminal reconstitution of economic livelihoods and recognizable social relations, as well as to negotiate various social and political transformations (Kaiser, 2006a: 184). It is, therefore, too simplistic to view separation from family as necessarily problematic. South Sudan and northern Uganda maintain mutual relationships through trade and labour migration during periods of peace. Displaced people often mobilise several strategies to survive in displacement, activating family and kinship relationships.

The South Sudanese have formed a highly mobile community due to their repeated experiences of displacement. They have had repeated experiences of fleeing their homes and seeking refuge to ensure their survival and safety (Kurimoto, 2017:8). In other words, they are not always forced, but have sometimes chosen, to move and settle in a better place in wartime and let the insecurity, famine, and epidemics that are incidental to conflicts pass. Some people chose to run away and hide in the deep rural areas that were not controlled and attacked by armed forces, while others fled across the border to seek shelter in officially designated refugee camps or settlements.

First, this article shows how 'family' and 'household' are defined in the context of refugee aid. Second, it displays some of the patterns of refugees' coping strategies in the midst of conflict. Several factors facilitate or challenge people's flight to neighbouring countries. Both nuclear and extended families play a pivotal role in securing lives and livelihoods in people's homelands. In addition, kinship, clanship, and networks of young boys and girls who share the same cultural values operate as a fictive family's ties. This article analyses how refugees reorganize 'family' ties biologically or fictively to access better social services and to pursue livelihoods in exile.

Ugandan government and UNHCR accommodated South Sudanese refugees in refugee settlements, which were set up in remote and unpopulated areas near the border.

They allocated plots of land of a specified size for agricultural activity and a residence to refugees. How much land a refugee received was determined by defining 'family' and 'household' on an official document. Income from a small plot, however, does not meet the expenses of medical check-ups, school fees, and daily food. Consequently, refugees have had to diversify their methods of generating income, sometimes in illicit ways. Moreover, social ties with the host population and among the refugee communities can contribute to sustaining their livelihoods and their economic and social security.

Finally, I discuss how refugees find agency in their strategic decisions to manage the family and the wider social networks that they build in exile.

2.2 Fieldwork and Data Collection

The data on which this article is based were collected by anthropological fieldwork in the Kiryandongo Refugee Settlement (hereinafter referred to as Kiryandongo R.S.) between 2014 and 2017. I spent approximately 12 months there in total during August 2014 to January 2015, August 2015 to October 2015, January and February 2016, and August 2016. I conducted the fieldwork through non-structured interviews and participatory observation with South Sudanese refugees. Therefore, most of the family and individuals discussed below are informants with whom I became acquainted during my stay in Kiryandongo R.S.

Kiryandongo R.S. is located in Kiryandongo District, north-western Uganda, approximately 230 kilometres from the capital, Kampala. It takes three hours from Kampala to Bweyale, the nearest town to Kiryandongo R.S., by taxi[4]. Bweyale has developed as a key point of traffic and trade on the routes connecting Kampala and Juba. The local market in the town is only four kilometres from Kiryandongo R.S. The total area is 3725 ha, divided into three sections, Ranches 1, 18, and 37 (Fig. 1). Two sections, Ranches 1 and 37, are allocated to asylum seekers and refugees from South Sudan, DRC, Kenya, and the like, while Ranch 18 is allocated to Internally Displaced People (IDP) from Bududa, eastern Uganda, after the landslide in 2010.

Kiryandongo R.S. was set up in 1990 by OPM and the UNHCR. More than 20,000 people were brought to Kiryandongo from the Kitgum and Acholi-pii refugee camps after attacks by the Lord's Resistance Army (LRA) between the late 1990s and the 2000s (Kaiser, 2000). The majority are Sudanese Acholi who fled their villages after fighting between the SPLA and the Sudanese Army in 1989. The Ugandan government began allocating plots of land to Sudanese refugees in 1992. After the signing of the CPA in 2005, a large proportion of the South Sudanese, apart from the thousands of refugees

[4] Privately owned minibuses commonly available in Uganda.

who refused to leave the Settlement, were repatriated to Sudan. South Sudanese refugees fled the country again in December 2013.

As of July 2017, South Sudanese refugees consisted of the Dinka, the Nuer, and the Equatorians. Most of the Dinka and the Nuer fled their homes or Juba between 2014 and 2016 due to heavy fighting between SPLA and SPLA-IO. The Equatorians are protracted refugees who refused to repatriate to Sudan after CPA and new arrivals who fled their homes or Juba after July 2016.

In August 2017, the Ugandan government and the UNHCR officially announced that Kiryandongo Refugee Settlement had stopped accepting refugees due to overpopulation after the recent mass influx of refugees. As of July 2017, the refugee population of Kiryandongo was estimated to be approximately 56,000 (OPM and UNHCR, 2017). Women and children under 18 comprised 84% of the residents, and children made up 64% (Fig. 2).

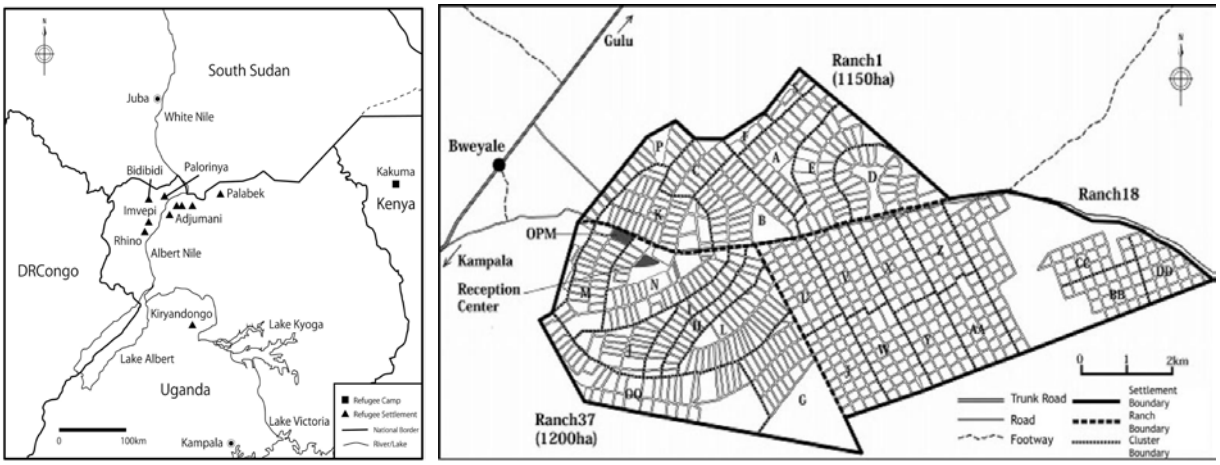
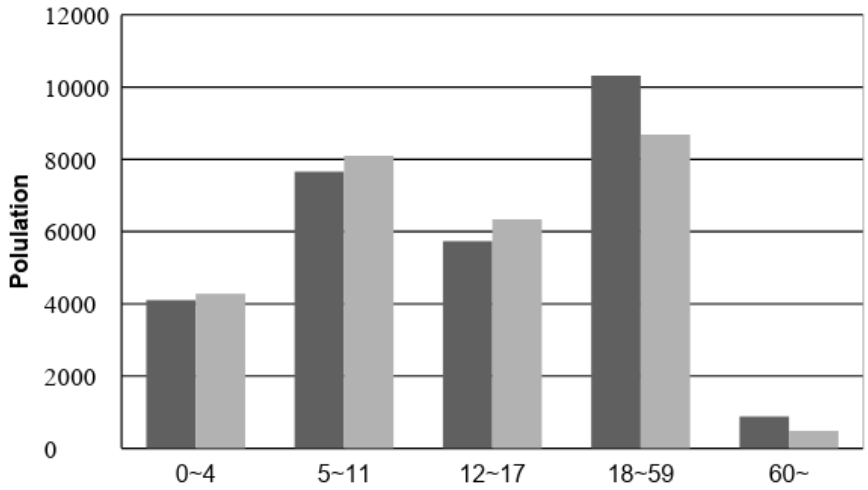


Fig. 1. Kiryandongo Refugee Settlement
(Source: UNHCR&OPM Map of refugee settlements in Uganda)



3 FAMILY AND LIVELIHOODS IN REFUGEE SETTLEMENTS

3.1 'Family' at Home and in Refugee Settlements

First, I provide an overview of family and livelihoods in South Sudan and in Ugandan refugee settlements. Generally speaking, a household in South Sudan does not always consist of a nuclear family of two parents and their children. As an example of local concepts of family and household, the Nuer, according to Evans-Pritchard (1951: 3), speak of a man's homestead as his *gol*, the primary meaning of which is the heap of smouldering cattle-dung in the centre of a byre and the hearth around it. In its narrowest social sense the word means family, the occupants of the homestead. It may also therefore have the further sense of household, since there may be persons living there other than members of the owner's family who count, nevertheless, as members of the family (Evans-Pritchard, 1951: 3).

Any residents of refugee settlements have to be registered on a family basis when they acquire refugee status. The UNHCR advocates that all refugees and asylum seekers should be registered individually, because the registration of people, including details of the reasons they have sought asylum, is essential for identifying those for whom resettlement or local integration, rather than repatriation, are the most appropriate solutions (UNHCR, 2017).

In Uganda, all displaced persons who seek asylum have to be registered in refugee settlements or in Kampala. Every South Sudanese person is supposed to be given refugee family attestation and a ration card after acquiring refugee status (Fig. 3). When refugees have completed their registration with the OPM and the UNHCR, they are given food and a package of daily necessities or NFIs (Non-Food Items)[5]. Further, plots of land are allocated to each household head. Orphans and older women without any kin are categorised as PSNs (Persons with Special Needs). PSNs are entitled to additional humanitarian assistance.

The UNHCR seeks to ensure, where possible and in line with the principle of family unity, that all the refugee's family members, including dependent non-nuclear family members, are resettled together. However, there is no single, universally agreed-upon definition as to what constitutes a family, which can make achieving family unity through resettlement challenging, both in the context of the initial resettlement and in subsequent family reunification.

The family is regarded as consisting of a set of parents and their children, in short,

[5] NFIs contain a tarpaulin, mat, jerry can, blanket, basin, soap bar, poles for building a shelter, and farming tools in refugee settlements.

a nuclear family, for refugee assistance (Kaiser, 2014:186). Each family was registered when they obtained refugee status and its identity was guaranteed by family attestation (Fig. 3). 'Family attestation' is the documentation of refugee identity that identifies the family's head and its members. The nuclear family is presupposed to be the minimum unit for the distribution of rations and agricultural production. The household has often been treated by the UNHCR and NGOs as synonymous with a family. However, it may not be true that people living together in a refugee household are, strictly speaking, family, as discussed below.

3.2 Livelihoods at Home and in Refugee Settlements

South Sudanese livelihoods are characteristic of a subsistence economy, consisting of a complex combination of animal husbandry, agriculture, fishing, hunting, trading, and gathering wild food. Combinations of these elements make up specific household economies, depending on each community's agro-ecological conditions and ethnic traditions. For example, well-known pastoral people such as the Dinka and the Nuer were engaged in agriculture, fishing and hunting, though their cultural and social values are strongly connected with cattle. The Acholi comprised the majority of refugees in Kiryandongo during the 2000s. They were farmers and kept goats and pigs in the settlement and at home. As for family structure and households, the extended family is common in South Sudan. Extended families include parents and children, uncles, aunts, grandparents and cousins. They determine a great deal about South Sudanese people's life, work, and marriage opportunities. Traditionally, the South Sudanese have maintained their subsistence economy in rural villages and pastoral societies. These relatively small communities are made up of extended families based on the lineage of male relatives and ancestors. The members of a lineage act in the group's interest, safeguarding territory or forming important ties with other families by marriage. In most cases, the family head is a respected older man. Women's social world has been domestic, and men's has been public.

Most South Sudanese experienced a great deal of change in livelihoods, social value, and gender relations after they were accommodated in the Ugandan refugee settlement. Uganda's refugee policy encourages any refugee, whatever his or her nationality, ethnicity, class, or sex, to manage their livelihood and food security through agricultural activities and small-scale business[6]. Refugees have to support themselves with minimal external support in agricultural settlements after the expiration of food aid[7]. The plot of land

[6] Uganda has adopted a refugee policy linking emergency assistance and developmental aid for refugees since the launch of the Self-Reliance Strategy (SRS) in 1999. The Refugee and Host Population Empowerment (ReHoPE) Strategy was launched in 2016.

[7] Food aid is supposed to be cut within three years from the time the displaced person is registered as a refugee.

allocated to each family, however, cannot be considered enough to sustain them (50 by 50 m or 30 by 30 m for each household). Most cattle keepers lost their livestock during the fighting or kept them in remote villages in their home areas. Further, it is impossible to carry out large-scale animal husbandry, as in the past, on their small plot in the settlement. Instead, refugees are encouraged to engage in income-generating activities such as operating a local brewery, selling agricultural products, keeping poultry, managing a small-scale business, and *lejaleja* (temporary piecework). In protracted refugee situations where refugees are not provided with food aid, they tend to diversify their piecework inside and outside the settlement. In Kiryandongo R.S., maize and bean cropping is one of the major agricultural activities (Figs. 4 & 5).

In contrast to many patrilineal and patriarchal societies in South Sudan, more women become *bona fide* household heads in refugee settlements (although most of the family heads are men). Work opportunities that generate income in the refugee setting are limited for men, while women are engaged in multiple income-generating activities. Most men travel out of the settlement to look for *lejeleja* such as digging, harvesting, house construction, and charcoal making. Most of the women's work is selling vegetables, snacks, foods, liquids, homemade alcohol, and clothes in the settlement. Commodities and foodstuffs are made in their houses and vegetable gardens or purchased in the nearby town markets.

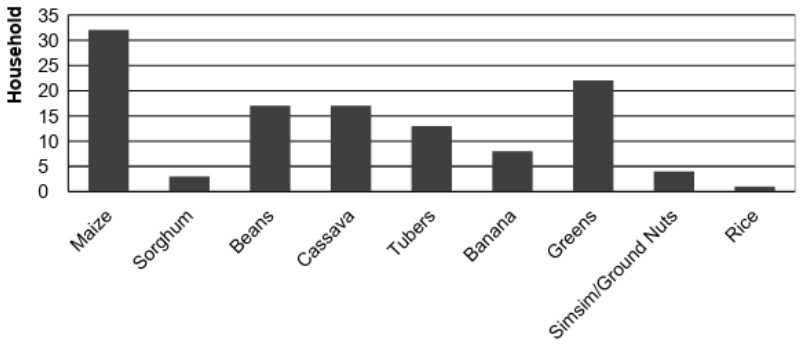


Fig. 5. Farming by a South Sudanese family of mother and children

4 MIGRATION AND FAMILY IN FLIGHT

4.1 Loss of family members

In the early stage of flight, the family escaping violence often prioritises securing family members' safety, shelter, and food. Most (84%) refugees were women and children in the Kiryandongo refugee settlement, as mentioned above, but a lack of qualitative data makes it difficult to ascertain the cause of the demographic variations in the age and sex of the refugee populations. My observational data suggests several patterns of South Sundanese refugee migration.

Firstly, women and children were separated from husbands and fathers during the war. Adult males are easy targets for killing during armed conflicts in a civil war. Women and children were often forcefully ordered to go by soldiers, leaving male family members at home. They did not know for certain what happened to their fathers and husbands once they were separated, although it was likely that they would be murdered. Women and children were obliged to walk across the border to the nearby refugee settlements. Family members were often separated or became missing during their flight, and arrived at different refugee settlements. Many refugees without families experienced 'ambiguous loss' (Boss, 1999). Boss defines ambiguous loss as an unclear situation, not knowing whether a loved one is dead or alive, absent or present. The following two examples show a family member who is physically absent but remains psychologically present. All names have been changed in order to protect the confidentiality of informants.

Case 1 Josef (Nuer[8] from Unity State, Male, 18 years old)

> My father was a soldier and killed in 2013 during intra-communal conflicts. My mother is missing. I fled my home with my elder sister to seek refuge in Kiryandongo. Some months later, my sister left home to go somewhere, complaining about poor living conditions in the Kiryandongo refugee settlement. I do not know her whereabouts since then because she took my mobile phone and told nobody where she would be.

Most young refugees who lose close relatives share shelter and food with their friends, even though they cannot expect extra support with items such as school fees and job opportunities. Young males tend to prefer finding *lejaleja* out of Kiryandongo R.S. to farming a small plot of land. Josef shares the house with his male Nuer friends. Although he found shelter and got food at his friends' home, he could not earn money for daily items. He found temporary piecework such as road construction work with a

[8] Nuer citizens were allegedly targeted for 'ethnic killing' by government forces and the militia in December 2013.

Chinese company in Masindi[9]. In addition, he started *boda-boda*[10], borrowing a second-hand motorcycle from his friend in 2016.

Case 2: David (Nuer from Jonglei State, Male, 18 years old)

> I stayed at my relative's home in Kampala since he had enrolled a college in Kampala. In December 2013, I came back to my relative's home in Juba for the Christmas vacation. I heard the sound of gunshots around his residential area several times late at night on 15 December. I left home with my uncle, but my uncle was shot and killed on the spot by unknown gunmen. I had a narrow escape from their attack and caught a taxi and fled to Uganda. I found a shelter at his relative's home in Kampala, but faced challenge continuing my study in Kampala because I could not afford to pay school fees after remittance from my father was interrupted. I do not know my father's whereabouts due to poor mobile connections in South Sudan. I obtained refugee status in Kiryandongo refugee settlement in 2014.

There are many young South Sudanese like David, who studied in Uganda with a remittance from their family before the conflicts. When conflict erupted in 2013, those who could not afford to pay school fees due to the lack of remittance took advantage of Kiryandongo refugee settlement as a temporary refuge. Kiryandongo is much closer to Kampala than any other settlement and they can travel to and fro between the two places. They can obtain food rations in the settlement and return to their relatives' home to share the ration. If they require other commodities in addition to those distributed by the aid workers, they can acquire them in the cities. Their relatives living in Kampala who support them become the care-givers rather than their real father.

John and David were forcefully separated from their families; however, some refugees choose to leave their families for better access to education or other services.

Case 3: James (Moru[11], Western Equatoria State, Male, 20 years old)

> I fled my home to Kiryandongo in 2015 because of my home area was terribly affected by the military attack of the SPLA. My other family members—my father, mother, and siblings—were registered in Rhino Refugee Settlement, Arua District. I was supported financially by my mother's brother to attend college to get my diploma. I shared a house with my mother's father and his children in Kiryandongo. I got my diploma in 2016 and was employed as extension worker with an NGO. I opened a small kiosk in my compound with my own capital saved from my monthly salary. I am managing it with my cousins now.

James's family decided to disperse their family members to assist James to get better access to education and employment. Refugees have few opportunities for job hunting: James has succeeded in taking advantage of his good educational background. NGO

[9] Masindi is the capital of Masindi District. It is approximately 60 kilometres from Kiryandongo R.S.
[10] A motorcycle taxi service commonly available in Uganda.
[11] The Moru is an ethnic group, speaking Moru, a Central Sudanic language.

extension workers, however, receive only a low salary. First, he accumulated capital little by little and achieved his aim to open a kiosk. Now he is planning to renew his kiosk and expand his small-scale business with his friends.

4.2 Caregivers Flee with their Dependents

Secondly, it is likely that some women and children did not have fathers or husbands before their flight. The death of family heads could be caused by a complex mix of factors such as epidemics, food insecurity, and insufficient health services. There has been little improvement in social services in the rural areas of South Sudan, even after the CPA. Kin or clan members often took care of socially disadvantaged people in their home villages. When soldier attacked the caregivers and looted houses, people with no one to depend on also fled their homes with their neighbours' help.

Case 4: John (Lopit from Eastern Equatoria State, Male, 35 years old)

> I was hosted in Ikafe Refugee Settlement in 2003. My parents moved to Juba from their home village and opened a kiosk after the signing of the CPA in 2005. I graduated from primary school in 2008 at Ikafe and returned to Juba and live with my parents and wife. I worked as a security guard for an NGO at Juba for a few years. On December 2013, the soldiers tried to loot goods from the kiosk when the war broke out in Juba. My father chased the looters, but was shot to death. Moreover, my mother was also killed. My wife and I hid ourselves under a bed all night. Next morning, I found two dead bodies in the burned kiosk. I went to church to bury my parents and flee to Uganda with the help of my brother. I registered in Kiryandongo on March 2014.

John lost his immediate family members, like Josef and David. He is, however, not a dependent, but has become a caretaker in Kiryandongo R.S. He is a family head with a wife and six children, even though only three are his natural children. He cares for children from his home village who have lost their family. He resumed his schooling from Senior 1[12] and the school-aged children he is caring for attend primary school in Kiryandongo R.S.

When he heard more fighting had broken out in Juba in July 2016, he returned to take two older women to Kiryandongo R.S., because the family head who acted as caregiver to them was missing. One woman is almost blind. He built two small huts for these women and other orphans in his neighbourhood.

Among the different ethnic groups of South Sudan, responsibility for caring for orphans or those who have lost their primary carers usually falls on members of the extended family, often to maternal relatives. However, after prolonged conflict and

[12] The first grade of a secondary school in Ugandan system of education.

damage to livelihoods, sometimes families and whole communities are unable to cope with the increasing numbers of orphaned and separated children. In consequence, many young refugees grow up away from their parents. In the case of John, it is fortunate that the older women have been saved by their relatives, yet there are many cases where a family member does not give a helping hand even to his or her nearest relatives. The UNHCR categorizes the people who face significant challenge, such as people with disabilities and older people, as Persons with Special Needs (PSNs). Even though PSNs are supposed to be given food over the longer term and shelter ('ordinary' refugees are encouraged to build their own houses), many are hosted among their relatives or members of the same clan.

4.3 Caregivers encourage their dependents to flee

Thirdly, a male family head might choose to evacuate their wives and children to refugee settlement for safety, while they remain in South Sudan to fight or to work. A male family head returned to South Sudan after he and his family had completed refugee registration at the settlement. He returned to South Sudan to continue office work or farming. His family members, including wives and children, remained in the settlement for safety. They could access better health services and education in the settlement, while he sent living expenses to his family members from South Sudan. The rapid economic deterioration, however, has had a negative influence on urban life in South Sudan since 2014 and remittances from South Sudan to Uganda have declined as a result.

SPLA fighters were based in the Kakuma Refugee Camp during the Second Sudanese Civil War, while others made routine family visits to the camps for rest and recuperation (Mogire, 2011: 34). Although it has been not reported that community leaders are selected by SPLA soldiers in Kiryandongo, unlike Kakuma in those days, (which meant that the settlement could be controlled by the SPLA) some refugees whose family heads remained in South Sudan faced less challenge in reconstructing their lives than refugees without family members. They could even afford to rent a big house in nearby towns or in Kampala.

In the early stage of exile, children and older people who lose caregivers physically or psychologically such as their parents and nearest relatives, face great challenges in maintaining their social and economic lives. In addition, family ties have been disrupted and broken, even after their flight. South Sudanese refugees without their family members' support seek other ways of sustaining their social and economic lives by forming fictive family ties with their relatives and friends.

5 SECURING LIVELIHOODS IN EXILE

5.1 Division and Dispersal of 'Family' as a Coping Strategy

A protracted refugee situation is 'one in which refugees find themselves in a long-standing and intractable state of limbo' (UNHCR, 2004)[13]. Their lives may not be at risk, but their basic rights and essential economic, social, and psychological needs remain unfulfilled after years of exile. In this section I analyse the individual family strategies used by some protracted refugees. Several years after flight, many of the refugees had children as new family members, while others had a new family through marriage.

Case 5: Sarah (Acholi, Eastern Equatoria State, Female, 35 years old)

> I am a family head with two children. I fled my home in an Acholi village near the border in 1990 at ten years of age. I do not remember how I led a life in my home village, South Sudan. I was raised and educated mainly in Kiryandongo R.S. and married an Acholi refugee man. I remained in the settlement to care for my aged father and to obtain an education to my children. My husband returned to Juba, instead of the rural village, after the signing of the CPA in 2005. My father, an elder brother, and an elder sister are living in the settlement, though they have a residence at a different plot. Another elder brother is serving in the Catholic Church in Juba.

Sarah decided to divide her family during a wave of repatriations to Sudan. In this case, she made a different decision from her husband after the end of the civil war. Her husband was repatriated to Juba to seek more job opportunities, while she chose to remain in the settlement for the sake of her children's education and to care her elderly father. Her relations with her husband weakened after he married another woman in Juba. Her elder sister often works with her in brewing alcohol, while she takes care of her sister's children. She can manage to make ends meet without her husband's support.

The monthly income and expenses for Sarah's family are shown in Table 1. Her son attends a privately owned primary school in Gulu, a middle-level town 100 km north of Bweyale. She has to pay school fees for her children (300,000 UGX per term for primary school). She sometimes complains that her husband does not send money for school fees after he married another woman in Juba. In addition, she has to pay medical expenses (35,000 UGX monthly) because she has been plagued with chronic typhoid and malaria. She plants crops such as maize, beans, and peanuts at her and her sister's plot, and grows several kinds of vegetables in the garden around her house. She lives on a small income from small-scale farming and brewing local alcohol.

[13] Protracted refugees have never been formally defined or elaborated by the organization. Refugees can be regarded as being in a protracted situation when they have lived in exile for more than five years, and when they still have no immediate prospect of finding a durable solution to their plight by means of voluntary repatriation, local integration, or resettlement. (Crisp, 2003: 1).

As Mulumba (2010) pointed out in the case study of Rhino and Kiryandongo R.S., the loss in refugee settlements of the sort of work men used to be engaged in their home country, such as pasturing, fishing, grazing, and hunting, often entices men into excessive alcohol consumption. Meanwhile, women often obtain opportunities for better access to education and to operating small-scale business than in their home country (Fig. 6).

Table 1 – Income and Expenses of Sarah's family

		Amount(U.shilling)	Remark
Income	Farming	150,000~200,000	Selling maize/per harvest season
	Non farming	100,000~150,000	Making and selling local alcohol/per month
Expense	School fee	80,000	Two children(primary and secondary)/per term
	Food expense	50,000~60,000	Snacks and Sugar/per month etc.
	Medical expense	35,000	Medical check-ups and Drugs/per month

Fig. 6 – A woman selling vegetables at the local market

5.2 Making a New Family

Some refugees marry Ugandans, though there are not many such couples. The peoples from the Uganda-South Sudan border area, such as the Acholi and the Madi, have a common language and similar cultural habits as the Ugandan host population. Once a Ugandan marries a refugee, the Ugandan is entitled to obtain refugee status. Creating a new family by intermarriage with a person from the host community can promote a South Sudanese refugee's integration into the host community culturally, socially, and economically. Some of the refugees who live near the border marry Ugandan women with whom they have culture and language in common, as shown below.

Case 6: Dominic (Madi, Central Equatoria State, Male, 30 years old)

> I was raised as an orphan in a town near the Sudan-Uganda border after my parents were killed during the Second Sudanese Civil War. I stayed in Kiryandongo R. S., protected by a Catholic pastor's family during the 2000s, but I was chased away by the host family after the pastor died. I was repatriated to South Sudan after the signing of the CPA. When the fighting broke out in Juba on December 2013, soldiers searched the houses and looted all the properties. My house was burned down by soldiers and looters. I went back to Kiryandongo R.S., but I was unwilling to register as a refugee owing to my fear of the previous host family. Instead, I started as a mobile photographer with my friend's support.

He emphasizes that being a mobile photographer was his only means of survival method, saying, '*Suppose I live in the refugee settlement, I shall have no money. Nobody will help me*'. There is a high demand for photographs among host communities and refugees. He expects that he can take advantage of more business opportunities in town than in the settlement. He applied for a scholarship provided by NGOs many times, but failed to get one. Now, he desires to resume schooling in the towns, not in the settlement.

He had a baby with a Ugandan woman in 2017. Even though his marriage was not guaranteed by payment of bride wealth, his girlfriend's mother allowed them to stay together. When he created his new family, he decided to register as a refugee with his wife and son. He successfully obtained refugee status and now he operates a small kiosk, as well as being a mobile photographer.

In his case, friends from the same home area supported him as an orphan. People who do not have a specific caregiver are faced with a challenge. For him, marriage with a person from the host community gives him a psychological sense of security, rather than livelihood stability.

5.3 – Rebuilding an Ethnic Community

If a leading actor rebuilds their own family in a specific community, the reconstruction of families and households can occur rapidly. The following case shows how a family head contributes to re-organizing a community as a pioneering figure.

Case 7: George (Moru, Western Equatoria State, Male, 39 years old)

> I fled my home after local conflicts in 2015. My wife came to Kiryandongo some months later, after my arrival. Both my wife and I were given family attestation cards and registered as family heads. Therefore, my wife and I were given two different ration cards and we have been allocated different plots of land. Besides, I negotiated with OPM and obtained eight acres of land for myself. I have five children with my wife, but more and more people have fled my home area to Kiryandongo. I distributed part of the land that was allocated to me to the Moru people and I take care of the children who have lost their parents.

> For the time being, we are raising more than 20 children at home. In the next stage, I plan to set up a new nursery school for refugee children, including my dependents.

George has played a pivotal role in rebuilding the Moru community in Kiryandongo R.S. In the Ugandan refugee settlement process, land was allocated to family heads listed on family attestation documents, depending on the size of their family. In addition, food rations are also filtered through the family head. Therefore, his family was identified officially as different families, even though he and his wife shared shelter and food. His family tried to take full advantage of the resources that they obtained in the settlement.

In a protracted refugee situation, a family functions crucially as a distribution channel for the distribution of resources from primary producers to dependents. It can be seen from the cases discussed above out that a family plan can change, depending on how long family members have stayed in the host country and the strategies on which they design their life plans.

6 CONCLUSION

Social ties in South Sudan are based on the extended family and clanship, as well as the nuclear family. Caregivers as family heads, respected elders, and community leaders play a crucial role in securing the lives and livelihoods of family and clan members. South Sudanese youngsters and women who lost their caregivers were, sooner or later, faced with multiple challenges after they fled their homes for Uganda.

The migration strategies of South Sudanese refugees in flight vary. Some take all their family members to refugee settlements, while others let only women and children flee. Some refugees, adolescent boys in particular, barely make a living within a fictive family.

Refugee livelihoods are affected by the complex factors of land shortage, joblessness, and food insecurity. For some refugees, remittance from their caretakers who remain in South Sudan or live abroad is a primary financial resource. However, remittances to refugees have gradually declined due to prolonged war and hyperinflation in South Sudan. Less physical connection with their caregivers has left many of them in limbo.

In Kiryandongo R.S., many South Sudanese refugees crop maize and bean on their limited allocated land. Some refugees have reorganised their community, which is mainly composed of kin and clan members, while others have adopt the dispersal, division, and reform of 'family' as coping strategies.

From the humanitarian standpoint, loss and separation from their nuclear family tends to be an immediate risk for the persons left behind. However, refugees often take

advantage of the dispersal of family in order to diversify their livelihood and find better opportunities to secure access to social services. In conclusion, one can rely on the family, while transformed and reorganized, to have the potential to mitigate risks and enhance social stability for South Sudanese refugees.

REFERENCES

Biel, Melha Rout. 2003. 'The Civil War in Southern Sudan and its Effect on Youth and Children', *Social Work & Society*. 1 (1): 119–127.

Boss, Pauline. 1999. *Ambiguous Loss: Learning to live with unsolved grief*, Cambridge: Harvard University Press.

Crisp, Jeff. 2003. 'No Solution in Sight: The problem of protracted refugee situations in Africa', *New Issues in Refugee Research, Working Paper,* 75, Geneva: UNHCR.

Evans-Pritchard, Edward E. 1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford: Clarendon Press.

Kaiser, Tania. 2000. 'The Experience and Consequences of Insecurity in a Refugee Populated Area in Northern Uganda 1996-97', *Refugee World Quarterly*, 19 (1): 38–53.

_____. 2006a. 'Songs, Discos and Dancing in Kiryandongo, Uganda', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32(2): 183–202.

_____. 2006b. 'Between a Camp and a Hard Place: Rights, livelihood and experiences of the local settlement system for long-term refugees in Uganda', *Journal of Modern African Studies*, 44(4): 597–621.

_____. 2010. 'Dispersal, Division and Diversification: Durable solutions and Sundanese refugees in Uganda', *Journal of Eastern African Studies*, 4(1): 44–60.

_____. 2014. 'Crisis? Which crisis? Families and forced migration', In Lindley, Anna (ed.), *Crisis and Migration: Critical perspectives*, pp. 181–202. London: Routledge.

Kurimoto, Eisei. 2017. 'Nanmin wo Umidasu Mekanizumu: Minami S dan no jind kiki', In Komai, Hiroshi & Hitomi, Yasuhiro (eds.), *Nanmin Mondai to Jinken Rinen no Kiki: Kokumin kokka taisei no mujun*, pp. 62–81. Tokyo: Akashi Shoten. (in Japanese).

Mogire, Edward. 2011. *Victims as Security Threats: Refugee impacts on host state security in Africa*, New York: Ashgate publishing.

Mulumba, Deborah. 2010. *Women Refugees in Uganda: Gender relations, livelihood security and reproductive health*. Kampala: Fountain Publishers.

Oxford Dictionaries. 2011. *Concise Oxford English Dictionary 12th edition*. Oxford: Oxford University Press.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

RECIPROCIDADE, COSMOPOLÍTICA E IMAGENS KAIOWÁ E MBYA: A CONVIVÊNCIA ENTRE VISUALIDADE E NÃO-VISUALIDADE

Iulik Lomba de Farias
Mestrando PPGAnt/UFGD

Resumo

Nesta apresentação pretendemos pensar em reciprocidade cosmopolítica no cinema Mbya e Kaiowá, do ponto de vista das relações internas para os sistemas de trocas desencadeadas ao filmar um contexto indígena ou uma aldeia específica. As lógicas da economia do presente, colocam a necessidade de retribuição aos grupos envolvidos nos processos de produção/captura de imagens, num âmbito fundamentalmente cosmopolítico. O ato de capturar ta'anga (imagens) envolve agências interconectadas entre os mundos experimentados por seres humanos e não-humanos, e portanto recompensas recíprocas devem ser oferecidas no sentido de contemplar as múltiplas intencionalidades, visuais e não-visuais, imbricadas nesses mundos. Um filme pronto, como um produto acabado em si, e previamente designado para desempenhar uma função comunicativa, expositiva e/ou descritiva, como observado em circuitos não-indígenas de circulação/fruição, muitas vezes carece de uso satisfatório em regimes intelectuais e de significação indígenas. O fato de se basearem em uma ontologia de linguagem iconográfica e representacional, que em muitos casos reduz a complexidade cosmológica e semântica da noção de imagem (ta`anga), sustentada no acervo teórico-epistemológico dessas duas etnias, faz com que os filmes feitos neste contexto, tenham de ser muito mais do que filmes; isso porque a estabilização das relações de reciprocidade cosmopolítica subjacentes à sua produção, exige um maior número de pré-requisitos.

Palavras-chave: Reciprocidade; Cosmopolítica; Imagens Kaiowá e Mbya; Cinema

RECIPROCITY, COSMOPOLITICS AND IMAGES KAIOWÁ AND MBYA: THE CONVIVIALITY BETWEEN VISUALITY AND NON-VISUALITY

Abstract

In this presentation we intend to think of cosmopolitical reciprocity within the Mbya and Kaiowá cinema, from the point of view of internal relations to the systems of exchanges triggered when filming an indigenous context or a specific village. The logics of the economy of the gift, place the need of retribution to the groups involved in processes of production / capture of images, in a fundamentally cosmopolitical scope. The act of capturing the ta'anga (images) involves agencies interconnected between the worlds experienced by humans and nonhumans,

and therefore reciprocal rewards must be offered in the sense of contemplating the multiple intentionalities, visual and non-visual, imbricated in these worlds. A ready-made film, as a finished product in itself, and previously designated to perform a communicative, expository and/or descriptive function, as observed in non-indigenous circuits of circulation/fruition, often lacks satisfactory use in indigenous intellectual and signification regimes. The fact that they are based on an ontology of iconographic and representational language, which in many cases reduces the cosmological and semantic complexity of the notion of image (ta`anga), sustained in the theoretical-epistemological collection of these two ethnicities, makes the films made in this context, to be much more than films; that's because the stabilization of the cosmopolitical reciprocity relations underlying their production demand a greater number of prerequisites.

Keywords: Reciprocity; Cosmopolitics; Images Kaiowá and Mbya; Cinema

RECORTE DE TEMA

No presente artigo objetivaremos pensar a reciprocidade cosmopolítica no âmbito do cinema Mbya e Kaiowá, do ponto de vista das relações internas aos sistemas de trocas disparadas quando se filma um contexto indígena ou uma aldeia específica. As lógicas da economia da dádiva, colocam a necessidade de retribuição aos grupos envolvidos em processos de produção/captação de imagens, em um âmbito fundamentalmente cosmopolítico. O ato de captura das ta´anga (imagens) envolvem agências interconectadas entre os mundos experienciados por humanos e não-humanos, e, portanto, as recompensas recíprocas devem ser ofertadas em sentido de contemplar as múltiplas intencionalidades, visuais e não-visuais, imbricadas nesses mundos.

Um filme pronto, enquanto um produto acabado em si mesmo, e previamente designado a cumprir uma função comunicativa, expositiva e/ou descritiva, tal qual observa-se nos circuitos de circulação/fruição não-indígenas, não possui, muitas vezes, uso satisfatório nos regimes intelectuais e de significação indígenas. O fato de estarem alicerçados a uma ontologia da linguagem iconográfica e representacional, que em muitos casos reduz a complexidade cosmológica e semântica da noção de *imagem* (ta`anga), sustentada no acervo teórico-epistemológico dessas duas etnias, faz com que os filmes realizados nesse contexto, tenham de ser muito mais que filmes; pois a estabilização das relações de reciprocidade cosmoplítica subjacentes à sua produção, demandam um número maior de pré-requisitos.

A hipótese que norteará as reflexões ora apresentadas, é de que as ta´anga figuram tanto em regimes de visualidade, quanto em regimes de não-visualidade, e, por conseguinte, possuem sua cosmogênese em um universo pré-cosmológico, no qual humanos e não-humanos ainda não encontravam-se dissociados. Nesse sentido, o cinema realizado por/com etnias Guarani, está, concomitantemente, negociando com agências, ora mobilizadas pelo grupo (humano) que necessita sentir-se contemplado positivamente

nas trocas efetivadas pelo dispositivo-cinema, ora mobilizadas pelos seres (não-humanos) que constituem as redes de socialidade cosmopolítica nas quais estão imbricadas as ta´anga.

Marisol de la Cadena ao desenvolver reflexões acerca da cosmopolítica Andina, situa tais agências `mais-que-humanas` em uma esfera política na qual deve-se considerar suas existências materiais em diferentes mundos, mas que por estarem em intercomunicabilidade, também são afetadas pelo político:

> […] `The "things" that indigenous movements are currently "making public" in politics are not simply nonhumans, they are also sentient entities whose material existence— and that of the worlds to which they belong—is currently threatened by the neoliberal wedding of capital and the state. Thus, when mountains—say Quilish or Ausangate—break into political stages, they do so also as earth-beings, "contentious objects whose mode of presentation is not homogenous with the ordinary mode of existence of the objects thereby identified". [...] (CADENA, p. 342, 2010)

As `contrapartidas` por vezes mais solicitadas pelos Kaiowá e Mbya, para permitirem o registro de imagens de seus momentos corriqueiros e íntimos do cotidiano familiar, está na ordem do cosmopolítico; já que capturar imagens do mundo, passa a ser também, processos através dos quais aprisiona-se um ou mais espíritos. Pois bem, aprisionar os espíritos em superfícies-suportes, não poderia deixar de ser uma interferência notadamente problemática para a estabilização das relações entre humanos e não-humanos, e é aí que os mecanismos de manejo da reciprocidade complexificam-se.

DESENVOLVIMENTO

Em um primeiro momento, é muito comum que as solicitações indígenas figurem na esfera de uma possível abertura para relações instrutivas/formativas, e que pessoas daquele coletivo possam ter acesso aos procedimentos técnicos e metodológicos de produção e manipulação das imagens cinematográficas. Algo como: `vocês roubaram nossas imagens e aprenderam conosco, agora nos ensinem`.

A importância de se reciprocar está, nesse caso, colocada em um âmbito de domínio técnico-metódico conectado aos fazeres cinematográficos. As relações de alteridade entre aqueles que efetuam o registro de imagens (podendo ser índios e não-índios) e o grupo filmado, se dá pela abertura de alternativas para que parentes ou afins se apropriem desses procedimentos/conhecimentos, o que, consequentemente, possibilita ao grupo acessar uma gama de relações externas no mundo dos brancos, que anteriormente não acessava; podendo engajar-se em inúmeras redes mobilizadas pelos agentes envolvidos no processo-cinema: festivais, mostras, canais de tv, produtores e realizadores estrangeiros, produtores e realizadores locais, universidades, cineastas renomados, circuitos exibidores

de grandes cidades, prêmios em dinheiro, troféus, câmeras, computadores, tapetes vermelhos e etc.

Num segundo momento, os usos e potencialidades cosmopolíticos do cinema e seu engajamento em processos relacionais alavancados por agências não-humanas, adquire razoável proeminência nas agendas Mbya e Kaiowá. Ao perceberem que esses procedimentos/conhecimentos dão-lhes meios através dos quais suas narrativas mítico-cosmológicas podem ser materializadas em discurso, uma infinita gama de seres passam a ser acionados para compartilharem das redes mobilizadas pela realização cinematográfica: Pai Kuará (Deus-Sol Kaiowá) pode ser corporeificado para protagonizar os acontecimentos em torno da criação da Ka `a (Erva-Mate), que por sua vez pode evidenciar aos humanos seu corpo antropomorfo e sua extrema beleza feminina; Piragui (Dona dos Peixes Mbya) pode surgir de uma cachoeira para sequestrar belos jovens que pescam sem sua permissão; o Avaty Moroty (Milho-Branco) pode ter seu espírito invocado nas imagens por meio de suas sementes durante um Jerosy Puku (Grande-Dança), e assim sucessivamente.

Cadena (2010) desenvolve seus argumentos entorno da mútua imbricação entre mundos, sustentando que a presença dos seres não-humanos nas negociações políticas, - em nosso caso nas negociações políticas vinculadas ao registro de imagens - evidencia uma proposta indígena de pluralidade de papéis políticos que somente podem ser exercidos por entidades `mais que humanas`:

> Nonrepresentational, affective interactions with other-than-humans continued all over the world, also in the Andes. The current appearance of Andean indigeneity—the presence of earth-beings demanding a place in politics—may imply the insurgence of those proscribed practices disputing the monopoly of science to define "Nature" and, thus, provincializing its alleged universal ontology as specific to the West: one world (even if perhaps the most powerful one) in a pluriverse. This appearance of indigeneities may inaugurate a different politics, plural not because they are enacted by bodies marked by gender, race, ethnicity, or sexuality demanding rights, or by environmentalists representing nature, but because they bring earth-beings to the political, and force into visibility the antagonism that proscribed their worlds. (CADENA, p.346, 2010)

Os juruá/karai (brancos) apresentam demandas infindáveis: workshops de cinema, produção de vídeos didáticos para a escola, séries televisivas, web-televisivas, curtas-metragens, longas, médias, equipes de jornalismo, rede globo, bandeirantes, rádios e etc. Todos de certa forma tomam imagens dos Kaiowá e Mbya; sacam-lhe seu espelhamento em um suporte palpável ou virtual, e a partir disso poderão ampliá-los em cem vezes, reproduzir em milhares, infinitos cartazes nas paredes das universidades, web-flyers em blogs e páginas do facebook.

Essa imensa amálgama de sujeitos replicadores de tais imagens, estão também integrados em um emaranhado de inferências não-humanas. Replicar e banalizar a imagem

de um grande xamã já falecido, por exemplo, implica uma série de negociações com os seres que guardam os espíritos dos mortos; um xiru (cruz) Kaiowá de Paulito Aquino filmado não deixará imune quem o filmou, dali em diante estarão ambos imbricados em relações cosmopolíticas extremamente complexas, penetradas e latentes nas imagens produzidas, disparadoras das obrigações de se reciprocar, tanto com os parentes vivos de Paulito, quanto com ele próprio que hoje habita outros mundos.

Mas o que os seres não-humanos ou os espíritos dos mortos fazem com um filme? O que essas imagens tem a oferecer aos Mbya e Kaiowá? Como elas podem auxiliar os Kaiowá em sua luta por seus tekoha? Como podem contribuir para que os tapê kua`a (caminhos de fertilidade), conduzam os Mbya em direção ao mar? Como o cinema trará novos ventos de farturas as mitã`i kuera (crianças)? Onde os filmes pulverizarão as mboy (sementes)? Será que o ara verá (céu brilhante) do cinema produzirá bons frutos?

Tudo isso está em jogo e imanência no sistemas de troca catapultados pelo cinema. Um filme não mata a fome, um filme não acaba com o confinamento, um filme não destitui um latifúndio, mas um grupo de filmes e uma produção contínua auxilia a desconstruir imagens fixas de um agronegócio vitorioso nos calcanhares do Capital e do Estado. Novos mundos se tornam possíveis, pois os filmes trazem Paulito, o seu xiru, Pai Kuará e outros seres infinitos para o centro da disputa, os filmes não são em hipótese alguma martírio, eles são vitórias silenciosas e forças recíprocas de agentes visíveis e não-visíveis, que percebem nas imagens do cinema uma potência "política" de ação sobre o mundo dos vivos.

As possibilidades de interferência política dos não-humanos sobre o `mundo humano` são reiteradas por Labour, que vê potentes inovações conceituais no termo *cosmopolítica*:

> […] The presence of *cosmos* in *cosmopolitics* resists the tendency of *politics* to mean the give-and-take in an exclusive human club. The presence of *politics* in *cosmopolitics* resists the tendency of *cosmos* to mean a finite list of entities that must be taken into account. *Cosmos* protects against the premature closure of *politics*, and *politics* against the premature closure of *cosmos*. […] *cosmos* is to mean anything, it must embrace, literally, everything—including all the vast numbers of nonhuman entities making humans act. […] (LATOUR, p. 454, 2004)

A imagem de uma pessoa já falecida, passa a ser sua própria personificação; esta imagem, portanto, deixa de ser vazia e acorpórea, para a ser presença física preenchida de significação. Um morto que reaparece para sustentar seu `ser` entre os vivos. A projeção dessa imagem, será, portanto, um 'índice representante` que liga à vida imagens supostamente inertes, estanques, mas que todavia, estão profundamente encharcadas de múltiplas vidas, que apesar de não-visíveis, estão vivas inquestionavelmente.

A indissociabilidade dos mundos e regimes de visualidade e não-visualidade nas ta`anga, propõem atividade ininterruptas dos humanos e não-humanos sobre as imagens, suas inferências cosmopolíticas são, portanto, índices de um movimento de mastigação do cinema por parte dos Kaiowá e Mbya; movimento esse, que insere o cinema em uma nova teia de associações cosmológicas entre sujeitos, transformadores radicais da idéia de imagem, da noção de filme e mesmo do termo cinema. Se de toda forma, esse morto está presente em um outro mundo, a conexão que se cria por meio das ta`anga, age como um ponte para que ele possa ser novamente sentido, visto e tocado, através de sua fixação nas imagens sobre um pano de projeção.

A noção prévia de que a imagem perdurará e terá sobrevida em uma realidade concreta, que aquele que foi filmado e está morto, não presenciará entre os vivos, faz das ta`anga, a imagem-corpo desse que não está mais de corpo presente no lugar em que os vivos habitam; e oferecem, de fato, a esse morto, um dispositivo extremamente operativo para continuar a exercer suas agências políticas sobre os vivos.

Ao investigar as múltiplas performances das realidades possíveis, Annemarie Mol (2007) converge da concepção de que é necessário o esgarçamento do campo político, para que essa multiplicidade do real, e porquanto da ontologia, seja de fato contemplada:

> [...] As realidades alternativas não coexistem simplesmente lado a lado, mas também se encontram dentro umas das outras. No entanto, esta situação não se enquadra facilmente nas nossas noções tradicionais de política. O que significa que têm que ser criadas novas concepções de política. Mas quais? Que tipo de política está aqui implicado – ou é aqui necessário? [...] (MOL, p. 18, 2007)

Podemos analisar, portanto, a produção do cinema Mbya e Kaiowá, como um fazer inextricável aos sistemas de trocas cosmopolíticas, exatamente por estar agregando mecanismos e procedimentos intelectuais e associativos, que conectam agentes, substâncias e objetos, em redes de índices e signos inter-relacionados filosoficamente, promovendo a antropofagia da câmera e da linguagem-cinema, para dotar as coisas e os seres de diferentes mundos, de papéis políticos específicos nas interseções entre as `realidades alternativas`.

Ver Seu João da Silva Mbya em um filme projetando futuros usos para as tecnologias de captação de imagens e computadores como guardiões da língua, se torna uma atualização meta-filosófica entre cosmologia, linguagem e tecnologia. A mesma força criadora da câmera, criou as bombas, os aviões e as usinas de energia nuclear, como aquela que figura na paisagem de Angra dos Reis, logo nos arredores da aldeia Sapukai, da qual seu João era xamã. Existe nesse discurso supostamente anedótico, uma dimensão estético-política extremamente desenvolvida e aguçada pela cosmologia, pois vislumbra

no cinema, a auto-expressão de uma beleza devastadora vinculada à almas de múltiplas naturezas, e no caso, almas vinculadas às naturezas ambígua e destruidora dos brancos.

Se os brancos são expressão de naturezas perigosas para uma totalidade de seres, isso significa que a `realidade dos brancos` é uma realidade alternativa e contraditória à realidade dos Mbya, porém inegavelmente co-existentes, passíveis de mútuas afetações pluridirecionais e plurivetoriais. Um procedimento de magia, por exemplo, pode ser manejado por xamãs para causar certos danos à usina nuclear; a própria usina enquanto corpo intruso no meio da mata também terá suas imbricações nos domínios de ação de ka `aguy jara (dono do mato), e ele por sua vez, exercerá seus efeitos sobre a usina: uma enorme chuva pode alagá-la, ou uma imensa pedra pode deslizar sobre ela, mas isso causaria, em contrapartida, a contaminação do mundo das minhocas (o solo), a destruição do mundo dos peixes (mar e rios) e assim por diante.

No caso do cinema, algo semelhante se passa. A câmera é um corpo mecânico, portanto, figura na categoria dos não-humanos, mas é oriunda de uma `realidade dos brancos`, por outro lado, ela possui agência e perspectiva própria, pois seu processo de olhar os mundos, se dá por meio da captura de imagens provenientes desses mundos. Ora, se uma câmera é acionada em um ritual funerário, ela não estará promovendo inferências apenas no `momento` filmado, `registrando` os vivos que prestam suas condolências ao corpo velado ou a família de luto, mais do que isso, ela estará interconectada com os espíritos receptores do espírito do morto, estará sendo vigiada pelos guardiões da opy; ou seja, mesmo que as `realidades` de brancos e índios sejam alternativas umas às outras, elas são, acima de tudo, indissociáveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tal co-habitação de realidades dispostas em diferentes níveis do real, conjecturam constructos relacionais eminentemente cosmopolíticos, já que as distintas naturezas acionam relações de reciprocidade entre si, nas quais uma variedade infinita de seres estão entretecidos, e necessitam ser contemplados por meio do sistema de trocas. Para captar o depoimento de um xamã, é bem-vinda a oferta de fumo ou de erva-mate; para registrar uma caçada de porcos-do-mato, será indispensável uma noite de `cantos-reza` para seus jara.

O filmes passam a ser, por conseguinte, discursos de/sobre si, para si e para os outros, e também discursos sobre os outros, para si e para os outros, sendo esses outros, desde brancos, índios de outras etnias e/ou personagens mítico-cosmológicos. A alternativa disparada pelo cinema desse falar de/sobre si e sobre os outros, articula conceitos elementares para a compreensão de uma `meta-filosofia` indígena, que converge

epistemes fundamentadas em múltiplas ontologias, e refletem teoricamente sobre tudo que a própria existência mobiliza: as relações de alteridade, relações de parentesco, relações cosmopolíticas, relações xamânicas e etc.

Os filmes são, por assim dizer, motivos, meios e objetivos-fim de reciprocidade. Fazer um filme entre os Mbya e Kaiowá, independente de qual seja sua procedência `étnica`, o coloca invariavelmente no interior dos sistemas de cosmopolítica recíproca. Retirar imagens das realidades possíveis tem seu preço, pois tal procedimento interfere na vida de um número inimaginável de vidas, e, ao mesmo tempo, reitera a figuração das ta `anga entre os seres dotados de vida, e, portanto, também dotados de perspectiva.

Por hora podemos concluir, mesmo que provisoriamente, que a tessitura dos discursos e narrativas fílmicas por meio das ta `anga, transformam as imagens em sujeitos convictos das inter-conexões cosmopolíticas, mobilizadoras das agências humanas e não-humanas em sistemas de comunicabilidade, e consequentemente de trocas, nos quais visualidade e não-visualidade produzem efeitos circulares e recíprocos, transeuntes dos diversos mundos e naturezas contemplados pelas cosmologias das duas etnias aqui estudadas.

REFERÊNCIAS

DE LA CADENA, Marisol. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond "politics". *Cultural Anthropology,* 25(2): 334-370. 2010.

LATOUR, Bruno. "Quel cosmos? Quelles cosmopolitics?" In: J. Lolive & O Soubeyran (orgs.), *L´emergence des cosmopolitiques*. Paris. La Découverte, p. 69-84, 2007.

MOL, Annemarie. "Ontological politics:a Word and some questions." In: J. Law& J. Hassard, John (orgs.), *Actor-Netwok-Theory and after*.Oxford:Backwell, p.74-89, 1999.

STENGERS, Isabelle. "La proposition cosmopolitique". In: Lolive, Jacques & Soubeyran, Oliver (Eds.) *L´emergence des cosmopolitiques*. Paris. La Découverte, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Mana, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO. A floresta de cristal. Cadernos de campo, São Paulo. 2006

VIVEIROS DE CASTRO. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. Miami, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO. Exchanging perspectives - The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. 2004

VIVEIROS DE CASTRO. And. Manchester Papers in Social Anthropology, 7, Manchester 2003.

VIVEIROS DE CASTRO. Metafísicas Canibais, São Paulo, 2016 Cosac Naif

VIVEIROS DE CASTRO. O campo na selva visto da praia. Estudos Históricos, Rio de Janeiro vol. 5, n. 10, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A fabricação do corpo na sociedade xinguana”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Marco Zero. 1987.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 198. Youth, Inequality and Contemporary Challenges

YOUTH STRATEGIES FOR AN ETHNOGRAPHY OF YOUTH: TRYING TO GRASP YOUTH CULTURAL LOGICS IN A SOUTHERN BRAZILIAN HIGH-SCHOOL

Ivan Paolo de Paris Fontanari[1]
Federal University of Fronteira Sul

Abstract

This paper addresses the methodological complexities emerging in the process of conducting a "collective ethnography" among high-school students by a research team constituted by a university professor of anthropology, a high-school teacher of Sociology and Philosophy, three undergraduate students and two high-school students of the institution ethnographically focused. Though the research project had as object the relatively autonomous means by which young people identified themselves with, the unconventional way to conduct ethnography in this project raised unpredictable methodological issues which quite often blurred the boundaries between "subjects" and "objects". It happened to the point of taking methodological issues as key-points to understand the research object itself and vice versa. The misunderstandings among the research team members, constituted by people with diverse epistemological grounding and in different stages of institutional education, proved to be quite helpful the reveal common issues in the everyday interactions between teachers and students, adults and youth and their corresponding worldviews and values. Thus, by addressing the ethical, communicational and epistemological issues involving the understanding of youth cultural practices, this paper intends to show to importance to experiment and adapt conventional research methods to the particularities of the sets intended to be ethnographically revealed.

Keywords: Collective ethnography, ethnography of youth, youth cultural logics, high-school

This communication aims to discuss the "methodological complexities" raised in doing a "collective ethnography" among young people attending a public high-school located in the city of Chapeco, west of Santa Catarina state, Brazil. I call it "collective ethnography" because it was fulfilled by a team of two high-school students: Paula and Carlos; three undergraduate students of Social Sciences Education: Eloise, Lais and Julio; a high-school teacher of Sociology and Philosophy: Joao (Paula and Carlos' teacher and supervisor in the project); and an university professor of Anthropology: Ivan.

[1] Professor of Anthropology at Federal University of Fronteira Sul (UFFS), Chapecó/SC/BR.

Three arguments will be sustained with ethnographical data along the communication. 1) The (seemingly) unconventional way of doing ethnography in this project raised unpredictable issues and methodological challenges, resulting in the blurring of the roles "ethnographer" and "collaborator"; 2) The methodological issues raised became relevant to understand the research object in itself– that is, the autonomous means of youth identification–as well as the research object of the original project has helped to illuminate sociocultural logics operation among the research team. The misunderstandings and general differences among the own ethnographic team members reveal themselves useful to deal with issues concerning everyday interactions between teachers/professors and students, adults and youth and their respective worldviews and ethics; 3) Many studies are done in similar conditions though the personal (sociocultural) relationships that are the "ethnographic material" for them are hardly recognized and discussed by researchers–at least in the same depth than the world of collaborators.

The above mentioned ethnographic team configuration lasted for the project first year. It is precisely on the professional relationships among this team and the team relationships with other members of the high-school community that I will focus on this communication. Besides its importance in itself to discuss the method to approach ethnographically young people in high-school age, the focus on the ethnographic team relationships–due to its generational diversity– raised some central issues pointed out in studies on youth and educational institutions. Some of these issues will be tackled along the paper.

Due to the sort of professional relationship set up among the four university members of the ethnographic team–which allowed everyone to contribute to build the paths and networks followed during fieldwork, thus given their personal contribution to the research outcomes–the team decided that the four members should be considered authors of the resulting works. As the project's autor and coordinator and the only university professor in the team, I have struggled to reduce the constitutive asymmetries between professor and students to a minimum in order to effectively stimulate everyone's individual contribution. The same kind of contribution and participation did not happened for the high-school team members due to the involvement each one developed with the research, as well as to the particular logics to the relationships between young people and adults that will be discussed next.

The rules of the 18th IUAES meeting as well as the team members' funding limitations, however, did not allowed to officially include other authors than the project coordinator. Thus I would like to register in the text body the names of Eloise Kist Hoss, Laís Griebeler Hendeges and Júlio Henrique Rosa de Moraes as the other authors of this paper. The "I" in the present text is multiple, not only because it included other "Is", but also because, as we assume, each one's "I" is not the same along time and even at the same

time. We are "others" in relation to ourselves due to our transformations as persons as we pass by rituals and experiences of status change, but also as we change from one social networking to another.[2]

INSTITUTIONAL AND ACADEMIC BACKGROUND

The data and experiences presented in this paper come from the fieldwork conducted as part of a two-year research project (August 2016 to July 2018) supported by FAPESC.[3] The project was entitled "Autonomous Means of Youth Identification in the West of Santa Catarina State: an anthropological and ethnographical approach". The present paper focuses on the first year of the project, along which there happened the participation of two high-school students supported by scientific initiaton fellowships made available by CNPq.[4] It concentrates on the methodological dimension of this project–which, by no means excludes its theoretical dimension. The approach on fieldwork aims to transcend modern dualisms, thus following the assumptions underpinning the research program to which it is bounded.[5] Other modern dualisms transcended along the project fieldwork fulfillment will be presented throughout the text.

The aim of the original project was to improve the training of Social Sciences Education students at UFFS, particularly for the three courses driven to their teaching internship in high-schools. The first course, which lasts one semester, aims the writing of a "diagnosis" of the institution where students will develop their teaching skills in the next two semesters. This diagnosis must consider school infra-structure, administration, pedagogics, social organization and how the neighborhood interacts with the school. It was assumed that ethnographic method and techniques could effectively improve the diagnosis students elaborate by creating a better involvement between student and school community, as well as to better prepare them for the next stages of their teaching internship, focused on pedagogical activities. They could as well contribute to the larger debate on generational differences between teachers and students, which is a central issue to address the limitations of the contemporary school in Latin America (Reguillo, 2012).

[2] Turner's The Ritual Process (2013) is an obvious reference on the topic. Mauss was a pioneer in discussing the phenomenon in "A category of human mind: the notion of person; the notion of self" (2003). Recent debates about the notion of person and identity, however, have assumed a different, either more foundational or ontological approach to the debate on identity, as Butler's (2017) performative approach to gender identities, which can easily be extended to identities in general. Another critical approach to identity as a fixed, essential quality is the "nomadology", which denounces the role of State in imposing fixing, permanent identities in face of always changing selves (e.g. Braidotti, 2011; Deleuze and Guatarri, 1987).

[3] Fundation for the Support of Research and Inovation in the State of Santa Catarina (BR).

[4] National Council for the Scientific and Technological Developtment (BR).

[5] The aforementioned project was developed by the Anthropology, Youth and Youthness Research Group set up at UFFS.

Drawing on Paul Willis (1991) pioneer ethnographic study on a british high-school, the original project intended to discuss the way Social Sciences Education students set up personal connections along their teaching internship from an anthropological perspective and through the means of ethnography. The project's object was what we have called "autonomous means of youth identification". That is, the practices concerning life styles, sociability, political participation, leisure and entertainment and so on, achieved by young people spontaneously and independently from family, religious, political and educational authorities of which they depend due to their legal and material conditions as youth. Youth can utilize resourcers, goods, tools and languages from these realms however aiming to build particular means of collective belonging for its practitioners.

For its potential to balance the youth agency in face of structural constrains set by the different kinds of authorities youth interact in their everyday lives, the project has drawn on the theory of practice in anthropology (eg. Sahlins 1981; Certeau 1994; Ortner 1994, 2004; Bourdieu 1990).

THE URBAN CONTEXT OF CHAPECO

Chapeco is a middle-size city whose population have experienced in a variety of domains the paradox of being traditional and modern-globalized at the same time. Located 550km west of the capital Florianópolis, it was settled in 1917 by descendents of italian, german and polish colonizers moving northwest from the state of Rio Grande do Sul, in the land of kaingang indigenous people. Chapeco developed economically along the 20th century thanks to family based agriculture and meat processing industry, though kept itself relatively isolated from the much larger, globally connected cities in the Brazilian coast and its cultural trends. Nowadays, with about 200 thousand inhabitants, it is the biggest city of the west of Santa Catarina.

Many features of its urban setting exemplifies the above metioned paradox. Chapeco has a domestic airport, which which helps to push regional business and serves mainly a portion of the local middle-classes and the elite of the whole west of Santa Catarina and the northwest of the state of Rio Grande do Sul. The local soccer team has achieved recent success by entering the first division of Brazilian soccer championship. The quickly growing local real state market is being fed by people moving in to work in all economic sectors, from education and leisure to primary industry. Due to the lack of local qualified workers, most of the jobs offered on a meritocratic basis are taken over by people graduated in Brazilian capitals' universities. The work demand of civil construction and meat production has also overcame local availability of workers.

Most of the older families in the region, as indigenous-portuguese, Italian, German and a smaller number of Polish, still live in the city often keeping three living generations in permanent contact, thus maintaining practices of older generations as church going, family-based business, family meetings, and a wide variety of parochial, patriarchal practices. On the other hand, the imposition of family traditions over the younger generations has motivated generational conflict, specially in a setting where "foreign" influence is rapidly increasing by the influx of young-adult couples and singles who are a great deal responsible for bearing night leisure market and artistic performances in a variety of venues.

A federal university was set up in Chapeco in 2010, which has also contributed to the migration of students, professors and staff from various Brazilian regions, thus affecting local economy, avaliability of professional oportunities and simbolic references. After the catastrophic earthquake in Haiti in 2010, Chapeco was amongst the cities of southern Brazil which received a large number of Haitians, who has contributed to the growing diversification of the population and the availability of cultural references for locals.

Gustavo Matte (2017), a local commentator, noticed that, due to its isolation from bigger cities in the coast, the young people in Chapeco came to know rock bands as Beatles and Nirvana at the same time in the 1990s, probably due to the popularization of internet. The youth in Chapeco, therefore, has not experienced the counter-cultural influence that caused deep changes in the worldviews and practices of many generations of western youth since the late 1960s.

In the last two decades, youth have been the part of population experiencing the paradox of a traditional-but-modern city in the most intense way. In their everyday life, youth have to balance contemporary globalized references and the conservative, patriarchal, traditional social structure which they are part of. Some of these features will be evident in the setting described the next.

FROM COLLABORATIVE ETHNOGRAPHY TO COLLECTIVE ETHNOGRAPHY

As Luke Lassiter points out in *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography* (2005), though the term "collaborative ethnography" and the debates on ethics and politics of ethnography are recent, the collaboration between ethnographers and "natives" is part of anthropology, at least, since Boas and Malinowski. As Lassiter notices, collaboration constitutes participant observation. If social actors whose practices we intend to know and understand do not collaborate, the whole idea of ethnography is lost–thus there will be no ethnography. Key-issues, however, are to recognize the collaborative dimension of ethnography, as much as the intensity, lenght and depth of collaboration. Lassiter

suggests that the whole project, from its original ideas to the sharing of its outcomes be in strict collaboration among researcher and actors involved.

Without the influence of Lassiter we hardly would have thought about to include high-school students in the ethnographic team and would have no idea about how to do it. Although it is easy to recognize Lassiter's influence in the way we did the fieldwork–particularly in its ethical and practical dimensions–it does not seem reasonable to name it "collaborative ethnography" in Lassiter's terms. Many of its key-features were not present in our fieldwork–among them the time available for all the members to dedicate themselves to the project, a time strongly limited by institutional demands.

For the above reason I called the kind of ethnography done in this project "collective ethnography", thus by one hand considerably reducing the intention of effective collaboration in ethnography, but by the other creating a diacritical sign to differentiate and debate the common-sense notion of "ethnography". By doing that I point out to the need to anthropologically discuss fieldwork with the same intensity and depth with which we discuss our research objects–particularly when we find out that our research team shares the same cultural issues with the ethnographic setting we aim to investigate. That seems a mandatory demand to practice an anthropology minimally symmetrical.

I suggest to seriouly debate the process of production of ethnographic knowledge taking account of the complexities inherent to the achievement of any fieldwork. These complexities are not smaller than the ones found in any other setting "objetively" studied. The "collective" production of ethnographic information has been part of the history of anthropology. See, for example, the British expedition to the Torres Strait (1898) and the French expedition Dakar-Djibuti (1931-33), and even field trips made, suposedly, by "individual ethnographers"–almost invariably accompanied by their wives and even children.[6]

For many decades, much of the ethnographic fieldwork of professional anthropologists in Brazil has been done by undergraduate and graduate students through the means of fellowships. The participation of these "supporting actors" is crucial to obtain ethnographic information, to identify logics and to develop interpretation–depending on how research coordinators set the limits for their participation. The participation and even the authorship these other actors have in the research outcomes, however, is rarely recognized. What Lassiter (2005) noticed about the "collaborative ethnography"–that it has been always present in modern anthropology though only recently recognized–also applies to the "collective ethnography". Ethnography as a collective achievement is part

[6] Mariza Corrêa (2003) tackles the role of the wives of many anthropologists whose work pioneered Brazilian anthropology: Donald Pierson, Charles Wagley, David Maybury-Lewis, Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão, Charles Watson.

of the history, and even pre-history of anthropology. The sole individual as author of an ethnography is another illusion fed by modern, bourgeois, individualistic ideology.

THE ETHNOGRAPHERS OF HIGH-SCHOOL

Undergraduate ethnographers. The roles fulfilled by ethnographic team members corresponded strictly, either to the hierarchical positions in the institutions they were part of or to the hierarchy of academic titles and experience in the field of education as a whole. As project coordinator, I restricted myself to occasional visits to the school, such as to a presentation talk with the school director to obtain authorization for the project; a presentation and discussion of the project to/with the school teachers; participant observation in teacher John's classes–when I was usually requested to debate issues with students (thus assuming willy-nilly the position of academic authority); short talks with teacher John about the logistical issues of the fieldwork (almost always in the teacher's room); to attend professional and cultural events aimed for the students to showcase their off-school professional and artistic skills. Considering my conditon as professor of a federal university in this mid-size city, it would be virtually impossible to refrain from a position of academic authority.

The way I was framed and had build personal connections at this place limited my access almost exclusively to the school authorities. By being an amateur musician I could expect to get closer to student musicians, though I could only set up friendship with the future school director, a maths teacher who was also a drummer–with whom I happened to perform in a music session at the UFFS campus in the same year. Not only for institutional position, but also for issues of age, language and character composition, I would hardly be able to set any connection with school students–who tended to keep a significant distance from the people with whom I had a better personal identification in the institution.

The undergraduate students were responsible for the most regular participant observation and to conduct interviews with high-school students. However, the limitations to connect with school students were no way overcome. The undergrads were about twenty-two to twenty-four years old, therefore perceived by high-school students as much older than them. Besides it, they were college students and two of them were doing their teaching internships at that school, what puts them–from high-school students' perspective–much closer to high-school authorities them to themselves.

During an observation inside the classroom of a geography teacher, Julio–who participated in the Program for Teaching Initiation (PIBID) in that very same school–had to explain he was not there to help with the class, but only to observe the class for a

research project he was participating. A similar misunderstanding happened when Julio tried to join a group of high-school students who used to play volleyball on saturday afternoons. While Julio saw himself with a potential for straight identification with the students, they saw him as a "teacher"–thus someone away from them–and felt surprised when we showed his intention the play with them.

During fieldwork there were many occasions when high-school students showed some kind of deference and distance towards ethnographers. When a school student passed by me and Lais in a school hallway, without noticing our presence she used a dirty word in a conversation with another student. She suddenly noticed Lais heard that and immediately excused herself.

In another situation, a reaction students from a variety of classes and grades showed about a teacher of chemistry was quite revealing of the way the first ones perceived the hierarchy between students and teachers. This teacher used to go parting in a nightclub called Showpanas, attended by low-income workers where it was performed low rated mass industry music. Some students eventually met him there and told other students. What seems revealing is the student's interest for a teacher's trivial practice which, however, subvert the dominant image they have about a school teacher's routine. Such a practice was noteworthy precisely because they did not expect that from a high-school teacher.

In another episode, which took place during one of the students artistic showcases at school, the school director got up the stage to perform drums for only a few bars. Even though he was quite rusty on the instrument, the audience composed almost exclusively by students reacted enthusiastically. A little later, during the same showcase, as another event, some students set down next to me in the school main hall kept making physical violent jokes among themselves and with other students around without caring either about my presence and the main attractions. As they did not know me, the informal clothes I was using would not indicate I could be a "teacher" or some kind of authority.

These trivial reactions are enough to indicate the existance of a symbolic barrier between "their" world, the youth's, and the "others'" world, the adults'. This barrier is almost always showed through the means of silence before "authorities".[7] These examples reveal the importance of hierarchy to set up neat divisions between students and teachers as well as how its subversion is applauded by students–as in the director's drum performance–though it is not always welcome–as in the case of the teacher students met on the nightclub.

[7] This idea resembles James Scott's (1990) notion of "hidden transcripts", as some kind of disagreement the "weak" never show in front of authorities.

The undergraduate ethnographers ended by fulfilling the role of mediators between the project coordinaton and high-school students, though they were members neither of the former nor of the last group.

High-school ethnographers. Since the first research team meetings we discussed about how to better integrate the high-school fellows in the production of ethnography. We decided to teach them ethnographic research techniques in order to intrumentalize them to obtain information among their colleagues. We assumed they could do that in a depth no other team member could, due to the logics of identification operating among research investigators and collaborators. Thus we requested that they write field diaries about their everyday experience at school. For that, we read and discussed with them parts of classic ethnographies as *Argonauts of Western Pacific*, *Sex and Temperament*, and *The Crysanthemum and the Sword*, which could work both as a "model" and as a way for them to strange their school everyday life. We additionally read and discussed Willis' *Leaning to Labor* and Becker's *Outsiders*.

The full team meetings took place at the UFFS campus, which aimed to familiarize the high-school fellows with university environment, as well as to make a more effective exchange between all research team members. However, in the project's first month Carlos sent us a messagem through whatsapp saing he could not participate in nighttime activities because his mothers did not allowed him to. We discussed the sociocultural meaning of Carlos' message with teacher John, who added that it was usual that parents worried about their children get involved with "negative stuff", as alcohol and other drugs as well as with illegal activities. The potential to suffer any kind of urban violence was seen as higher at night. Thus, not to stay home at nighttime was seen by Carlos' mother as dangerous.

Paula borned, raised and always lived in Chapeco. Her parents' house was even at a walking distance from school. She took a public bus alone for the first time when coming to a project team meeting at university campus. She used to participate in a dance crew affiliated to the municipal arts school. Her father worked in a car body repair shop and was also a Social Sciences Education student at UFFS. In august 2016, there happened an episode quite emblematic for the understanding of the way parents and their high-school children set relationships with each other, as I reported it.

> Paula's father went to my office at UFFS campus requesting she were authorized to leave our next research team meeting at 5PM. He argued she was ashamed to ask, so he was doing that in her behalf. A key-fact is that her father did not know me in person until then. He neatly wanted to know me and tell me positive things about his daughter. He said Paula was dedicated and competitive in school; she did not admit to know less than the others; she had already

> decided to follow in the Human Sciences field, particularly Education. I was clear to me, however, the high level of control he exerted upon her, in a quite anxious way, even though he also motivated her in her choices. Along the year we worked with Paula, we could contrast, by on hand, the representation his father delivered about her and, by the other, her actual involvement with the research team activities. Though she showed herself to be quite intelligent and responsible, her involvement was bellow the expected, particularly concerning Paula's proactiveness. (Ivan's field diary, 2016).

The same happened to Carlos. Their involvement with the project along the second semester was the minimum enough not to be replaced. Many parallel factors could explain the weakening of their involvement in the project. The low financial reward offered by Brazilian National Council for the Scientific and Technological Development (CNPq) for high-school scientific initiaton–100 Brazilian reais, about 30USD per month–could not compete with the salary Paula and Carlos' colleagues made in the job market. Most students of public high-schools in Chapecó, no mather the day time they attended school, had some kind of paid job, wether in industry, commerce and a variety of low-skilled activities, or in unlegal drug market. The selection of candidates for the project we conducted on Paula and Carlos' school was quite difficult, not to choose among candidates, but to find students not working at that time and interested in issues not related to a pragmatical and immediate outcome. The fact that Paula's father was a Social Sciences Education student was probably a decisive fact to support Paula's participation in the project.

However–and that is part of our research object–the money issue is absolutely not enough to explain Paula and Carlos' weakening interest to take part in our project; and by saying that we show our commitment to the anti-materialist tradition of thought in anthropology. As we assume in this communication, the difficulty to get them more intimately involved in the project is also an issue of understanding anthropologically the relatively autonomous means of young people identification and its corresponding practices.

Carlos selfdefined himself as "gamer" and wrote to have "half-nerd" friends, which somehow defines himself too. At the age of fifteen, he was not allowed to leave home alone except to go to school. He spent most of his time playing videogame on his computer connected to the internet and studying. While in the first grade of a state, regular, public, high-school, he applied to and went through the selection to enter a federal, professional, fulltime high-school located about 100km away from Chapeco, where he would move in alone to study, work and live in school. The most dedicate studants attending regular public high-schools in Chapeco used to apply for that and other federal high-school in the region in order to get a better schooling and a chance to get a better future job. Teacher John stimulated students to do that and also helped to prepear them for the exams. The experience of moving from one school to another was remarked by Carlos himself while

talking about his past school experince. As his parents worked as salespersons in car stores and moved in and out many times within the west of the state of Santa Catarina to get better jobs, he had to go with them. Thus, when we asked him to tell us about how he perceived the way students organized themselves in identitary groups in classroom along his school experience, he declared to be quite hard to answer due to the number of schools he had passed through. Carlos was switching school again, though this time he was moving alone, what seemed a move towards his personal independence and freedom. He said he was quite happy and excited about it though he dodged from giving us more details to allows us a more deeply understanding of the meanings of his choice.

At the beginning of the project, Carlos' mother showed herself interested in talking to me about the project to better understand what we aimed at. However, after a short introductory meeting at a professional fair at school, she seemed to have lost her motivation. As to Paula's father, the simple visual recognition of the people their children were working with was enough to make them feel more confident. That kind of "checking" seemed usual at that school, where a significant number of parents used to attend school meetings to participate in some school decisions. Though they knew too little about their childen's teachers' personal lives, they knew them personally and had short talks with them.

THE ENIGMATIC SILENCE OF YOUTH – ADULTOCENTRIC PERCEPTIONS

Since the first research team meetings we noticed that the two high-school fellows used to make only few and short interventions; what somehow desapointed us since we were extremely curious to listent to them. They used to demonstrate themselves interested on the topics discussed though seemed not to have–yet–the discoursive-reflexive competence we expected them to develop more deeply on topics as classroom and school group divisions, sociocultural differences among students, reasons for conflicts and violence at school. The major interest of the university research members, however, was on "tabu" issues in the school, topics about which Paula and Carlos perhaps either had never thought about or did not have access to, or even that may have embarassed them. We wanted to know what they thought about, what they used to do and what they used to witness other people doing at school concerning LGBT practices, drug use, criminality, disability, students group segregation among in classroom, daytime and nighttime students leisure practices. They seemed even more embarassed when we approached these topics in the presence of teacher John. That became quite evident when teacher John was not present.

Quite often the university team members discussed about the control teacher John exerted upon the two high-school fellows. We also obtained reports that John was quite

controlling with the Social Sciences undergraduate students he also supervised on the program of teaching initiation. Instead of puting himself in a reflexive position to enjoy the heuristic potential of our meetings to understand his school sociocultural logics, John kept being the fellows' teacher, sometimes even behaving like a pseudo-father. He performed both authoritative roles in the worst sense: by not allowing the fellows to speak, by speaking too much, by speaking in their name, by worring excessively about their dislocation to UFFS campus, by being an intermediary between me, Carlos, Paulo and their parents. Carlos and Paula often expressed their preference for autonomous choices. They enjoyed to take public bus alone to attend the meetings. They talked much more when John was not present. John, however, was unflexible before the different nuances studants' interactions acquired in and out school territory where he was an authority. He seemed to always be in a classroom before his students, though he never refrained from making jokes along talks–thus creating a relaxing simulacrum while reaffirming his authority: what gives him the right to make jokes and to control interactions also through an indirect and funny way.

In the following day after our first meeting with Carlos and Paula without teacher John, we talked about how they felt much more relaxed to talk with us, though we still felt not to have much intimacy with them to talk more freely and though we believed it would not be possible to get beyond some point through the subjective and objective barriers of generation, class, gender, ethnicity, place of living and the institutional and legal constrains that–paradoxically–allowed us to be together, talking in a room in the laboratory of Social Sciences in a univesity campus.

We noticed that Paula and Carlos were quite inteligent, they mastered standard portuguese– which is not the norm for the people in the west of Santa Catarina–and had reading as habit. Carlos also had a great competency in English reading, which is rare even for UFFS undergraduate students in general. For one of our meetings, he read Benedicts's *The Crysanthemum and the Sword* in English version. We also noticed that the control teacher John exerted upon them was analogous both to the one he exerted upon other students and to the one other authorities exerted upon Paula and Carlos. Whether at school or among family, there is virtually always somebody who speaks in their behalf and "knows" what they have to do–supposedly much better than them. We found that condition as a recurring trait in the life of the young people we had some contact with along the fieldwork of this project–even for the ones who reached the legal independence. Paula and Carlos were not individuals totally idiossincratic in the settings they circulate through. Though having full conditions to make choices and perform activities autonomously, in most of the places they spend their time there is somebody emboding the role of authority, whether by remembering them what they can and should

do, how they should do it, or by watching them in order to make sure they are acting according to the expactations of the authorities in power. At that point in their lives, Paula and Carlos were still under a strict family control, which included the access to money, to material resources, to their affective relationships as well as acted as "scientific" and moral authority in the management of their everyday lives.

As the weeks passed, we gradually came to notice the generational symbolic barriers that separated us, not only the university research team members from the high-school fellow members, but within the own university research team. There were a generational gap of more than ten years between the project coordinator and the other members, as well as neat differences based on gender, ethnicity and place of living. That was being the coordinator first fieldwork experience among high-school students after about twenty yaers away from sharing the life experiences of young people, when he himself was "one on them". Our different levels of adultocentrism became gradually clear to us. Most of the time we expected the high-school fellows to react according the criteria we were used to apply to undergrad students, who, by themselves, demostrate a quite wide variety of academic performances.

In our university team meetings, by trying to understand our limitations to interact and understand Carlos, Paula and their classmates' practices we often recalled other moments in our lives–when each one of us was "other" and was in the beginning of high-school at the age of fifteen. We could recall many passages of our lives though it was impossible to imagine ourselves in the same situation as Paula and Carlos. None of us was still neither in a situation of dependency similar to that of the high-school fellows–there including the idiosincrasies of personal trajectories transversed by issues of ethnicity, generation, gender, class, place and region of residence which made our particular trajectories even more specific–nor we were still the same in relation to what we were twenty or ten years ago.[8]

Taking account of all dimensions of difference mentioned above, it seems reasonable that Paula and Carlos felt embarassed among older, more experienced, people who mastered authoritative sociocultural discourse and were bounded to an institution neatly noticed as more powerful than local public schools as well as a kind of continuation to it. The contact both with undergrad students and with that part of the town was novel for them, since they were in process of unveiling the city where they live in independently from their parents. However, can we really understand it that way, since they neither verbalized it nor left any sign in their fielddiaries except their silence? Isn't it an outcome of our adultocentrism?

[8] Herein I move beyond the notions of "biographical illusion" (Bourdieu, 2005) and Lahire's (1998, 2002) worry about the constitutive diversity of individuals towards the transformations of persons' identities and epistemologies along their lives.

It is not sure that a future talk with Paula and Carlos when they get a few years older and could see themselves at some distance–as "other selves"–will help us to amplify their past silence to help us to listen to the sounds our "adult ears" couldn't. They probably will get adultocentric too, though in relation to themselves. The perceptions of personal relationships as grounded in institutional, scientific and moral hierarchy seemed to be a significant obstacle to a closer mutual understanding not only among the research team members, but also for the whole reseach team and high-school students in general. As mentioned above, the reseach team experienced internaly the same theoretical-methodological issues involving any kind of socicultural approach to young people's practices.

ON THE LIMITATIONS IN THE UNDERSTANDING OF HIGH-SCHOOL YOUTH'S CULTURAL PRACTICES

More than to understand the other's world–an aim that assumes a relationship between subject and object–the ethnography described in this communication ended–as much as possible–by constituting itself a collective entrepreneurship that do not "represents" the other, but brakes the traditional barrier between "I" and "other" by including the other among the research team who work in building records of the contact between the parts involved. As we could notice, in fact, there was absolutely no elimation of hierarchical and horizontal differences; political economy of difference was just rearranged and thus showed up within the research team itself, though in a more grained fashion.

Although there was a striking difference between the subdivisions within the research team I have called "high-school" and "university" due to each subdivision institutional affiliation, there was also a remarkle internal difference within each group. Considering Marshall Sahlins (1990, p. 190-3) ideas on the colapsing of modern dualisms: past and present, stability and change, event and structure, materialism and idealism, theory and practice, history and structure, individual and collective, real and ideological, meaning and reference, it is clear that the agents of "knowledge" (the ethnographers) in this project are as implied in the issues they intend to investigate as the people who are supposed to collaborate to the study as regular social actors.

Back to the ethical and practical issues posed by Lassiter in the beginning, the difference in the relationship between researchers and collaborators is evident when we compare the *comprehensive paradigm* and the *pratice paradigm*. The former allows us to analyze the categories of mutual understanding of the parties involved and to pay attention to the transformations of this understanding according to the contingencies

set by the progress of the fieldwork. Among the categories to be pragmatically re-evaluated along the personal interactions that constitute fieldwork are "subject" and "object" of knowledge. Therefore, meanwhile the *comprehensive paradigm* is a straight heir from colonialist anthropology, drawing on a fixed hierarchy between the agent of interpretation and the object interpreted, the second assumes the active participation of the researcher in a setting inhabited by people with particular knowledge: both interested in the interaction which constitutes the ethnographical encounter and on the material and symbolic outcomes that may come out of it. In this case, the ontological difference between investigators and collaborators bears much more on their particular aims and perspectives than on any definite, absolute or essential institutional affiliation.

LAST COMMENTS

The fulfillment of a collective ethnography by actors with diverse institutional rooting, age, sex, gender, ethnicity, class and regional experiences in no way simplifies or turns easier the access to young people's worldviews and practices. As it was intended to show, this challenge raised within the own research team thus somehow reflecting asymetries of power which seem to partially define the relationships between people in different stages of life trajectory. However, the composition of a multi-age research team to investigate the world of high-school, youth, students, allowed a unique perspective–unfeasible through other means.

As a way of conclusion, I would like to come back to an anthropology keystone–the debate on alterity–to take advantage of the aforementioned fieldwork experiences by exploding them semantically in order to point out that the instances presented require us to take the notion of alterity in a more complex way. In doing that, I suggest that the other is not just either a hometown fellow or a neighbor–as urban anthropologists have assumed–, but is "among us" and even "within" us. The multidimensional presence of alterity at school seems enough to recognize the importance of anthropology in the training of Social Sciences Education students not only to teach young people at schools but also for an anthropological, critical, reflection on the way teacher and students build their relationships in the teaching-learning process as a whole. Be that in all stages of institutional education, from elementary school to graduate school. Besides, anthropology still has an important role in school teaching for the spreading of its general principles–by the way so necessary as alternative to neoliberal hegemony in global, modern societies.

REFERENCES

BOURDIEU, Pierre. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

_____. A ilusão biográfica. In: FIGUEIREDO, Janaína e FERREIRA, Marieta. *Usos e abusos da história oral*. São Paulo: Editora UFGV, 2008, pp. 183-191.

BRAIDOTTI, Rosi. *Nomadic subjects*: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory. New York: Columbia University Press, 2011.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

DELEUZE, Gilles, GUATARRI, Félix. *A Thousand Plateaus*: capitalism and schizophrenia. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CORREA, Mariza. *Antropólogas e antropologia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

LAHIRE, Bernard. *O homen plural*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *A cultura dos indivíduos*. Porto Alegre: Artmed, 1998.

LASSITER, Luke. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

MATTE, Gustavo. *Menos tropical e mais tropicalista*: subtropicalista. São Paulo: Editora Kazuá, 2017.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de eu. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, pp. 367-397.

ORTNER, Sherry. Theory in anthropology since the sixties. In: DIRKS, Nicholas, ELEY, Geoff, ORTNER, Sherry (orgs.). *Culture/Power/History*: a reader in contemporary social theory. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 372-411.

REGUILLO, Rosana. *Culturas juveniles*: formas políticas del desencanto. Buenos Aires: Sigloveintuno Editores, 2012.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SCOTT, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance*: Hidden Transcripts. New Haven and London: Yale University Press.

TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 2013.

WILLIS, Paul. *Aprendendo a ser trabalhador*: escola, resistência e reprodução social. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 197. Words in the Indigenous Worlds

PALAVRAS (EM) CANTO: FORMA E INTENÇÕES DE USO DA PALAVRA KAIOWÁ E GUARANI NO RAP DOS BRÔ MC´S

Jacqueline Candido Guilherme
Doutoranda em Antropologia Social
Universidade Federal de Santa Catarina

Abstract

"The experiences of life are experiences of the word" (CHAMORRO, 2008, p. 56). Among the Kaiowá and Ñandéva the valorization of the word through orality and songs is a theme well known in the anthropological literature. Furthermore, researchers suggest that the word is a vital principium, which generates and keeps life. I will take that as a starting point to my reflection about some songs by the Guarani Kaiowá rap group Brô Mc's. I will take into account also our conversations about the process of musical composition, which among other things were about the way they elaborate their rhymes and choose the words to be used in their rhymes. These conversations were also about the meanings words in general have to them and about their intentions with them. I will try to demonstrate that the artistic production of the Brô Mc's is far away from configurating a process of acculturation – in the sense of loss –, instead, it points to modes of actualization of forms of the use of words the Guarani Kaiowá take as traditional through their meanings and agencies. In this manner, the words are always implicated in a direct relationship with the body of those who execute them and from who they are listened from. In addition to that, through the sung word of the Guarani Kaiowá's rap, these artists have ampliated their nets of articulation with the surrounding society, within a search for dialogue about their demands concerning the adversities they face in their everyday lives.

Keywords: Guarani Kaiowá; indigenous rap; sung-word; Brô Mc's

As experiências da vida são experiências de palavra" (CHAMORRO, 2008, p.56). Entre os Kaiowá e Ñandéva a valorização da palavra, oralidade, cantos é tema bastante conhecido na literatura antropológica. Dentre outras coisas pesquisadores apontam para a palavra como princípio vital, geradora e mantenedora da vida.

O grupo de rap indígena Brô Mc´s é composto por duas duplas de irmãos Kaiowá Guarani que residem na Reserva Indígena de Dourados, no estado do Mato Grosso do Sul. São eles: Bruno Veron e Clemerson Batista e Kelvin Peixoto e Charlie Peixoto. Formam o grupo a *backing* vocal Daniela Muniz e o DJ e produtor do grupo Higor Lobo. Esses dois últimos não são indígenas. O grupo de rap Brô Mc´s existe desde 2009, quando neste

mesmo ano gravaram um cd demo, mas os processos de escuta do rap bem como suas primeiras composições reportam a tempos anteriores, desde 2007.

Os Kaiowá e Ñandéva que vivem no Mato Grosso do Sul são povos falantes do Guarani. Apesar de partilhar a língua – embora com variantes- com outros falantes do guarani como os Mbya, Guarayo, Ava-Chiringuano, Izoceño e Tapieté, há, todavia, aspectos históricos e culturais que singularizam as sociocosmologias Kaiowá e Ñandéva. Sobre estes últimos, e, em particular os que aqui me reporto, vivem na Reserva Indígena de Dourados (RID) que por sua vez, em 2011 de acordo com os dados da FUNAI[1] possuía cerca de 14.000 mil indígenas, dentre eles das etnias Guarani/Ñandéva, Kaiowá e Terena, em um espaço de apenas 3.600 Hectares. Brand (2001), Chamorro & Pereira Marques (2015) escreveram sobre os processos de confinamento desses indígenas em MS conduzido pelo projeto expansionista agropastoril. Dentre outras coisas, os autores apontam para como os processos de aldeamentos levado a cabo pela SPI (Serviço de Proteção ao Índio) desde os anos de 1917 a 1980 causaram e ainda causam profundos impactos nas formas de vida Kaiowá e Guarani na região. É primordialmente sobre esses impactos nas formas de vida Kaiowá e Guarani que os Brô Mc's abordam enquanto temática em suas canções de rap.

Em minha dissertação de mestrado defendida no ano de 2017 pela UFSC abordei dentre outras coisas o fazer musical dos Brô Mc´s. Entendo o fazer musical como processos de escuta, elaboração, execução e recepção que implica às obras artísticas. Sobre o processo de escuta da música de rap os jovens mc's disseram-me ter seus primeiros acessos através de um programa de rádio local chamado "*Ritmos da batida*" de Naldo Rocha. Ao escutar canções de grupos como Racionais Mc's, Inquérito, Facção Central e Sabotage (para ficar apenas com esses) os rapazes refletiam sobre os temas que eram versados nessas canções, temas como violência, preconceito, uso de substâncias ilícitas, mortes de jovens nas periferias e outros mais. Noto que alguns desses temas também estão presentes em gêneros como o sertanejo universitário, por exemplo, o uso de bebidas alcóolicas. Mas, a explicação que me deram foi que enquanto o sertanejo universitário, na visão dos mc's, encoraja a "má" conduta, o rap por sua vez, trabalha tais temas desencorajando tais condutas errôneas. E foi refletindo sobre as semelhanças e diferenças desses fatos cantados no rap, que os integrantes do Brô Mc's enxergavam existir também em suas 'comunidades' situações similares com as cantadas por esses rappers nacionais. Ademais, tem sido dessa forma até os dias de hoje que esses artistas indígenas produzem suas canções de rap.

Contudo, não é apenas com referências ao gênero da música popular rap que os mc's indígenas compõem suas canções. No período do campo de pesquisa pude notar

[1] Ver em: <http://www.funai.gov.br>.

que o que eles mais trabalham em suas composições são as rimas, as formas das palavras cantadas. Isto é claro, sempre tendo em mente a métrica do 4/4 do rap (quatro batidas que estruturam e atravessam os versos) ao escrever suas rimas. As bases musicais das canções por sua vez cabem ao produtor e Dj Higor Lobo produzi-las e executá-las. Nesta composição das bases musicais os Mc's indígenas participam do processo dando sugestões de temas, ou mesmo de samples a serem feitos.

No que tange ao processo de elaboração das rimas, os Mc's indígenas compunham seus versos nas línguas do português e guarani, como podemos apreciar no cd gravado em 2009. Com o passar do tempo suas novas composições foram elaboradas somente em guarani. A respeito desta mudança há diversos motivos, diz tanto à competência dos mc's indígenas ao executar o gênero do rap (que ao elabora a rima em guarani suas habilidades eram maiores no que diz respeito à permanência na métrica 4/4) como também, as suas intenções, o que implica cantar em sua própria língua, afirmando seu pertencimento enquanto Kaiowá/Guarani e diferenciando seu rap dos demais.

Entendo que a escolha de cantar em guarani e não em outra língua, revela um cuidado e uma intenção com a forma artística enquanto elemento político de suas composições, para além do conteúdo e significado das letras. O rap dos Brô Mc's nos sugere um caminho para se pensar a arte como uma maneira de se fazer política. Bruno Veron disse-me uma vez que ao cantar em guarani possibilita com que as gerações mais novas possam aprender a sua língua através da escuta de suas canções, já que hoje em dia muitas crianças em sua aldeia crescem sem falar o guarani. Segundo ele, isso inspiraria nas crianças a confiança e o orgulho de ser Kaiowá/Guarani ao ver quão "longe os Brô Mc's chegaram por cantar em sua língua". Nota-se aqui a ênfase em aprender a língua guarani por meio da palavra cantada. Nota-se também o efeito pedagógico dessa escolha formal, um dos propósitos políticos que imbui suas obras artísticas. Devo dizer que, não só as crianças que aprenderão a língua guarani por meio do canto. No processo de composição do rap na língua guarani, Bruno disse-me que quando quer dizer algo e não sabe bem qual palavra em guarani usar, ele recorre aos seus pais que o auxilia na empreitada. Dessa maneira, o processo de compor canções de rap por parte dos Brô Mc's também é via de acesso para seus próprios aprendizados de palavras em guarani, que para além de ampliar seus repertórios de rimas ampliam seus conhecimentos acerca das estórias de seu povo, já que as palavras também portam estórias.

Quando o cd Brô Mc's foi lançado algumas lideranças indígenas desaprovaram suas canções dizendo que elas influenciariam negativamente as pessoas da aldeia. Clemerson teve a iniciativa de chamar uma reunião e apresentar o cd para as lideranças e xamãs. Estes por sua vez acolheram o propósito do jovem Mc com a condição de que eles não utilizassem as rezas Guarani e Kaiowá em suas músicas. Sobre esta restrição Bruno

explicou que as palavras cantadas relativas ao *Ñembo'e* –Rezas- só podem ser executadas pelos especialistas Xamãs, pois estes possuem corpos preparados para proferir tais palavras. *Ñembo'e* de acordo com Graciela Chamorro (2013) além de ter sua tradução como "reza", significa também algo como *'proferir palavras'*, *'ensinar palavras'*, *'tornar-se palavra'*. Existe uma variedade de *Ñembo'e*. De acordo com Bruno os cantos de reza não podem ser descolados das cerimônias onde são entoados. Isto porque, a partir das sequências dessas palavras cantadas é que se produzem as 'curas' dos corpos, interromper essas sequências pode ser nocivo às pessoas que não possuem corpos preparados para recebê-las. Como sinaliza Deise Lucy Montardo (2009) é a partir dos cantos rezas que os xamãs estabelecem diálogos com os Deuses e por meio deste diálogo tornam os corpos que escutam tais palavras cantadas ternos, leves, saudáveis e consequentemente belos.

Por conta de tais restrições, os integrantes do Brô Mc's disseram poder fazer uso de versos provindos do gênero *Guahu, Kothyhu/ Guaxiré*. Estas palavras cantadas por sua vez remetem aos gêneros musicais de festas passíveis de execução e escuta de todos, inclusive não indígenas. O gênero musical Guarani Kaiowá utilizado pelos Brô Mc´s tem sido o *Guaxiré,* também compreendido como Kothyhu segundo Montardo (2009) e que dentre outras coisas, como sinaliza Chamorro (2013) seus versos remetem aos momentos festivos, versam sobre namoro e temas como flores e animais.

Bruno me dizia constantemente que ele não quer que a pessoa apenas escute suas canções e pronto, passou, ele intenciona, sobretudo, que suas canções "faça a pessoa arrepiar da cabeça aos pés. Que a música fique na pessoa". Se o gênero musical do Ñembo'e não deve ser utilizado em suas composições pelos motivos que comentei até aqui. Por outro lado as intenções com suas canções se aproximam com os efeitos das palavras cantadas pelos xamãs, que executam o Ñembo'e. Cantar em guarani sugere uma escolha que torna as palavras dos Brô Mc´s próximas as dos Xamãs, no que diz respeito a sua forma (e não no seu significado ou conteúdo) e no que elas fazem, na sua performatividade. Ensinar palavras para os Brô Mc´s é fazer política através de uma pedagogia. Suas músicas podem servir como um meio para as crianças aprenderem palavras. Esta intenção se aproxima ao que se refere à ñembo'e: "Ensinar palavras" como apresentado na tradução de Chamorro. De qualquer maneira, o que os Brô Mc's buscam com seus cantos, dentre outras coisas, está à operacionalização do poder da palavra que produz agencia nos corpos, tornando-os felizes e motivados para a "boa conduta".

De acordo com Chamorro os cantos e danças foram e são as armas com as quais os Kaiowá e Guarani tem enfrentado e resistido desde os tempos históricos, sob o impacto da colônia, o agenciamento genocida de seus colonizadores. Para a autora "a música vocal acompanha uma teoria da palavra entre os povos falantes do Guarani" (CHAMORRO, P.56). A palavra enquanto princípio vital dá forma aos humanos, ao passo que as pessoas

aprendem e proferem palavras, seus corpos se erguem, isto é o que para eles os diferenciam de outros seres não humanos. Ainda sugere a autora que as pessoas que sabem e proferem belas palavras são diferenciadas das demais. Não é por acaso que tanto Clemerson como os demais integrantes do Brô Mc's tem um cuidado central em suas canções com a escolha das palavras para comporem suas rimas.

O rap dos Brô Mc's, longe de se configurar como aculturação -no sentido de perda- tem mobilizado entre junções de gêneros musicais, escolhas de temas e intenções, formas Guarani Kaiowá de se resistir às intempéries da vida. Sobretudo, é por meio da operacionalização do poder da palavra cantada, na atualização desta por meio do rap que os Brô Mc´s encontraram maneiras de continuar a ser Guarani Kaiowá nos dias de hoje.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRAND, A. J. . Os Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul e o processo de confinamento - a entrada de nossos contrários. In: PÚBLIC, Comissão Pró- índio/SP, Ministério. (Org.). Conflitos de Direitos sobre as Terras Guarani Kaiowá no Estado de Mato Grosso do Sul. 1ed.São Paulo: Palas Athena, SP, 2001, v. , p. 93-131.

CHAMORRO, Graciela. . TERRA MADURA, YVYARAGUYJE: Fundamento da Palavra Guarani. 1. ed. Dourados: Editora da Ufgd, 2008. v. 1. 367p .

CHAMORRO, Graciela. ; PEREIRA, L. M. . Missões Pentecostais na Reserva Indígena de Dourados ? RID: origens, expansão e sentidos da conversão. In: CHAMORRO, G.; COMBÈS, I.. (Org.). Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: História, Cultura e Transformações Sociais. 1ed.Dourados: UFGD, 2015, v. 1, p. 631-654.

CHAMORRO, Graciela. . A arte da palavra cantada na etnia kaiowa.. Bulletin - Société Suisse des Américanistes , v. 73, p. 43-60, 2013.

MONTARDO, D. L. O. . Através do Mbaraka: Música, dança e xamanismo guarani. 1. ed. São Paulo: Edusp, 2009. v. 1. 304p .

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 054. Contributions of the category of intersectionality and Queer of Color Critic for Anthropology

MR. MÚSCULO CONTRA A SIMETRIA DE GÊNERO: COMO A PUBLICIDADE PODE REFORÇAR A CONSTRUÇÃO DA DESIGUALDADE

Jadna Rodrigues
Mestranda em Ciências Sociais do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGCS/UFRRJ)

Resumo

O trabalho aborda a influência androcêntrica da publicidade brasileira a partir da análise do filme publicitário do produto de limpeza Mr. Músculo. O objetivo geral é mostrar por meio deste anúncio como a publicidade pode reforçar uma assimetria na relação de gênero, apesar de as mulheres já ocuparem hoje, no Brasil, 44% dos postos de emprego formal; de representarem 57,1% do total de estudantes no ensino superior e de 37,3% delas serem responsáveis pelo sustento da família. O objetivo específico é analisar como a mulher brasileira está sendo representada na mídia para descobrir se ela está sendo apresentada como um indivíduo (que possui poder de decisão, poder de compra, que é respeitado como tal) ou por meio de estereótipos que minimizam seu papel na sociedade contemporânea. Procura-se, a partir da análise, realizar uma investigação sinalizando os padrões da divisão sexual do trabalho, o casamento como um contrato de submissão consentido e a imprensa feminina como um instrumento de reforço à submissão.

Keywords: gênero; publicidade; representação; mídia

INTRODUÇÃO

A revista Meio & Mensagem – um dos veículos de maior prestígio no setor publicitário no Brasil – apresentou em janeiro de 2016 uma pesquisa realizada entre os dias 14 e 22 de dezembro do ano anterior junto as 30 maiores agências de publicidade do país. A revista perguntou quantos profissionais atuavam em seus departamentos criativos, quantos líderes tinham nas áreas de criação e quanto desse universo era composto por mulheres. Encontraram no total 1.531 profissionais de criação, sendo apenas 301 mulheres (cerca de 20%). Dentre estes, 192 deles exerciam cargos de liderança (presidentes, vice-presidentes ou diretores da área). Destes profissionais com cargo de liderança apenas 11 eram mulheres – menos de 6% do total.

Os números apresentados pela revista chamam a atenção para universo androcêntrico no qual a publicidade brasileira é criada e apresentada ao público consumidor. Mas será que nesse segmento de mercado, onde os homens predominam na publicidade, a mulher está sendo representada com a verdadeira posição que hoje ela ocupa na sociedade?

Segundo as estatísticas de gênero apresentadas no Censo Demográfico de 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), a presença feminina conquistou um espaço relevante no mercado de trabalho produtivo: 44% com emprego formal; hoje as mulheres representam 57,1% do total de estudantes no ensino superior; e, 37,3% delas são responsáveis pelo sustento da família.

A partir de Canclini (2005), é possível pensar que o estímulo ao consumo – pelas campanhas de publicidade – poderá ser um lugar de valor cognitivo, útil para pensar e agir significativa e renovadoramente sobre a forma como a mulher é representada. Por meio da análise dos anúncios publicitários é possível acreditar que podemos entender como se elabora parte da racionalidade integrativa e comunicativa de nossa sociedade na construção de atos socialmente regulados.

É considerando os dados apresentados que este trabalho tem por objetivo mostrar por meio do anúncio publicitário do produto de limpeza Mr. Músculo como a publicidade pode reforçar uma assimetria na relação de gênero.

HOMEM PROVEDOR, MULHER CUIDADORA

A transição do modo de produção feudal para o capitalista marca uma profunda mudança econômica que refletiu diretamente no comportamento social e cultural. Os laços de parentesco da família patrilinear proprietária de terras, onde todos trabalhavam juntos, foram substituídos por um sistema comercial formado por laços não familiares. Nesse novo sistema comercial, os homens – mesmo os de classe média – podiam trabalhar e crescer tanto economicamente quanto socialmente – e assim o fizeram. Nenhuma lei impedia as mulheres de fazerem o mesmo, mas as barreiras para que seguissem o mesmo trajeto eram enormes porque todas as instituições do poder público eram definidas como espaços exclusivamente masculinos (McCLINTOCK, 1995).

Enquanto a Revolução Industrial aumentava a produção de mercadorias no século XVIII, o homem firmava cada vez mais sua posição no espaço público e a mulher no privado. Ao homem cabia o papel de criador, descobridor e defensor. À mulher, o de preservadora, veículo e salvaguarda da tradição. Retirada do trabalho produtivo, a mulher de classe média passou a ocupar-se do ócio dentro de casa. (McCLINTOCK, 1995).

> [...] A roca e o fuso foram tirados de suas mãos e todos os intensos labores do século anterior – a confecção de velas e de sabão, a feitura de roupas e de

> chapéus, o trançado de palha e o crochê de rendas, a separação de lãs e de linho, os trabalhos com o leite e as galinhas – foram removidos passo a passo para as manufaturas (McCLINTOCK, 1995, 240).

O século XIX, auge da industrialização no período vitoriano, promove uma grande remodelação no espaço urbano. Os comerciantes se mudam do segundo andar de suas lojas, os industriais levam suas fábricas para longe de suas casas e os banqueiros montam suas casas bancárias separadas de suas residências criando redutos residenciais, os subúrbios, distantes das áreas comerciais. Fortalece-se ainda mais a divisão do espaço público ocupado pelo homem econômico e o espaço privado ocupado pela mulher doméstica (McCLINTOCK, 1995).

A demarcação de fronteiras e a delimitação de regras entre o espaço público e o privado passaram a disciplinar todos os aspectos da vida cotidiana. O culto da domesticidade foi responsável por agregar um grupo de pessoas formando uma classe média com normas e valores bem definidos como a monogamia, a classificação, a quantificação, a ordem e a acumulação do capital visando à expansão comercial. O relógio passou a regular a vida do lar fazendo com que a comida fosse servida em horários definidos, seguindo uma sequência ordenada de pratos; o espaço doméstico tornasse disciplinado pela arrumação e do ordenamento dos móveis e dos ornamentos; o tempo passou a definir a rotina das crianças e de trabalho dos empregados. (McCLINTOCK, 1995).

Enquanto os homens se firmavam cada vez mais no espaço público, o ócio deveria ser o trabalho das mulheres dentro de casa. A atividade doméstica remunerada era considerada suja e indecorosa, por isto, um trabalho de menor e de nenhum prestígio. O número de empregados dentro de casa era diretamente proporcional ao poderio econômico dos homens e ao lazer de suas mulheres no ambiente doméstico, assim como a negação da remuneração do trabalho feminino na classe média e alta do período vitoriano. "O culto domesticidade foi crucial na medida em que ajudou a moldar a identidade de uma grande classe de pessoas [...]" (McCLINTOCK, 1995, p. 251). Para aquelas mulheres cujos cônjuges não tinham recursos para pagar um grande número de empregados para o trabalho doméstico para que o ócio fosse completo, seu grande sucesso como esposa era desempenhar uma excelente performance teatral de trabalhar pesadamente nas atividades do lar, mas ocultar esse labor aparecendo sempre limpa, bem-cuidada e tranquila na frente de seus maridos, pais e visitantes.

> Uma dona de casa fresca e bonita à cabeceira da mesa negava as horas de trabalho ansiosas e suadas – cozinhar, limpar e polir – mesmo com a ajuda de uma criada com excesso de trabalho. O dilema dessas mulheres era que quanto mais convincente fosse sua performance do trabalho do lazer, maior seria o seu prestígio (McCLINTOCK, 1995, p. 244).

Dentro da casa, a sala de estar – onde as visitas eram recebidas – marcava o fronteira entre o público e o privado. O cômodo, que abrigava os melhores objetos da família e servia como um espaço de ostentação e exibição enquanto marcadores de classe, era também uma prova da mudança do trabalho feminino em lazer feminino.

CASAMENTO E FAMÍLIA: O ESTADO REGULANDO E DISCIPLINANDO SUJEITOS

À primeira vista, o casamento era visto como uma garantia de ócio e conforto para as mulheres das classes média e alta. Mas, para Rubin (1993), ele pode ser entendido como a gênese da opressão e da subordinação da mulher.

> É precisamente este 'elemento histórico e moral' que determina que uma 'esposa' encontre-se entre as necessidades de um trabalhador, que destina as mulheres e não os homens a realizar tarefas domésticas e define o capitalismo como herdeiro de uma longa tradição na qual as mulheres não herdam, não lideram e não falam com Deus. É esse 'elemento histórico e moral' que dotou o capitalismo de uma herança cultural de formas de masculinidade e feminilidade (RUBIN, 1993, p. 5).

A distinção entre o público e o privado, a partir um trabalho ideológico criado por uma teoria liberal no século XIX, impedia às mulheres, escravos e crianças o direito à liberdade e à propriedade. Legalmente, as esposas estavam no mesmo patamar que os loucos, incapazes e criminosos. "Os teóricos liberais clássicos definiram como *político* o direito de estabelecer contratos na esfera pública, mas definiram a relação conjugal como pertinente no âmbito da *natureza* e, assim, além do contrato" (MCCLINTOCK, 1995, p. 265). Esses teóricos apresentam o casamento como uma relação natural que é transportada para a sociedade civil. No estado natural as mulheres se tornam servas e não indivíduos civis. Nenhuma mulher é considerada livre. "Todas são 'servas' de um tipo especial na sociedade civil, isto é, 'esposas'" (PATEMAN, 1993, p. 80). Nesse sentido, McClintock (1995) afirma que sendo as mulheres naturalmente consideradas incapazes como os escravos, elas não deveriam poder assinar contratos, mas elas podem assinar contratos para se tornarem esposas e, assim, aceitarem abrir mão do direito de assinar contratos. Pateman (1993), corrobora essa ideia ao afirmar:

> Obviamente, a relação entre patrão e empregado é encarada como sendo civil, como um contrato ou um acordo puro. Mas o casamento necessariamente difere de outras relações contratuais porque participam do contrato um "indivíduo" e um subordinado natural, e não dois "indivíduos". Além disso, quando o estado natural é abandonado, o significado de sociedade "civil" não é atribuído independentemente, mas sim, em contraposição à esfera "privada", na qual o casamento é um relação essencial" (PATEMAN, 1993, p. 87).

Ainda assim, o casamento se tornou a "grande ideia do século XIX" como uma narrativa vitoriana do progresso e da família humana heterossexual (McCLINTOCK, 1995), uma instituição fundamental para sustentar as alianças exigidas pelo sistema capitalista e ajudar a reforçar a assimetria de gênero.

Na tentativa de construir uma teoria da opressão das mulheres, Gayle Rubin dialoga com conceitos da Antropologia e da psicanálise tentando não reforçar o sexismo que ambos trazem na tradição da qual fazem parte. Segundo a antropóloga americana, a metodologia de Lévi-Strauss e Freud possibilitam um recorte no qual o peso da sexualidade e do casamento podem ser incorporados dentro de uma análise de opressão do sexo. "Parentesco e casamento fazem parte de sistemas sociais totais e que são sempre costurados em arranjos econômicos e políticos" (RUBIN, 1993, p. 24). A análise sobre como operam tais "arranjos" foi desenvolvida a partir da teoria de Lévi-Strauss sobre as estruturas elementares do parentesco na qual o antropólogo busca explicar a diferença entre os homens e os animais, ou seja, a passagem da natureza à cultura.

Lévi-Strauss afirma em *As estruturas elementares do parentesco* que os animais de uma determinada espécie apresentam sempre o mesmo comportamento. Já entre os seres humanos os comportamentos variam de acordo com os diferentes grupos, assim como há diversas formas de organização social, regras específicas e línguas variadas. A única regra que se mantém em todas as sociedades é o "tabu do incesto", isto é: a proibição de manter relações entre parentes próximos, ainda que essa definição de proximidade de parentesco possa ser diferente de um grupo social para outro (LÉVI-STRAUSS, 1982).

O "tabu do incesto" ajuda o promover o que Lévi-Strauss (1982) denominou "a troca de mulheres", ou seja, os homens oferecem suas irmãs e filhas a homens de outras famílias e, por sua vez, estes receberão de outras famílias a sua futura esposa. Este conceito de "troca" seria derivado do livro *Ensaio sobre a dádiva*, de Marcel Mauss, que foi quem desenvolveu a teoria de um dos traços mais relevantes das sociedades primitivas: "a medida em que o dar, receber e retribuir presentes domina a relação social (RUBIN, 1993, p. 8).

De acordo com Lévi-Strauss (1992), o tabu do incesto obriga a troca entre os grupos por meio do casamento. Este então se torna o dispositivo mais importante para criar alianças entre as famílias – daí o termo aliança que o casamento representa – além de estabelecer mútua dependência entre elas. Mas Rubin (1993) entende que o sistemas de parentesco não troca apenas mulheres. A partir deles também são feitas trocas de acesso sexual, direitos e pessoas em sistemas de relações sociais.

> A "troca de mulheres" é uma abreviação para expressar que as relações de um sistema de parentesco especificam que os homens têm certos direitos sobre suas parentes e que as mulheres não têm os mesmo direitos sobre si mesmas ou sobre seus parentes do sexo masculino (RUBIN, 1993, p. 10).

Além do casamento, a família é outro conceito trabalhado por Lévi-Strauss para justificar as condições necessárias para os sistemas de casamento funcionarem. O casamento gera a criação da família, um núcleo fundamental para a sobrevivência dos grupos humanos. Formando a menor unidade economicamente viável – ao exigir a necessidade de um homem e uma mulher que dependem mutuamente um do outro – a família estimula a necessidade de uma divisão de tarefas de acordo com o sexo e, assim, surge a divisão sexual do trabalho (PISCITELLI, 2009). Rubin (1993) então entende que é a divisão sexual do trabalho – ao definir tarefas femininas e masculinas – que acentua, a partir da cultura, a diferença biológica entre os sexos e, mais ainda, determina como natural apenas a relação heterossexual. A partir daí a antropóloga afirma que a divisão sexual do trabalho também deve ser vista como um tabu:

> [...] um tabu dividindo os sexos em duas categorias reciprocamente exclusivas e um tabu que exacerba as diferenças biológicas entre os sexos e que, em consequência cria o gênero. A divisão do trabalho pode também ser vista como um tabu contra os arranjos sexuais diferentes daqueles que envolvem pelo menos um homem e uma mulher, impondo assim o casamento heterossexual (RUBIN, 1993, p. 11)

SEXO É BIOLÓGICO, GÊNERO É CULTURAL

O binarismo feminino/masculino sempre foi a diferença utilizado como um princípio de diferenciação e classificação nas Ciências Sociais. A diferença biológica demonstrada por meio do sexo era o fator determinante para informar a postura apropriada para homens e mulheres e para definir as tarefas adequadas para cada um desempenhar. A partir de parâmetros culturais foram criadas as regras sociais e as normas que determinam os papéis sociais possíveis e como eles devem ser desempenhados. Se as atividades que cabem aos homens e às mulheres fossem inatos, eles apresentariam os mesmos padrões de comportamento nas mais diferentes culturas. A partir da década de 30, quando começou a ser difundido o conceito de "papel social" por autores e autoras como Margareth Mead começou a ser defendido que a incorporação das normas sociais relativas ao papel masculino ou feminino acontecem por meio de uma socialização. A partir do nascimento, os bebês – ao serem definidos pelo sexo como menino ou menina – "aprendem" as regras sociais e são "socializados" para desempenharem seus "papéis sexuais". Sob essa perspectiva qualquer pessoa que apresentasse um comportamento "desviante" teria sofrido algum erro no processo de socialização. (PISCITELLI, 2009). "Os gêneros distintos são parte do que 'humaniza' os indivíduos na cultura contemporânea; de fato, habitualmente punimos os que não desempenham corretamente o seu gênero (BUTLER, 2017, 241).

Donna Haraway (2004) afirma que o conceito de gênero foi criado para contestar a naturalização da diferença sexual nas quais homens e mulheres são socialmente

constituídos e a partir daí posicionados em relações de hierarquia e antagonismo. E Rubin (1993) corrobora ao afirmar que "gênero é uma divisão dos sexos socialmente imposta. É um produto das relações sociais da sexualidade" (p. 11).

O termo "gênero" foi introduzido em 1963 pelo psicanalista Robert Stoller durante o Congresso Psicanalítico Internacional, em Estocolmo. A partir do conceito "identidade de gênero" Stoller buscava distinguir natureza e cultura. Sexo ficaria vinculado à biologia (hormônios, genes, sistema nervoso, morfologia) e gênro à cultura (psicologia, sociologia) (HARAWAY, 2004). "O produto do trabalho da cultura sobre a biologia era o centro, a pessoa produzida pelo gênero – um homem ou uma mulher (HARAWAY, 2004, p. 2016). Segundo Stoller a criança ao nascer é classificada pelo seu sexo (menino ou menina), mas a forma de se tornar um homem ou uma mulher não depende apenas do seu órgão sexual, mas da forma como ela é tratada culturalmente, e isto depende da sua classe social, do lugar onde é educada e do momento cultural. Mas de acordo com Gayle Rubin (1993), a sexualidade infantil será sempre domesticada e restará sempre uma influência da convivência com os adultos porque a vida sexual humana nunca será natural já que a espécie humana é social, cultural e articulada. Para Judith Butler a discurso da identidade de gênero é intrínseco às ficções de coerência heterossexual e ao racismo feminista, que insiste na não redutibilidade e na relação antagônica entre homens e mulheres coerentes.

IMPRENSA FEMININA, INSTRUMENTO DE REFORÇO À SUBMISSÃO

Se o gênero é uma construção cultural e a mídia representa a sociedade por meio de seus hábitos, do seu estilo de vida, da sua cultura, uma resgate à história dos discursos da imprensa dedicada às mulheres pode ser importante para entender como esse canal de comunicação pode ser uma ferramenta útil a serviço da assimetria de gênero para reforçar a opressão e a submissão das mulheres.

Tão logo a Família Real portuguesa desembarcou no Brasil, em 1808, as atividades de impressão passaram a ser permitidas. Não demorou muito para que surgissem as publicações direcionadas ao público feminino. No Rio de Janeiro foram editadas as revistas *O espelho diamantino* (1827), o *Correio das Modas* (1839) ou o *Jornal das Senhoras* (1852) e, em Recife, *O Espelho das Brazileiras* (1831) e o *Relator de novelas* (LUCA, 2013). A imprensa dedicada ao público feminino, no entanto, não tinha como objetivo informar as mulheres com reportagens factuais. Temas como moda, beleza, casa, culinária e conselhos para ser uma boa mãe e esposa eram uma forma de entretê-las no interior de seus lares e prepará-las para cumprir com perfeição seu papel de mulher.

> "A ideia de que a natureza feminina conduz as mulheres ao casamento, à maternidade e, consequentemente, ao cumprimento do papel de dona de casa

> é marcante nas revistas dessa época, constituindo-se em uma das bases do seu conteúdo" (BASSANEZI, 1996, p. 55).

Nos textos das revistas, um tom coloquial sugeria uma proximidade com as leitoras, como se fosse uma conversa entre amigas. Mas esse estilo que trazia emoção e afetividade era uma importante ferramenta na transmissão da informação, do convencimento e da imposição que por meio de textos prescritivos e normativos ordenavam, de forma subliminar, o que e como se deveria agir e fazer. Não é por acaso que o tempo verbal imperativo – o mesmo utilizado na publicidade – era a forma mais utilizada (LUCA, 2013).

É importante ressaltar que essa imprensa que se diferenciava por dirigir-se exclusivamente ao público feminino, na maioria das vezes não tinha seus textos e artigos produzidos por mulheres (BUITONI, 2009). Uma das publicações de grande relevância no período de 1914 a 1936, a revista *Feminina*, sempre ressaltava em suas páginas o casamento e a maternidade como o ponto culminante da vida de uma mulher, "a razão de sua existência" sob a chancela dos dogmas católicos. Um de suas colunas de maior sucesso – que sempre enfatizava os deveres da esposa e da mãe – era assinada por Ana Rita Malheiros. A colunista que criticava, advertia, aconselhava era alvo de admiração das mulheres, que a admiravam por sua cultura e seu estilo literário que reforçava a capacidade intelectual feminina tão desacreditava naquela época. O que as leitoras não sabiam era que Ana Rita Malheiros , na verdade, era o pseudônimo do médico Cláudio de Souza, irmão da fundadora da revista e um dos seus maiores anunciantes. Nas páginas da revista *Feminina* Dr. Claudio de Souza fazia a publicidade dos seus produtos: o creme Dermina e a tintura Petalina, que graças ao marketing alçaram muito sucesso (LUCA, 2013).

A presença hegemônica dos homens nas redações das publicações dirigidas às mulheres deixavam bem marcadas as expectativas em relação aos papéis das mulheres dentro de casa e na sociedade. Em 1945, a revista carioca *Jornal das Moças* publicava textos como: "A desordem do banheiro desperta no marido a vontade de ir tomar banho na rua", ou "Toda esposa que deseja conservar seu marido deve dedicar uma boa parte do seu tempo ao estudo e aperfeiçoamento da arte culinária". (LUCA, 2013). Outra revista de grande circulação, a Cruzeiro, publicava em 1928:

> "[...] seu marido está no direito dele quando clama falta de ordem dentro de casa; se não tem jeito para os serviços domésticos, procure adquiri-lo. A mulher que relaxa a ordem dentro de casa dá prova não somente de estar menosprezando o conforto do marido, mas até demonstrando falta de consideração por ele".

A imprensa feminina no Brasil entretanto não apresentava nenhuma inovação. Ela era apenas uma extensão do que já vinha sendo publicado nos impressos da Europa e dos Estados Unidos como um reflexo do que era vivido pela sociedade: a opressão e a

subordinação das mulheres, cujo principal papel atribuído a ela era a maternidade e o ambiente doméstico seu grande espaço de atuação.

Segundo dados da PNAD 2015 (IBGE, 2015), na sociedade contemporânea brasileira, as mulheres já ocupam 43% dos postos no mercado de trabalho; são 59% das pessoas com nível de ensino superior; 27% são mantenedoras de lares. Frente a esses dados, a percepção é de uma quase simetria de gênero. Mas será que esses números refletem a realidade quando se trata das práticas no dia a dia?

Os dados da PNAD também mostram que das mulheres brasileiras que ocupam empregos formais no mercado de trabalho, 88% delas ainda desempenham uma dupla jornada, dedicando-se semanalmente 20,6 horas aos trabalhos domésticos e 20,9 horas aos cuidados com os filhos. Quando se observa o mesmo trabalho feito pelos homens, este número cai para 9,8 horas de ocupação aos trabalhos domésticos e 11,1 horas dedicadas aos filhos (PINHEIRO, 2016).

Apesar do fato de o número de mulheres ser quase igual ao dos homens na vida profissional e de elas estarem em maior número nas universidades, os salários são equivalentes quanto ocupam o mesmo cargo? O acesso aos cargos mais elevados acontece de forma simétrica? As mulheres conseguem acessar qualquer tipo de profissão sem preconceito?

Um outro estudo apresentado em fevereiro de 2018 pela Universidade de Gotemburgo, na Suécia, mostrou que entre as empresas de mídia também existe uma grande desigualdade de gênero. Entre as maiores empresas de comunicação do mundo, em média 80% dos diretores executivos são homens, sendo que em 30 delas não existe sequer uma mulher. Entre as cem maiores corporações, apenas seis mulheres ocupam cargos de presidência. Nos cargos gerenciais de alto escalão, a participação feminina é de apenas 17% (WAllin, 2018).

DO SÉCULO XXI AO PERÍODO VITORIANO EM 30 SEGUNDOS

Desde o período vitoriano – em que quanto mais ociosa, mais delicada e bem cuidada a mulher fosse maior era o seu prestígio – a sociedade passou por grandes mudanças. A mulher lutou para ter acesso à educação e hoje não é raro encontrá-la em postos de destaque nos mais diversos segmentos da ciência. Lutou para poder votar e hoje, além do direito ao voto também ocupa relevantes cargos políticos. Quis entrar no mercado no trabalho e hoje está em cargos de liderança no mundo corporativo. Mas como a publicidade está representando esta mulher contemporânea? Como o discurso – verbal e imagético – da propaganda está ajudando a reforçar a relevância da mulher na sociedade

contemporânea? O tratamento dispensado pela mídia às mulheres a coloca em posição de igualdade com os homens? As respostas a estas perguntas serão abordadas a partir do produto de limpeza doméstica Mr. Músculo, da empresa americana SC Johnson.

O produto, que foi lançado no Reino Unido em 1986, começou a ser comercializado no Brasil em 2012 (SOUSA, 2012) . A campanha de marketing para o lançamento do Mr. Músculo em território brasileiro coube à agência de publicidade Future Group. À época de lançamento dos filmes comerciais do produto, o site de informações publicitárias Portal da Propaganda (2012) divulgou que as ações de ativação tinham como objetivo "dialogar diretamente com a *dona de casa*", fazendo-a conhecer melhor as vantagens do limpador. O próprio texto de divulgação já pressupõe que a mulher é a única responsável pelo trabalho doméstico dentro do lar.

O filme de lançamento (Anexo 1) apresenta um menino ainda bebê sentado ao chão com brinquedos. Ele observa a mãe – de costas para ele, limpando a pia da cozinha exaustivamente – desejando que ela estivesse ao seu lado, brincando. [*Sugestivamente, a roupinha do menino tem as cores e a logomarca do produto Mr. Músculo*]. O segundo *film frame* apresenta o menino, já mais crescido, trabalhando dentro de um laboratório [*agora com um camisa com as cores e a logomarca do produto sob um jaleco*] e o narrador afirma que "ele dedicou sua vida a encontrar soluções de limpeza melhores para todas as *mães*". No terceiro *film frame*, já adulto e com a postura e a vestimenta de um super-herói, o agora Mr. Músculo entrega a uma mulher a embalagem do produto de limpeza Mr. Músculo Cozinha Total. Do quarto ao sétimo *film frame* o super-herói Mr. Músculo, vestido a caráter, aparece na cozinha, apresentando à mulher – que sorri encantada – todas as vantagens do produto de limpeza, como se ele estivesse, por meio daquele detergente resolvendo todos os problemas dela. Merece uma atenção especial o próprio desenho da embalagem do produto, que é uma clara alusão ao universo masculino. Como o texto descreve o recipiente, possui "gatilho de dupla ação", tais gatilhos podem ser comparados aos gatilhos de armas de brinquedos com as quais os meninos costumam ser presenteados.

É preciso chamar a atenção para o sétimo *film frame*, quando o homem Mr. Músculo aparece com uma postura de superioridade representando um super-herói com as mãos na cintura e o narrador enfatiza no texto "força e inteligência". Na sequência, aparece novamente a mulher, agora com um bebê no colo, e ambos fazem sinal de positivo. No texto, o locutor narra: "a sujeira difícil e a gordura da cozinha". O filme encerra com a imagem do produto em destaque e a assinatura da empresa fabricante.

Ao longo dos trinta segundos do filme, muitas atitudes, muito elementos, diversos valores, regras sociais e estereótipos, além do próprio conceito da mensagem, remetem a um passado que não hoje não deveria servir como representação para a mulher brasileira no século XXI. O comercial reifica a mulher em seu papel fundante de dona de casa

e mãe e reforça o papel do homem "poderoso" e "protetor"; reforça o valor patriarcal da dominação masculina e a submissão das mulheres. O anúncio reforça a imagem da mulher em uma mera representação submissa e doméstica que precisa e depende do homem super-herói, um cientista que atua com "força e inteligência" para resgatá-la e libertá-la para uma vida menos sofredora e mais liberta.

É importante saber quem está por trás da criação desta mensagem textual e imagética. Existe uma equidade de gênero no processo criativo desta propaganda? A análise da ficha técnica do comercial apresentado confirma o resultado da pesquisa realizada pela revista Meio & Mensagem que mostra o universo androcêntrico das agências de publicidades brasileiras: dos quatro profissionais envolvidos na criação do comercial, três (o diretor de criação, o diretor de arte e o redator), ou seja 75% dos profissionais envolvidos são homens (Anexo 2).

Este é apenas um comercial publicitário analisado dentro de um universo enorme de outras mensagens de marketing que invadem diariamente a vida dos indivíduos em canais de mídia cada vez mais diversificados. Mas a partir de Queiroz (1988) é possível afirmar que mesmo uma única história pode ser objeto de um estudo sociológico e frutífero, pois, por meio dela, podem-se obter informações que retratam a vida de uma coletividade. E em se tratando de um mensagem publicitária, é preciso pensar de forma mais aprofundada no impacto e na responsabilidade da propaganda como um meio divulgador de cultura (BELELI, 2007). É preciso discutir o papel da publicidade como um segmento que pode estar ajudando a reforçar a submissão e a opressão feminina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho para uma equidade de gênero ainda é árduo. Apesar de todas as lutas, a realidade mostra que, em pleno século XXI, ainda já muito há ser feito para que a mulher possa se livrar dos grilhões patriarcais e das correntes sexistas que a aprisionam num mundo onde ela é vista apenas como uma mera reprodutora, um objeto de troca, uma mão de obra barata e uma força de trabalho de reserva para alimentar um sistema capitalista impiedoso que devora não apenas a dignidade das mulheres, mas da raça humana.

É preciso pensar, no entanto, que o combate não deve ser de mulheres contra os homens. Ele deve ser de todo ser humano para que seus semelhantes sejam tratados em condições de igualdade independentemente de sexo, raça ou classe. Não se pode esquecer que "enquanto o preconceito e a discriminação permanecerem [...] os indivíduos não serão avaliados com os mesmos critérios; a eliminação da discriminação requer atenção ao *status* econômico, político e social dos grupo" (SCOTT, 2005, p. 13).

Muitas vezes para avançar em uma batalha é necessário retroceder para ganhar fôlego. Nesse momento, o retrocesso pode ser feito ao ano de 1949, quando Simone de Beauvoir, no *Segundo Sexo* (1980), ensinou que se papel da mulher é construído ele pode ser alterado porque tudo é construído pode ser modificado. Mas, mais do que insistir na manutenção de papéis sexuais que reforçam a heterossexualidade como norma, é necessário alterar a forma como todos os indivíduos são percebidos e respeitar o espaço que cada um ocupa dentro da sociedade.

Numa sociedade onde a assimetria de gênero ainda se mostra uma realidade, antes da preocupação em reescrever a história sob o ponto de vista de feminino, urge resolver ainda questões fundantes. Percebe-se que há um longo caminho a ser percorrido quando, em pleno século XXI, ainda são vivenciadas no dia a dia situações que eram uma realidade há mais de 400 anos, dentre elas a prevalência da mulher no papel de cuidadora (dos filhos, dos idosos e do lar) – tendo, por isto, que colocar muitas vezes os projetos pessoais e profissionais em segundo plano – e a falta de equidade em relação ao homem, o que se comprova na desigualdade de salários e de oportunidades. Quando ainda se tem o Estado regulando os corpos e normatizando condutas, mas falhando no cumprimento do seu dever primeiro de oferecer políticas públicas que possam permitir mais qualidade de vida a todos os cidadãos – sem generificação – percebe-se que ainda há muito a ser feito. Porque o tempo passou, mas corpos que não se enquadram no binarismo masculino/feminino continuam a ser tratados como aberrações que precisam ser corrigidas pela medicina; a família nuclear heterossexual ainda segue como padrão e o trabalho de maior mérito para a mulher – sob o jugo de uma sociedade androcêntrica – continua sendo o reprodutivo com ênfase nas atividades domésticas.

Ainda há muito a ser feito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASSANEZI, Carla. *Virando as páginas, revendo as mulheres: revistas femininas e relações homem-mulher.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo Sexo***.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BELELI, Iara. *Corpo e identidade na propaganda.* Revista de Estudos Feministas, Florianópolis, 15(1): 280, janeiro-abril 2007.

BUITONI, Dulcília Schroeder. *Mulher de papel: a representação da mulher pela imprensa feminina brasileira.* São Paulo: Summus, 2009.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Consumidores e Cidadãos.* 5. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

HARAWAY, Donna. *"Gênero" para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra.* In: Cadernos Pagu (22). Campinas: Unicamp, 2004.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo 2010.* Disponível em < http://www.ibge.gov.br/apps/snig/v1/?loc=0&cat=2,-2,-13,128&ind=4699> Acesso em 03 de jan. de 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco.* Petrópolis: Vozes, 1982.

LUCA, Tânia Regina de. *Mulher em Revista.* In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (Orgs.). *Nova história das mulheres no Brasil.* São Paulo: Contexto, 2013.

McCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial.* Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MR. MÚSCULO COZINHA TOTAL. *Anúncio Cozinha Total 30".* Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4DyKJBWL7YU> Acesso em 15 de dezembro de 2017.

PATEMAN, Carole. *O contrato sexual.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PINHEIRO, Luana Simões. *Determinantes da alocação de tempo em trabalho reprodutivo: uma revisão sobre os achados em pesquisas nacioanis e internacionais.* In: ARAÚJO, Clara; FONTOURA, Natália. *Uso do tempo e gênero*. Rio de Janeiro: UERJ, 2016.

PISCITELLI, Adriana. *Gênero: a história de um conceito.* In: ALMEIDA, Heloísa B.; SZWAKO, José. *Diferenças, igualdade*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2009.

PORTAL DA PROPAGANDA – 12 de novembro de 2012. Disponível em: < http://www.portaldapropaganda.com.br/portal/propaganda/21940-mr-musculo-estreia-nas-gondolas-com-campanha-em-campinas-e-regiao> Acesso em 18 de dezembro de 2017.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos orais: do "indizível"ao "dizível". In: SIMSON, Olga de Moraes von. *Experimentos com histórias de vida (Itália-Brasil).* São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1988.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo. Recife: SOS Corpo, 1993.

SACCHITIELLO, Bárbara, LEMOS, A. Zaghi. *Mulheres são 20% da criação das agências.* Meio & Mensagem, São Paulo, n. 1692, 12 de janeiro de 2016. Disponível em <http://www.meioemensagem.com.br/home/comunicacao/2016/01/12/mulheres-sao-20-porcento-da-criacao-das-agencias.html > Acesso em 25 de outubro de 2016.

SOUSA, Isa. *Mr. Músculo lança oficialmente seus produtos no Brasil.* 13 de setembro de 2012. Disponível em: < https://www.mundodomarketing.com.br/ultimas-noticias/25322/mr-musculo-lanca-oficialmente-seus-produtos.html> Acesso em 18 de dezembro de 2017.

WALLIN, Claudia. Empresas de mídia são dominadas por homens, mostra estudo sueco. Agência Patrícia Galvão, 27 de fevereiro de 2018. Disponível em < http://agenciapatriciagalvao.org.br/trabalho_/noticias-trabalho/empresas-de-midia-sao-dominadas-por-homens-mostra-estudo-sueco/> Acesso em 28 de fevereiro de 2018.

ANEXO 1

Tela 1:

Era uma vez um menino que desejava que sua mãe tivesse mais tempo para brincar com ele.

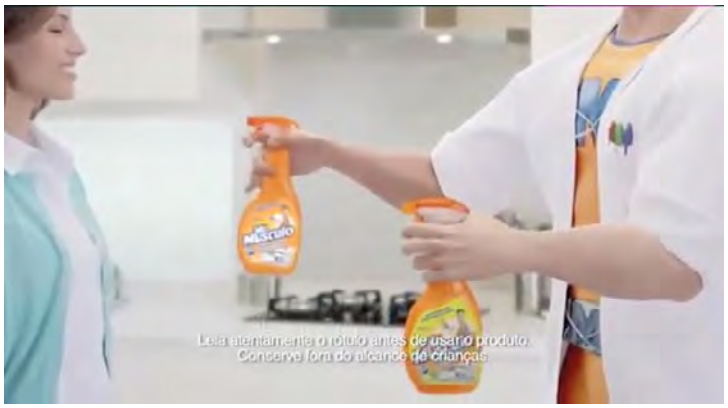
Tela 2:

Assim, ele dedicou sua vida para encontrar soluções de limpeza melhores para todas as mães.

Tela 3:

Foi assim que o Mr. Músculo nasceu. Agora ele apresenta o Mr. Músculo Cozinha Total.

Tela 4:



Com gatilho de dupla ação.

Tela 5:

Sua exclusiva tecnologia...

Tela 6:

cinco em um combina ...

Tela 7:

... força e inteligência para eliminar...

Tela 8:

... a sujeira difícil e a gordura da cozinha.

Tela 9:

Essa é a ciência da limpeza difícil.

ANEXO 2

FICHA TÉCNICA – CAMPANHA MR. MÚSCULO

Título: Cozinha Total

Anunciante: SCJohnson

Produto: Mr. Músculo

Agência: Giovanni+Draftfcb

Direção de Arte: Claudio Gatão

Redator: Felipe Rodrigues

Diretor de Criação: Adilson Xavier / Cristina Amorim

RTVC: Myriam Gallagher / Daniel Vargas

Atendimento: Alvaro Figueiredo, Cláudia Mattos e Paula Americano

Produtora: Imagina

Direção: Mário Barreto

Pós Produção: Imagina

Produtora de som: Nova Onda

Aprovação cliente: Leandro Pereira e Aliucha Ramos.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 104. Indigenous Knowledge and Sustainable Development

THE UN DECLARATION ON THE RIGHTS OF INDIGENOUS PEOPLES: AN ASSESSMENT

James S. Phillips, JD
Wichita Indochinese Center USA

Abstract

In this paper I will assess the United Nations Declaration's impact on customary international law, issues of economic justice, environmental sustainability, and preservation of indigenous knowledge eleven years after itsadoptionin2007. I will review cases in courts and before UN investigative bodies. The Declaration has legitimatized indigenous peoples' communal ownership of land and resources and undermines neoliberal theories of development.

Keywords: International Law, Indigenous Knowledge; Development; Environment

Since the passage of the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous People (UNDRIP) by the United Nations General Assembly in 2007, there has been greater recognition of indigenous people's rights including their right to preservation and use of their traditionally occupied lands and resources. However, because the Declaration is not a Treaty and because there is lack of an authoritative international enforcement mechanism in indigenous cases, the most effective arenas for implementation of UNDRIP are in state courts.

The major issue arising from the UNDRIP has been whether indigenous peoples have the right to consultation and informed consent before their traditional possession can be used or taken for economic development by states and their corporate allies. Article 32.2 of the Declaration provides that states are required to consult with "indigenous peoples concerned through their own representative institutions … to obtain their free and informed consent prior to approval of any project affecting their lands or territory and other resources, particularly in connection with the development, utilization, exploitation of mineral, water or other resources."

Can indigenous lands and resources be exploited or taken without the consent of indigenous people, even if there is adequate consultation within the meaning of the Declaration and other international law? What is adequate consultation?

The Inter-American Court of Human Rights Saramaka Versus Surinam held that when the Government of Surinam issued concessions for logging and mining on Saramaka land, it violated the American Convention on Human Rights.[1]. Most importantly, the Court recognized that states must obtain the consent of indigenous peoples before such concession can be approved in the case of large scale economic development projects. By implication the Court was saying that trivial or non-material inttrusions would not be subject to sanctions. The Court recognized the legitimacy of communal ownership of land.

The Court took the same position in the case of Kichwa versus Sarayka and referred to the UN Declaration on the Rights of Indigenous People, including Article 32.[2] The Court still seemed to be saying that the protection of international law, including the UNDRIP, applies to large-scale economic development.

The UN Human Rights Committee in Lansman, et al versus Finland in 1996 held that intrusion on indigenous land does not materially affect indigenous peoples' livelihood or culture. There is no international law violation.[3] The UNDRIP should be read considering this decision and thus the Declaration is only violated where there is actual damage to indigenous people.

Canada was the last country to approve the UNDRIP, yet the Canadian Supreme Court has given serious consideration to the principles of Article 32 of the Declaration even though they were applying the Canadian Constitution of 1982. For purposes of interpreting the UNDRIP it seems clear that Canadian jurisprudence can be a valuable tool or model. Therefore, we shall focus in this paper on the litigation efforts by First Nations in Canada as a means of better understanding how the UNDRIP can be interpreted and applied.

I am viewing Canadian decisions as a paradigm by which the UNDRIP can be evaluated in a comprehensive fashion.

Canada, like the United States, Australia, and New Zealand, was constructed out of the subjugation of indigenous peoples and the taking of their land and resources. The legal rationale underlying these events was based on the international law of discovery, although Canada, unlike the other three, did not specifically refer to the discovery doctrine or the theory of *terra nullius* in its court opinions. Under this law the European nation first discovering indigenous land had the exclusive right to it. [4]

To put it simply, indigenous peoples no longer had any right of ownership of their land, which in their case was communal in nature. Indigenous people were often said

[1] Saramaka versus Surinam, HC8 Ct. *Ser. C) no. 1972, Judgement of November 28, 2000, paragraph 194(d).
[2] Kichwa People of Sarayka, Ct. HR (Ser. C), no. 245 1978, June, 2012.
[3] Lansman et al versus Finland United Nations Committee on Human Rights, no. 617, View of 30, October 19, 1996.
[4] Martin versus Wadell, 41 US 367 at p. 409, 1842.

to have temporary possession and be able to carry out traditional activities, including hunting, fishing, and trapping, subject to the unfettered digression of settler colonialism to extinguish indigenous land rights whenever the newcomers deemed it appropriate. The indigenous peoples were viewed as uncivilized, unproductive, un-Christian, or heathen who should be ruled by a superior European civilization.[5]

The Royal Proclamation of 1763 issued by George III, after the Seven Years War with France and its Indian allies, was an attempt to make permanent peace with France and with pro-French Indian tribes. The King drew a boundary line along the top part of the Appalachia and Allegheny Mountains to the Mississippi River which English settlers were not to cross. France ceded all claims to Canada east of the Mississippi to the British. Although the Proclamation seemed to be saying that these lands would be taken from the Aboriginal peoples only with their consent, the Proclamation makes clear that the Crown exercises dominion and sovereignty over the territories of the Aboriginal peoples.[6] Often the colonialists were able to obtain surrender of land by voluntary session or by armed conquest.\It was not until the 1880s that a significant decision of the highest judicial authority, governing Canada, was rendered.

In St. Catherine's Milling and Lumber Company vs. the Queen the Privy Council's Judicial Committee reviewed the 1873 Treaty between Ontario and First Nations peoples. The Council stated that:

"Whilst there have been changes in the administrative authority, there have been no changes since the year 1763 in the character of the interest which its Indian inhabitants have in the land surrendered by the Treaty. Their possession as it was, can only be ascribed to the general provision made by the Royal Proclamation in favor of all Indian tribes then living under the sovereignty and protection of the British Crown. It was suggested in the course of argument by the Dominion that inasmuch as the Proclamation recites that the territories hereby reserved for Indians had never been ceded to or purchased by the Crown, the entire property of the land remained with them. That inference, however, is at variance with the terms of the instrument which shew that the territory of the Indians was a personal and usufructuary right dependent upon the good will of the Crown."[7]

The United States Supreme Court earlier adopted a similar view in Johnson vs. McIntosh. In that case Justice Marshall held that European settlers and now the United States held absolute ownership of Indian land. The Court held that the state has plenary power to "harm or injure native peoples."[8] In other words, the possessory rights of Indians could be extinguished by the U.S. government whenever it chose to do so.

[5] See Steven T. Newcomb, Pagans in the Promised Land, Fulcrum Press, Golden, Colorado, 2008, p. 76-9.
6 See Robert Miller, Jacinta Ruru, Larissa Veharendt and Tracey Lindberg, Discovering Indigenous Lands, Oxford University Press 2012, p. 121.
[7] 14 AC 46, 1888.
[8] 24 U.S. 584 and 5L.Ed. at p. 86, 1823.

In Australia the Aborigines, during this early period, were deemed to have no rights. The Supreme Court of New South Wales referred to Aboriginal inhabitants as "barbarous or abhorrent from our nations of religion and civilization." [9]

The New Zealand Court of Appeals in Re Symonds held that the Maori peoples had no absolute title to the lands prior to occupation by the British. Whatever rights the Maori had were subject to the discretion of the Crown.[10]

In this paper we will focus on the land and natural resource rights of the indigenous peoples of Canada. We shall also discuss indigenous peoples' right to pursue traditional economic activities associated with those rights.

II. Modern decisions of the Supreme Court of Canada.

It was settled Canadian law, prior to the 1970s, that the Crown had unfettered discretion to enter on or dispose of traditional lands of aboriginal peoples. Aboriginal title of the pre-European occupation period was not deemed to continue to the present. It was not doubted that the Crown had exclusive title to the lands of the aboriginal people's subject to the right to temporary possession by the aboriginals. The Crown had the right to extinguish indigenous possession at any time it deemed appropriate.

The Calder decision in 1973 shook things up. By 2014 the rights of indigenous peoples had become more secure. However, the doctrine of discovery was not dead and buried as we shall explain later.

In Calder vs. the Attorney General of British Columbia the Nishga Nation, which is composed of four bands, brought an action for declaratory judgment to confirm their title to lands traditionally occupied or used by them.[11] The province had made grants to corporations for mineral and mining rights, petroleum permits, forestry rights and title, pre-emption rights and to individuals for the right to settlement.

The aboriginals, through Frank Calder, argued that their title had never been extinguished. British Columbia contended that the Nishga Nation's title had been extinguished although no treaty existed. The aboriginal people had not surrendered their lands and resources. This was undisputed. There was dispute as to whether the territory was covered by the Royal Proclamation of 1763. The Supreme Court justices were divided after hearing the case.

Three justices held that the territory was not encompassed by the Royal Proclamation. What is more significant about the opinion of these three justices is that they found that aboriginal title did continue to exist even after European occupation. However, these

[9] R. Ballard, Supreme Court of New South Wales, AILR, Volume 3, June, 1829. The Australian courts recognized the right of the settler government to extinguish aboriginal title at will.
[10] View o
[11] SCR 313 Supreme Court of Canada, 1973.

same three justices held that aboriginal title was extinguished when British Columbia joined the Confederation of Canada in 1871.[12]

The Court noted that there was evidence inconsistent with recognition of original title by the province. This evidence included setting apart certain reserves for the Indians per British Columbia's agreement to enter the Confederation in 1871; disposal of aboriginal lands by the province; and grants to corporate developers for natural resource extraction. [13] These justices noted that the use of the word usufructuary is not helpful in solving the problem because aboriginal use is dependent on the goodwill of the Crown.

Three other justices held that the lands were covered by the Royal Proclamation of 1763 and that aboriginal title was not extinguished simply because of legislative or regulatory action by the Crown that was inconsistent with recognition of aboriginal title. The Court held that to extinguish aboriginal title the Crown needed to enact specific legislative showing a clear intent to do so. These three justices ruled that aboriginal title still exists at the present time (1973). Moreover, the three Court members opined that the principle that after conquest native peoples had no rights, except as subsequently granted by governments, was wrong.

A seventh justice, joined by the three justices who had held there was an extinguishment of title, held that the claims of the Nishga Nation should be dismissed because the Nation had not obtained permission of the Government of British Columbia to sue the province per the doctrine of sovereign immunity. Thus, no definitive or biding decision as to aboriginal substantive rights was made. Nonetheless, the opinion of the justices who were favorable to the Nishga Nation position had an impact on the country.

Miranda Johnson has argued that these opinions of the three justices "marked a turning point the recognition of Indian rights in historical terms."[14] Attorney Bev Sellars, elected Chief of the Soda Creek First Nation, opined, that for the first time in the history of Canadian jurisprudence, three justices of the Supreme Court had held that aboriginal title still exists.[15]

The next major case was that of Guerin vs. the Queen.[16] In that case the Crown entered into an agreement on behalf of the Musqueam Band in British Columbia for lease to a firm which wanted to set up a golf course on aboriginal land. The Band had surrendered its rights to this land but were not properly consulted by the Canadian Indian Affairs Department on the terms of the lease. Indeed, the final terms of the lease

[12] Para 337.
[13] At paras 331, 337.
[14] Miranda Johnson, The Land is our History: Indigeneity, Law and the Settler State. New York: Oxford University Press, 2016, p. 31.
[15] Bev Sellars, Price Paid. Vancouver:Talon Books, 2016, p. 151
[16] 25 SCR 33, Supreme Court of Canada, 1984.

were different in material respects from what the Band had agreed to. The Court held that the Crown had a fiduciary duty to the Band which was breached in this case. The Department did not consult with the Band during the negotiations which led to changes in the lease. The Court held that the discretion of the Crown was not unfettered and that the test of whether the fiduciary duty has been honored is whether use of the land is to be put to the use or benefit of the aboriginals.[17] The Court further stated that the Aboriginal title is a preexisting right based on the aboriginals' use and occupation of the land before European settlement. The Court described the aboriginal interest as an independent legal interest entitling the aboriginals to a *sui generis* system of rights.

In 1990 the Court in Sparrow vs. The Queen considered the aboriginal right to fishing.[18] Mr. Sparrow was charged with fishing with the drift net longer than that permitted under the terms of the government issued license, in violation of the Fisheries Act. Mr. Sparrow was convicted. He argued on appeal that the prosecution violated his aboriginal right to fish guaranteed by section 35 (1) of the Constitution Act of 1982. Section 35(1)states that "Existing Aboriginal and Treaty rights of Aboriginal peoples of Canada are hereby recognized and affirmed."

The Court held that after 1982 the right to engage in economic activity such as hunting, fishing, and trapping for food or sustenance and for ceremonial purposes cannot be extinguished. The Court found that such activities are in "keeping with the culture and existence of that group."[19] Rights already extinguished before the Constitution Act of 1982 cannot be revived.

The Court held that the Aboriginal's existing rights to engage in these activities are not absolutely immune from state intervention. Legislation infringing upon Aboriginal rights will be permitted if it meets certain criteria which became known as thke Sparrow test.

If a prima facie case of infringement on Aboriginal rights is proven, then the burden shifts to the government to persuade the Court that there is a "compelling and substantial" legislative objective. The Court gave as an example of a "compelling and substantial purpose" two items: namely, conservation and resource management.[20] The Court noted that such objectives would be consistent with Aboriginal ideas related to protection of the environment and sustainability.[21]

The Court, in determining the existence of a legitimate legislative or regulatory objective presents three questions for analysis: namely,

[17] P, 14
[18] 1SCR 1075, 1990
[19] At para 38.
[20] Para 40.
[21] Para 40-41

1) Is the Crown's action reasonable?
2) Would the action cause undue hardship?
3) Would the regulation deny title-holders their preferred means of exercising the right?[22]

The second matter which the government has the burden to persuade the Court is that of showing that the Crown has met its fiduciary obligation to thee Aboriginals. To show that the fiduciary obligation has been carried out the Crown must give "top priority" to aboriginal interests.[23] Thus, in balancing the rights of the Aboriginals and the interests of the Crown, the balance would tip in favor of indigenous people if the adverse impact on them outweighs the Crown's perception of what it deemed to be the general interest. The Court states that:

"If in a given year conservation needs required a reduction in the number of fish to be caught such that the number equaled the number caught for food by the Indians, then all the fish available after conservation would go to the Indians according to the Constitutional nature of their fishing rights.

"If, more realistically, there were still fish after Indian food requirements are met then the brunt of the conservation measures would be borne by the practices of sport fishing and commercial fishing."[24]

Even if the terms conservation and resource management might justify issuance of natural resource extraction permit the Court would still need to consider whether the Aboriginal interest outweighs any economic benefit of third parties or the government itself.

The Court set aside Mr. Sparrow's conviction but ordered a new trial on the ground that there was insufficient evidence to support the conviction and more evidence should be considered.

In Van Fleeet vs. The Crown Ms. Van Fleet, the defendant, was charged with selling fish, in violation of British Columbia's fishing regulations, in that defendant fished for commercial purposes.[25] Mr. Van Fleet argued that the regulation violated an existing Constitutionally protected right to fish. The trial court held while fishing for sustenance is protected by the Constitution, fishing for commercial purposes is not. She was found guilty.

When the case reached the Supreme Court, following Sparrow, the Court held that an aboriginal right cannot be extinguished after 1982 but that in determining the existence of an aboriginal right it is necessary to show that the practice or custom, is

[22] Para 39.
[23] Para 42.
[24] Para 42.
[25] 2 SCR 507 1996.

"integral to the distinctive group claiming that right."[26] The Court held that fishing for commercial or trade purposes was not integral to the distinctive culture of the group based on a review of aboriginal history. The Court did not reach the justificatory standard and upheld the conviction.

Another novel ruling in this case was that the Court held that evidence of oral history, in aboriginal land and economic activity cases, may be admitted into evidence.

The decision in Delgumuukw vs. British Columbia, held that in determining justification for an infringement the Crown must place the aboriginal interest first but that the fiduciary obligation could be satisfied if fair compensation is provided, after conferring with the aboriginals, rather than balancing the equities in favor of one side or the other.[27]

The Court also introduced the concept that in allocating resources and economic development the government must allow participation of Aboriginals in decisions to grant leases and licenses: namely, the duty to consult. The level and degree of consultation required will depend on whether the infringement is relatively minor or of substantial consequence.[28]

In serious cases a failure to consult or an inadequate consultation would not meet the justification standards even if the Court found that there was a compelling and substantial purpose.

The Court also specified that Aboriginal title must be shown to have existed at the time European sovereignty was exercised while aboriginal practices in fishing, hunting, and trapping must be proven to exist prior to European contact.[29]

The Supreme Court in Marshall vs. The Queen held that the Sparrow test is applicable to both aboriginal and treaty rights cases.[30] An aboriginal right, subject to a treaty or other agreement, between the Crown and a first nation or other indigenous peoples that was infringed upon could be denied if the justificatory standard set by Sparrow was met.

In Haida Nation vs. British Columbia the Court expanded on the Delgmuukw decision holding that the Crown has a duty to consult aboriginals in decisions about land use even where Aboriginal title is claimed but not yet proven.[31] The Court reaffirmed that the duty to consult is proportionate to the potential severity of the threatened infringement. The Crown also has a duty to accommodate Aboriginal interest, if appropriate. The Court states that that accommodation could include an offer of fair compensation.

[26] Para 46.
[27] 3 SCR 1016 para 1168.
[28] Para 68
[29] Case syllabus, p. 8.
[30] 3 SCR 456, 1999.
[31] SSC, para 73 (2004).

The Supreme Court issued a landmark decision in the case of Tsilhqot'in Nation vs. British Columbia.[32] To be sure the Supreme Court built upon Court precedent. – mainly from the Calder case to the present. The decision opens the door towards advancing the law in the direction of greater self-determination for indigenous peoples with respect to incursions on aboriginal lands for economic development and extraction activities. The Court acknowledged that the Crown has absolute ownership to the aboriginal lands and resources subject to a *sui generis* classification of aboriginal title which I would describe as a fee simple conditional title. The Court clarified the law and further narrowed the discretion of the Crown in dealing with aboriginal lands and resources. One could argue that there is not much left of the Crown title.

In this case, the Tsilhqot'n, a semi-nomadic group, living in British Columbia, challenged a decision by the government of British Columbia granting a logging license to Carrier Lumber Ltd. The Tsilhquot'n claimed that the land for which the timber extraction permit was granted was their traditional territory. The trial court held that the Tsihhquot'n had a least a title of occupancy which had been infringed upon. The Court of Appeal of British Columbia reversed and an appeal to the Supreme Court followed.

The Court held that to establish Aboriginal title the occupation must be sufficient, continuous, and exclusive.[33] The Court ruled that the sufficiency of occupation must be approached from both the common law and the aboriginal perspective.

The Court held that occupation sufficient to establish Aboriginal title is not limited to specific sites of settlement but extends to adjacent land regularly used by the aboriginals for fishing, hunting and trapping. The Court held that most of the territory in question had been possessed and/or used the Tsilhqot'n from the time European sovereignty was exercised to the present and that there was requisite continuity. Also the Court found that that the Tsilhqot'n' had full access to their land requiring other tribes to enter the land only with Tsilhquot'n permission.[34] Thus, exclusive occupation and use of the territory in question was proven.

The Court held that the scope of aboriginal titles includes "the right to use and control of the land and to reap the benefits of the land." [35]

The Court held that there are two remnants of the Crown title left standing: namely, (1) the Crown's fiduciary duty to protect indigenous lands and resources and (2) the right to make incursions on aboriginal land and natural resources not inconsistent with section 35(1) of the 1982 Constitution. The Aboriginal's rights, under section 35(1),

[32] 25 SCR, 2014)
[33] Para 25.
[34] Para 45, 66.
[35] Case siyllabus, p. 11.

permit narrow exceptions allowing for Crown interventions on indigenous lands and resources. The Court, when making incursions "must go no further than necessary to achieve the goal."[36]

The Court stated that the duties of the Crown include the obligation to consult with aboriginal peoples about thke potential incursions and, implicitly, an obligation to seek aboriginal consent before proceeding ahead. The Supreme Court in this case introduced the topic of consent which is a cornerstone of the United Nations Declaration of the Rights of Indigenous Peoples (2007).

The Court stated that "absent consent development of title lands cannot proceed unless the Court has discharged its duty to consult and justify the intrusion on aboriginal title under section 35 of the Constitution of 1982."[37] The Court recognized that aboriginals can bring an action for breach of fiduciary duties.

The Court also reaffirmed the rule that prior to establishing a title the Crown has a duty not only to consult aboriginals about the proposed economic development and extraction but also to accommodate their interests.[38] Significantly, the Court held that if " the Crown begins a project without consent prior to aboriginal title being established, it may be required to cancel the project upon establishment of the title. if the continuation of the project would be unjustifiably infringing."[39] Also " If legislation was validly enacted before title was established, such legislation may be rendered inapplicable going forward to the extent that it unjustifiably infringes Aboriginal title."[40]

The Court held that Tsilhqot'n did establish a prima facie case of infringement to their title when the logging license was granted. The duty to consult was deemed to be at the high end of the spectrum and necessitated a high level of consultation and accommodation. The Court stated that since Aboriginal title to most of the lands had now been proven in this appeal that such gave the Tsilhqot'n a "right to determine, subject to the inherent limits of the group title held for future generations, the use to which the land is put and to enjoy the economic fruits."[41] The Court further states that the right is not "merely a right of first refusal with respect to Crown management and usage plans. Rather, it is the right to practically use and manage the land." [42]

The Court found that the province had breached its duty to consult and accommodate the Tsilhqot'n's interest. The Court noted that Aboriginal title confers ownership rights

[36] 34. para 83.
[37] Para 90.
[38] Para 91.
[39] Para 92.
[40] Ibid.
[41] Para 94.
[42] Ibid.

and prerogatives similar to persons who hold fee simple absolute title to real property. While the indigenous property cannot be sold to anyone except to the Crown the Crown's interest is to ensure that the land and its resources "not be misused in such a manner as to deny future generations of the benefits of the land."[43]

The Court held that the transfer of aboriginal title land to third parties for their use is not the kind of transfer that would justify an infringement.[44] The limitations on aboriginal title seem to be primarily that of protecting and preserving the physical environment. Although the Court in the Delgamuukv case stated that natural resource exploitation might be considered justifiable, the Court in Tsilhqot'n seems to be of the view that only Crown regulation is justifiable and not Crown transfer to third parties. This is because the Crown has a fiduciary duty to serve aboriginal interests and is required to give priority interests over non-Aboriginal interests. The Court held, significantly, that issuance of the timber license on Tsilhqot'n land was a direct transfer on Aboriginal property to a third party which would cause a "meaningful diminution" of Aboriginal title. [45] It is an infringement that cannot be justified given the Aboriginal right, in an Aboriginal title case, to exercise control over how the land is used and to reap the benefits of the lands and resources. Any other conclusion would violate Article 32 of the United Nations Declaration of the Rights of Indigenous peoples which states that "Indigenous peoples have the right to determine and develop priorities and strategies for the development or use of their lands or territories and other resources."[46]

A regulation, for example, that limits how much fish are caught or the manner in which hunting takes place would probably be justified unless the regulation makes it impossible to do any fishing or hunting on Aboriginal title lands or reserved or non-reserved lands. Resource extraction that substantially interferes with Aboriginal use of their land and their culture would probably not be justified.

Of course, economic development and resource extraction can proceed ahead with the informed consent of the Aboriginal group in question. The Court can override a non-consensual infringement for compelling and substantial reasons where such would not unreasonably infringe upon Aboriginal title by reason of the Crown's fiduciary's duty. The Court in the Tsilhqot'n case said that the transfer to third parties is an infringement which "will not be lightly justified." [47]

The implication of this decision is that if an infringement is shown and the Crown proceeds without consent the action can only be justified in exceptional and narrow circumstances where the property is transferred to a third party for use.

[43] Para 74.
[44] Para 126-127
[45] Para 124.
[46] Article 32, 1
[47] Para 126-7.

To interfere with the land and resources of Aboriginal people for profit only would probably violate Article 27 of the International Covenant on Civil and Political Rights (1966) which grants to all indigenous people the right to enjoy their culture. Because of the Tsilhqot'n case there is a strong incentive for the Crown and its corporate developer allies to seek consent of the Aboriginals before proceeding with their projects.

The Tsilhqot'n Nation, like most indigenous peoples of British Columbia, did not have treaties. This was not the case in other parts of Canada. Two questions arise: (1) Are the test of Tsilhqot'n applicable to rights acquired by Aboriginals by reason of a treaty? And (2) Is the Tsilhqot'n court's directive to the Crown to seek consent of Aboriginals, applicable to treaty rights cases?

The Court's decision in Grassy Narrows Nation vs. Ontario provides a partial answer.[48] The Grassy Narrows decision was issued after Tsilhqot'n.

In this case the Objway Chiefs of the Grassy Narrows First Nation in Treaty 3 of 1873 surrendered to the Crown ownership of the bulk of their territory. A lesser portion was reserved to the Grassy Narrows First Nation. As to non-reserved land, given up by the Grassy Narrow, the Objway Chiefs successfully negotiated harvesting rights (traditional fishing, hunting, and trapping). This right, under the Treaty, was subject to the right of the Dominion to "take up" the land for mining, lumbering or resettlement. When the Crown granted a logging license to a major pulp and paper company the Grassy Narrows First Nations in 2005 challenged the Crown's decision. The license interfered with their harvesting rights on the non-reserved land. They argued that such actions by the Crown violated their rights under section 35 of the Constitution.

The Court held that in spite of the Treaty provision the Crown did not have an unfettered right to exercise its Treaty rights. In other words, the Court ruled, that the Constitution overrides treaty provisions. The Court held that the Crown must justify the issuance of a logging license in light of its fiduciary duty to accommodate Aboriginal interests under section 35(1) of the 1982 Constitution. The Court stated that the Crown must act in conformity with the obligation to maintain the honour of the Crown.[49] The Court also noted that the Crown has a duty to consult the Aboriginals before "taking up" economic develop0ment or extraction projects. The Court found that "taking up" leaves the Aboriginals without any "meaningful right" to engage in hunting, fishing and trapping such would constitution a potentially serious infringement.[50] At such point the Crown is required to justify the infringement using the Sparrow and Tsilhqot'n test.[51]

[48] 14SSC 14, 2014.
[49] Para 50.
[50] Para 52.
[51] Paras 52-53.

The Grassy Narrows decision did not specifically mention the consent issue. However, the Court does refer to Tsilhqot'n in discussing the justification standard and, as noted, the Tsilhqot'n court makes seeking consent a virtual requirement if the Crown and its developer allies are to be assured of being able to proceed with their projects. Because the lower court did not decide these issues discussed above and rather disposed of the case on the basis of interpretation of division of powers between the federal government and the province, the Supreme Court sent the case back to the trial court for a factual determination.

The case law we have reviewed does not interpret section 35(1) of the Constitution as establishing an Aboriginal right to full sovereignty over their lands and resources. The Aboriginals are dependent on the courts' interpretation of the Constitution and resolution of specific cases which often involve fact-specific decisions. The Court has, however, narrowed the discretion of the Crown by reason of its fiduciary duty to prevent undue infringement on Aboriginal lands and resources. Arguably, the Crown cannot permit transfer of Aboriginal lands and resources to third parties in the absence of informed consent of the Aboriginal people unless the incursion would be trivial or not prevent the Aboriginals from using their land or resources in a beneficial and environmentally sustainable manner. Destruction of trees or pollution of lands or water would surely be unjustifiably infringing. The Court's policy is to encourage negotiation and settlement as part of the general societal goal of reconciling Aboriginal interests with those of the Crown.

The Canadian law is arguably more in step with the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples than that of the United States. In the U.S. there are various statutory authorizations to pay Native Americans for the taking of their lands. However, there are no provisions requiring the Government to seek consent of the tribes or in many cases the duty to consult them. There is a lack of criteria as to what constitutes an infringement.[52] In Canada it is now well established that indigenous peoples have an inherent right of self-determination. This principle is certainly not recognized in the U.S.A. Even in Australia the Canadian approach may be better at the present time. Regulations in Australia make it difficult for Aboriginals to prove their rights to native title under the Native Title Act and requires the title holder to negotiate with mining interests about possible economic development or extraction of resources.[53]

The Supreme Court of New Zealand in 2017 ruled that the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples requires that the Government obtain the informed consent of the Maori people before their traditionally occupied lands can be sold to third parties or otherwise alienated. The Court applied both thke common law of New Zealand statutory law of New Zealand, and international law as stated in UNDRIP.[54]

[52] See generally U.SW. vs. Sioux Indians 448371, 1980.
[53] See Miller et al, pp. 191-196
[54] Proprietors of Wakatu, et al versus Attorney General of New Zealand, NZ SC 17,SC 13/2011 /2015, paragraph 491.

CONCLUSION

The Supreme Court of Canada established that First Nations lands and resources cannot be used or taken for economic development projects where there is a material infringement. This means that if the intrusion prevents the peoples from engaging in tradition activities such as hunting and fishing or prevents them from otherwise using their lands such cannot be permitted by the Government unless there is free, prior, and informed consent by the indigenous peoples in question. Such view is consistent with international law including the UN Declaration on the Rights of Indigenous People. Indeed, the Canadian interpretation may be one means of strengthening support for the UNDRIP even in the Governments of major powers such as the United States.

It should be added that the right to control one's property, in the case of indigenous peoples, serves the international goal of securing s healthy environment, as stated in Principle 22 of the Rio Declaration on the Environment and Development (1992).

The United States Supreme Court earlier adopted a similar view in Johnson vs. McIntosh. In that case Justice Marshall held that European settlers and now the United States held absolute ownership of Indian land. The Court held that the state has plenary power to "harm or injure native peoples."[55] In other words, the possessory rights of Indians could be extinguished by the U.S. government whenever it chose to do so.

In Australia the Aborigines, during this early period, were deemed to have no rights. The Supreme Court of New South Wales referred to Aboriginal inhabitants as "barbarous or abhorrent from our nations of religion and civilization." [56]

The New Zealand Court of Appeals in Re Symonds held that the Maori peoples had no absolute title to the lands prior to occupation by the British. Whatever rights the Maori had were subject to the discretion of the Crown.[57]

In this paper we will focus on the land and natural resource rights of the indigenous peoples of Canada. We shall also discuss indigenous peoples' right to pursue traditional economic activities associated with those rights.

II. Modern decisions of the Supreme Court of Canada.

It was settled Canadian law, prior to the 1970s, that the Crown had unfettered discretion to enter on or dispose of traditional lands of aboriginal peoples. Aboriginal title of the pre-European occupation period was not deemed to continue to the present. It was not doubted that the Crown had exclusive title to the lands of the aboriginal people's

[55] 24 U.S. 584 and 5L.Ed. at p. 86, 1823.
[56] R. Ballard, Supreme Court of New South Wales, AILR, Volume 3, June, 1829. The Australian courts recognized the right of the settler government to extinguish aboriginal title at will.
[57] View o

subject to the right to temporary possession by the aboriginals. The Crown had the right to extinguish indigenous possession at any time it deemed appropriate.

The Calder decision in 1973 shook things up. By 2014 the rights of indigenous peoples had become more secure. However, the doctrine of discovery was not dead and buried as we shall explain later.

In Calder vs. the Attorney General of British Columbia the Nishga Nation, which is composed of four bands, brought an action for declaratory judgment to confirm their title to lands traditionally occupied or used by them.[58] The province had made grants to corporations for mineral and mining rights, petroleum permits, forestry rights and title, pre-emption rights and to individuals for the right to settlement.

The aboriginals, through Frank Calder, argued that their title had never been extinguished. British Columbia contended that the Nishga Nation's title had been extinguished although no treaty existed. The aboriginal people had not surrendered their lands and resources. This was undisputed. There was dispute as to whether the territory was covered by the Royal Proclamation of 1763. The Supreme Court justices were divided after hearing the case.

Three justices held that the territory was not encompassed by the Royal Proclamation. What is more significant about the opinion of these three justices is that they found that aboriginal title did continue to exist even after European occupation. However, these same three justices held that aboriginal title was extinguished when British Columbia joined the Confederation of Canada in 1871.[59]

The Court noted that there was evidence inconsistent with recognition of original title by the province. This evidence included setting apart certain reserves for the Indians per British Columbia's agreement to enter the Confederation in 1871; disposal of aboriginal lands by the province; and grants to corporate developers for natural resource extraction. [60] These justices noted that the use of the word usufructuary is not helpful in solving the problem because aboriginal use is dependent on the goodwill of the Crown.

Three other justices held that the lands were covered by the Royal Proclamation of 1763 and that aboriginal title was not extinguished simply because of legislative or regulatory action by the Crown that was inconsistent with recognition of aboriginal title. The Court held that to extinguish aboriginal title the Crown needed to enact specific legislative showing a clear intent to do so. These three justices ruled that aboriginal title still exists at the present time (1973). Moreover, the three Court members opined that the principle that after conquest native peoples had no rights, except as subsequently granted by governments, was wrong.

[58] SCR 313 Supreme Court of Canada, 1973.
[59] Para 337.
[60] At paras 331, 337.

A seventh justice, joined by the three justices who had held there was an extinguishment of title, held that the claims of the Nishga Nation should be dismissed because the Nation had not obtained permission of the Government of British Columbia to sue the province per the doctrine of sovereign immunity. Thus, no definitive or biding decision as to aboriginal substantive rights was made. Nonetheless, the opinion of the justices who were favorable to the Nishga Nation position had an impact on the country.

Miranda Johnson has argued that these opinions of the three justices "marked a turning point the recognition of Indian rights in historical terms."[61] Attorney Bev Sellars, elected Chief of the Soda Creek First Nation, opined, that for the first time in the history of Canadian jurisprudence, three justices of the Supreme Court had held that aboriginal title still exists.[62]

The next major case was that of Guerin vs. the Queen.[63] In that case the Crown entered into an agreement on behalf of the Musqueam Band in British Columbia for lease to a firm which wanted to set up a golf course on aboriginal land. The Band had surrendered its rights to this land but were not properly consulted by the Canadian Indian Affairs Department on the terms of the lease. Indeed, the final terms of the lease were different in material respects from what the Band had agreed to. The Court held that the Crown had a fiduciary duty to the Band which was breached in this case. The Department did not consult with the Band during the negotiations which led to changes in the lease. The Court held that the discretion of the Crown was not unfettered and that the test of whether the fiduciary duty has been honored is whether use of the land is to be put to the use or benefit of the aboriginals.[64] The Court further stated that the Aboriginal title is a preexisting right based on the aboriginals' use and occupation of the land before European settlement. The Court described the aboriginal interest as an independent legal interest entitling the aboriginals to a *sui generis* system of rights.

In 1990 the Court in Sparrow vs. The Queen considered the aboriginal right to fishing.[65] Mr. Sparrow was charged with fishing with the drift net longer than that permitted under the terms of the government issued license, in violation of the Fisheries Act. Mr. Sparrow was convicted. He argued on appeal that the prosecution violated his aboriginal right to fish guaranteed by section 35 (1) of the Constitution Act of 1982. Section 35(1)states that "Existing Aboriginal and Treaty rights of Aboriginal peoples of Canada are hereby recognized and affirmed."

[61] Miranda Johnson, The Land is our History: Indigeneity, Law and the Settler State. New York: Oxford University Press, 2016, p. 31.
[62] Bev Sellars, Price Paid. Vancouver:Talon Books, 2016, p. 151
[63] 25 SCR 33, Supreme Court of Canada, 1984.
[64] P, 14
[65] 1SCR 1075, 1990

The Court held that after 1982 the right to engage in economic activity such as hunting, fishing, and trapping for food or sustenance and for ceremonial purposes cannot be extinguished. The Court found that such activities are in "keeping with the culture and existence of that group."[66] Rights already extinguished before the Constitution Act of 1982 cannot be revived.

The Court held that the Aboriginal's existing rights to engage in these activities are not absolutely immune from state intervention. Legislation infringing upon Aboriginal rights will be permitted if it meets certain criteria which became known as thke Sparrow test.

If a prima facie case of infringement on Aboriginal rights is proven, then the burden shifts to the government to persuade the Court that there is a "compelling and substantial" legislative objective. The Court gave as an example of a "compelling and substantial purpose" two items: namely, conservation and resource management.[67] The Court noted that such objectives would be consistent with Aboriginal ideas related to protection of the environment and sustainability.[68]

The Court, in determining the existence of a legitimate legislative or regulatory objective presents three questions for analysis: namely,

1) Is the Crown's action reasonable?
2) Would the action cause undue hardship?
3) Would the regulation deny title-holders their preferred means of exercising the right?[69]

The second matter which the government has the burden to persuade the Court is that of showing that the Crown has met its fiduciary obligation to thee Aboriginals. To show that the fiduciary obligation has been carried out the Crown must give "top priority" to aboriginal interests.[70] Thus, in balancing the rights of the Aboriginals and the interests of the Crown, the balance would tip in favor of indigenous people if the adverse impact on them outweighs the Crown's perception of what it deemed to be the general interest. The Court states that:

"If in a given year conservation needs required a reduction in the number of fish to be caught such that the number equaled the number caught for food by the Indians, then all the fish available after conservation would go to the Indians according to the Constitutional nature of their fishing rights.

[66] At para 38.
[67] Para 40.
[68] Para 40-41
[69] Para 39.
[70] Para 42.

"If, more realistically, there were still fish after Indian food requirements are met then the brunt of the conservation measures would be borne by the practices of sport fishing and commercial fishing."[71]

Even if the terms conservation and resource management might justify issuance of natural resource extraction permit the Court would still need to consider whether the Aboriginal interest outweighs any economic benefit of third parties or the government itself.

The Court set aside Mr. Sparrow's conviction but ordered a new trial on the ground that there was insufficient evidence to support the conviction and more evidence should be considered.

In Van Fleeet vs. The Crown Ms. Van Fleet, the defendant, was charged with selling fish, in violation of British Columbia's fishing regulations, in that defendant fished for commercial purposes.[72] Mr. Van Fleet argued that the regulation violated an existing Constitutionally protected right to fish. The trial court held while fishing for sustenance is protected by the Constitution, fishing for commercial purposes is not. She was found guilty.

When the case reached the Supreme Court, following Sparrow, the Court held that an aboriginal right cannot be extinguished after 1982 but that in determining the existence of an aboriginal right it is necessary to show that the practice or custom, is "integral to the distinctive group claiming that right."[73] The Court held that fishing for commercial or trade purposes was not integral to the distinctive culture of the group based on a review of aboriginal history. The Court did not reach the justificatory standard and upheld the conviction.

Another novel ruling in this case was that the Court held that evidence of oral history, in aboriginal land and economic activity cases, may be admitted into evidence.

The decision in Delgumuukw vs. British Columbia, held that in determining justification for an infringement the Crown must place the aboriginal interest first but that the fiduciary obligation could be satisfied if fair compensation is provided, after conferring with the aboriginals, rather than balancing the equities in favor of one side or the other.[74]

The Court also introduced the concept that in allocating resources and economic development the government must allow participation of Aboriginals in decisions to grant leases and licenses: namely, the duty to consult. The level and degree of consultation required will depend on whether the infringement is relatively minor or of substantial consequence.[75]

[71] Para 42.
[72] 2 SCR 507 1996.
[73] Para 46.
[74] 3 SCR 1016 para 1168.
[75] Para 68

In serious cases a failure to consult or an inadequate consultation would not meet the justification standards even if the Court found that there was a compelling and substantial purpose.

The Court also specified that Aboriginal title must be shown to have existed at the time European sovereignty was exercised while aboriginal practices in fishing, hunting, and trapping must be proven to exist prior to European contact.[76]

The Supreme Court in Marshall vs. The Queen held that the Sparrow test is applicable to both aboriginal and treaty rights cases.[77] An aboriginal right, subject to a treaty or other agreement, between the Crown and a first nation or other indigenous peoples that was infringed upon could be denied if the justificatory standard set by Sparrow was met.

In Haida Nation vs. British Columbia the Court expanded on the Delgmuukw decision holding that the Crown has a duty to consult aboriginals in decisions about land use even where Aboriginal title is claimed but not yet proven.[78] The Court reaffirmed that the duty to consult is proportionate to the potential severity of the threatened infringement. The Crown also has a duty to accommodate Aboriginal interest, if appropriate. The Court states that that accommodation could include an offer of fair compensation.

The Supreme Court issued a landmark decision in the case of Tsilhqot'in Nation vs. British Columbia.[79] To be sure the Supreme Court built upon Court precedent. – mainly from the Calder case to the present. The decision opens the door towards advancing the law in the direction of greater self-determination for indigenous peoples with respect to incursions on aboriginal lands for economic development and extraction activities. The Court acknowledged that the Crown has absolute ownership to the aboriginal lands and resources subject to a *sui generis* classification of aboriginal title which I would describe as a fee simple conditional title. The Court clarified the law and further narrowed the discretion of the Crown in dealing with aboriginal lands and resources. One could argue that there is not much left of the Crown title.

In this case, the Tsilhqot'n, a semi-nomadic group, living in British Columbia, challenged a decision by the government of British Columbia granting a logging license to Carrier Lumber Ltd. The Tsilhquot'n claimed that the land for which the timber extraction permit was granted was their traditional territory. The trial court held that the Tsihhquot'n had a least a title of occupancy which had been infringed upon. The Court of Appeal of British Columbia reversed and an appeal to the Supreme Court followed.

[76] Case syllabus, p. 8.
[77] 3 SCR 456, 1999.
[78] SSC, para 73 (2004).
[79] 25 SCR, 2014)

The Court held that to establish Aboriginal title the occupation must be sufficient, continuous, and exclusive.[80] The Court ruled that the sufficiency of occupation must be approached from both the common law and the aboriginal perspective.

The Court held that occupation sufficient to establish Aboriginal title is not limited to specific sites of settlement but extends to adjacent land regularly used by the aboriginals for fishing, hunting and trapping. The Court held that most of the territory in question had been possessed and/or used the Tsilhqot'n from the time European sovereignty was exercised to the present and that there was requisite continuity. Also the Court found that that the Tsilhqot'n' had full access to their land requiring other tribes to enter the land only with Tsilhquot'n permission.[81] Thus, exclusive occupation and use of the territory in question was proven.

The Court held that the scope of aboriginal titles includes "the right to use and control of the land and to reap the benefits of the land." [82]

The Court held that there are two remnants of the Crown title left standing: namely, (1) the Crown's fiduciary duty to protect indigenous lands and resources and (2) the right to make incursions on aboriginal land and natural resources not inconsistent with section 35(1) of the 1982 Constitution. The Aboriginal's rights, under section 35(1), permit narrow exceptions allowing for Crown interventions on indigenous lands and resources. The Court, when making incursions "must go no further than necessary to achieve the goal."[83]

The Court stated that the duties of the Crown include the obligation to consult with aboriginal peoples about thke potential incursions and, implicitly, an obligation to seek aboriginal consent before proceeding ahead. The Supreme Court in this case introduced the topic of consent which is a cornerstone of the United Nations Declaration of the Rights of Indigenous Peoples (2007).

The Court stated that "absent consent development of title lands cannot proceed unless the Court has discharged its duty to consult and justify the intrusion on aboriginal title under section 35 of the Constitution of 1982."[84] The Court recognized that aboriginals can bring an action for breach of fiduciary duties.

The Court also reaffirmed the rule that prior to establishing a title the Crown has a duty not only to consult aboriginals about the proposed economic development and extraction but also to accommodate their interests.[85] Significantly, the Court held that if " the Crown begins a project without consent prior to aboriginal title being established, it

[80] Para 25.
[81] Para 45, 66.
[82] Case siyllabus, p. 11.
[83] 34. para 83.
[84] Para 90.
[85] Para 91.

may be required to cancel the project upon establishment of the title. if the continuation of the project would be unjustifiably infringing."[86] Also " If legislation was validly enacted before title was established, such legislation may be rendered inapplicable going forward to the extent that it unjustifiably infringes Aboriginal title."[87]

The Court held that Tsilhqot'n did establish a prima facie case of infringement to their title when the logging license was granted. The duty to consult was deemed to be at the high end of the spectrum and necessitated a high level of consultation and accommodation. The Court stated that since Aboriginal title to most of the lands had now been proven in this appeal that such gave the Tsilhqot'n a "right to determine, subject to the inherent limits of the group title held for future generations, the use to which the land is put and to enjoy the economic fruits."[88] The Court further states that the right is not "merely a right of first refusal with respect to Crown management and usage plans. Rather, it is the right to practically use and manage the land." [89]

The Court found that the province had breached its duty to consult and accommodate the Tsilhqot'n's interest. The Court noted that Aboriginal title confers ownership rights and prerogatives similar to persons who hold fee simple absolute title to real property. While the indigenous property cannot be sold to anyone except to the Crown the Crown's interest is to ensure that the land and its resources "not be misused in such a manner as to deny future generations of the benefits of the land."[90]

The Court held that the transfer of aboriginal title land to third parties for their use is not the kind of transfer that would justify an infringement.[91] The limitations on aboriginal title seem to be primarily that of protecting and preserving the physical environment. Although the Court in the Delgamuukv case stated that natural resource exploitation might be considered justifiable, the Court in Tsilhqot'n seems to be of the view that only Crown regulation is justifiable and not Crown transfer to third parties. This is because the Crown has a fiduciary duty to serve aboriginal interests and is required to give priority interests over non-Aboriginal interests. The Court held, significantly, that issuance of the timber license on Tsilhqot'n land was a direct transfer on Aboriginal property to a third party which would cause a "meaningful diminution" of Aboriginal title. [92] It is an infringement that cannot be justified given the Aboriginal right, in an Aboriginal title case, to exercise control over how the land is used and to reap the benefits of the lands and resources. Any other conclusion would violate Article 32 of the United Nations

[86] Para 92.
[87] Ibid.
[88] Para 94.
[89] Ibid.
[90] Para 74.
[91] Para 126-127
[92] Para 124.

Declaration of the Rights of Indigenous peoples which states that "Indigenous peoples have the right to determine and develop priorities and strategies for the development or use of their lands or territories and other resources."[93]

A regulation, for example, that limits how much fish are caught or the manner in which hunting takes place would probably be justified unless the regulation makes it impossible to do any fishing or hunting on Aboriginal title lands or reserved or non-reserved lands. Resource extraction that substantially interferes with Aboriginal use of their land and their culture would probably not be justified.

Of course, economic development and resource extraction can proceed ahead with the informed consent of the Aboriginal group in question. The Court can override a non-consensual infringement for compelling and substantial reasons where such would not unreasonably infringe upon Aboriginal title by reason of the Crown's fiduciary's duty. The Court in the Tsilhqot'n case said that the transfer to third parties is an infringement which "will not be lightly justified." [94]

The implication of this decision is that if an infringement is shown and the Crown proceeds without consent the action can only be justified in exceptional and narrow circumstances where the property is transferred to a third party for use.

To interfere with the land and resources of Aboriginal people for profit only would probably violate Article 27 of the International Covenant on Civil and Political Rights (1966) which grants to all indigenous people the right to enjoy their culture. Because of the Tsilhqot'n case there is a strong incentive for the Crown and its corporate developer allies to seek consent of the Aboriginals before proceeding with their projects.

The Tsilhqot'n Nation, like most indigenous peoples of British Columbia, did not have treaties. This was not the case in other parts of Canada. Two questions arise: (1) Are the test of Tsilhqot'n applicable to rights acquired by Aboriginals by reason of a treaty? And (2) Is the Tsilhqot'n court's directive to the Crown to seek consent of Aboriginals, applicable to treaty rights cases?

The Court's decision in Grassy Narrows Nation vs. Ontario provides a partial answer.[95] The Grassy Narrows decision was issued after Tsilhqot'n.

In this case the Objway Chiefs of the Grassy Narrows First Nation in Treaty 3 of 1873 surrendered to the Crown ownership of the bulk of their territory. A lesser portion was reserved to the Grassy Narrows First Nation. As to non-reserved land, given up by the Grassy Narrow, the Objway Chiefs successfully negotiated harvesting rights (traditional fishing, hunting, and trapping). This right, under the Treaty, was subject to the right of the Dominion to "take up" the land for mining, lumbering or resettlement. When the

[93] Article 32, 1
[94] Para 126-7.
[95] 14SSC 14, 2014.

Crown granted a logging license to a major pulp and paper company the Grassy Narrows First Nations in 2005 challenged the Crown's decision. The license interfered with their harvesting rights on the non-reserved land. They argued that such actions by the Crown violated their rights under section 35 of the Constitution.

The Court held that in spite of the Treaty provision the Crown did not have an unfettered right to exercise its Treaty rights. In other words, the Court ruled, that the Constitution overrides treaty provisions. The Court held that the Crown must justify the issuance of a logging license in light of its fiduciary duty to accommodate Aboriginal interests under section 35(1) of the 1982 Constitution. The Court stated that the Crown must act in conformity with the obligation to maintain the honour of the Crown.[96] The Court also noted that the Crown has a duty to consult the Aboriginals before "taking up" economic develop0ment or extraction projects. The Court found that "taking up" leaves the Aboriginals without any "meaningful right" to engage in hunting, fishing and trapping such would constitution a potentially serious infringement.[97] At such point the Crown is required to justify the infringement using the Sparrow and Tsilhqot'n test.[98]

The Grassy Narrows decision did not specifically mention the consent issue. However, the Court does refer to Tsilhqot'n in discussing the justification standard and, as noted, the Tsilhqot'n court makes seeking consent a virtual requirement if the Crown and its developer allies are to be assured of being able to proceed with their projects. Because the lower court did not decide these issues discussed above and rather disposed of the case on the basis of interpretation of division of powers between the federal government and the province, the Supreme Court sent the case back to the trial court for a factual determination.

The case law we have reviewed does not interpret section 35(1) of the Constitution as establishing an Aboriginal right to full sovereignty over their lands and resources. The Aboriginals are dependent on the courts' interpretation of the Constitution and resolution of specific cases which often involve fact-specific decisions. The Court has, however, narrowed the discretion of the Crown by reason of its fiduciary duty to prevent undue infringement on Aboriginal lands and resources. Arguably, the Crown cannot permit transfer of Aboriginal lands and resources to third parties in the absence of informed consent of the Aboriginal people unless the incursion would be trivial or not prevent the Aboriginals from using their land or resources in a beneficial and environmentally sustainable manner. Destruction of trees or pollution of lands or water would surely be unjustifiably infringing. The Court's policy is to encourage negotiation and settlement as part of the general societal goal of reconciling Aboriginal interests with those of the Crown.

[96] Para 50.
[97] Para 52.
[98] Paras 52-53.

The Canadian law is arguably more in step with the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples than that of the United States. In the U.S. there are various statutory authorizations to pay Native Americans for the taking of their lands. However, there are no provisions requiring the Government to seek consent of the tribes or in many cases the duty to consult them. There is a lack of criteria as to what constitutes an infringement.[99] In Canada it is now well established that indigenous peoples have an inherent right of self-determination. This principle is certainly not recognized in the U.S.A. Even in Australia the Canadian approach may be better at the present time. Regulations in Australia make it difficult for Aboriginals to prove their rights to native title under the Native Title Act and requires the title holder to negotiate with mining interests about possible economic development or extraction of resources.[100]

The Supreme Court of New Zealand in 2017 ruled that the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples requires that the Government obtain the informed consent of the Maori people before their traditionally occupied lands can be sold to third parties or otherwise alienated. The Court applied both thke common law of New Zealand statutory law of New Zealand, and international law as stated in UNDRIP.[101]

CONCLUSION

The Supreme Court of Canada established that First Nations lands and resources cannot be used or taken for economic development projects where there is a material infringement. This means that if the intrusion prevents the peoples from engaging in tradition activities such as hunting and fishing or prevents them from otherwise using their lands such cannot be permitted by the Government unless there is free, prior, and informed consent by the indigenous peoples in question. Such view is consistent with international law including the UN Declaration on the Rights of Indigenous People. Indeed, the Canadian interpretation may be one means of strengthening support for the UNDRIP even in the Governments of major powers such as the United States.

It should be added that the right to control one's property, in the case of indigenous peoples, serves the international goal of securing s healthy environment, as stated in Principle 22 of the Rio Declaration on the Environment and Development (1992).

[VOLTA AO SUMÁRIO]

[99] See generally U.SW. vs. Sioux Indians 448371, 1980.
[100] See Miller et al, pp. 191-196
[101] Proprietors of Wakatu, et al versus Attorney General of New Zealand, NZ SC 17,SC 13/2011 /2015, paragraph 491.

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

THE ABNORMALITY IN SEARCH OF A PLACE IN THE EMERGENCY MEDICAL SERVICES: CHALLENGES OF MEDICAL CARE TO THE PATIENT WITH CHRONIC SEQUELAE ACQUIRED"

Janaína Aredes[1]

Abstract

What is the relationship among urgencies, abnormalities and chronic care? An ethnography, performed in a metropolitan emergency room, a reference in Brazil and Latin America, sought to investigate medical care from admission to ratification of the clinical-functional condition of a severe and definitive disability. The data were collected in 9 months of participant observation and interviews with 43 physicians - 25 men and 18 women. To the analysis, it is noticed that the medical care varies according to the context because what is at stake is the maintenance of life. At the Entrance Door and the CTI it obstinately fight for life; in the Chronic sector, it takes care of people who, due to this struggle, survive highly dependent on human care and devices. In the shadows of an ethnography one can perceive ambivalent emotions and limits in all those involved. For the doctor "life" means the recovery of the previous functionality, while surviving with dependence would be a "death in life". The context of emergency room refers to a medicine of war: a violent society add to the unreflective exercise of the biomedical model and to strenuous working conditions. Despite his compassion for the other's condition, the doctor shies away from dealing with this highly limited human being. It configures the materialization of his failure. The insufficiency of a network of continuous care and palliative training of the physician generates suffering to those who care and to whom care is taken.

Keywords: Health Care; Chronic Condition; Disability; Emergency Care.

A ANORMALIDADE EM BUSCA DE UM LUGAR NO PRONTO SOCORRO: DESAFIOS DO CUIDADO MÉDICO AO PACIENTE COM SEQUELAS CRÔNICAS ADQUIRIDAS

Resumo

Qual a relação entre urgências, anormalidades e cuidados crônicos? Uma etnografia, realizada em um pronto-socorro metropolitano, referência no Brasil e na América Latina, buscou investigar a assistência médica desde a admissão até a ratificação da condição clínico-funcional de uma incapacidade grave e definitiva. Os dados foram coletados em 9 meses de observação participante e entrevistas com 43 médicos - 25 homens e 18 mulheres. Para a análise, percebe-se que o atendimento médico varia de acordo com o contexto, pois o que está em jogo é a

[1] Antropóloga pela UFMG e Doutora em Saúde Coletiva pela Fiocruz/MG.

manutenção da vida. Na *Porta de Entrada* e no *CTI*, lutam obstinadamente pela vida; no setor *Crônicos*, cuidam de pessoas que, devido a essa luta irrefletida, sobrevivem altamente dependentes de dispositivos e cuidados humanos. Nas sombras de uma etnografia, pode-se perceber emoções e limites ambivalentes em todos os envolvidos. Para o médico "vida" significa a recuperação da funcionalidade anterior, enquanto sobreviver com dependência seria uma "morte na vida". O contexto do Pronto Atendimento refere-se a uma medicina de guerra: uma sociedade violenta contribui para o exercício irrefletido do modelo biomédico e para condições de trabalho extenuantes. Apesar de sua compaixão pela condição do outro, o médico se esquiva de lidar com esse ser humano altamente limitado, que configura a materialização de sua falha. A insuficiência de uma rede de cuidados contínuos e treinamento paliativo do médico gera sofrimento para quem cuida e para quem é cuidado.

Palavras-chave: Assistência à Saúde; Condição Crônica; Incapacidade; Cuidado de Emergência.

INTRODUÇÃO

> O indivíduo anormal do século XIX seguirá marcado - e muito tardiamente, na prática médica, na prática judicial, tanto no saber quanto nas instituições que o rodearão - por essa espécie de monstruosidade cada vez mais difusa e diáfana, por essa incorrigibilidade retificável e cada vez mais cercada por certos aparatos de retificação. E, por último, está marcado por este segredo comum e singular que é a etiologia geral e universal das piores singularidades (FOUCAULT, 2000, p. 65).

Na sociedade ocidental, o processo de morrer é silenciado e ocultado, sendo deslocado da esfera familiar para as instituições hospitalares (ARIÈS, 2014; KOVÁCS, 2014; BARUZZI e IKEOKA, 2013). Aos médicos é atribuída a função de lutar incansavelmente pela manutenção da vida, ainda que a morte e a impossibilidade de cura, sejam eventos recorrentes no cotidiano profissional. Tal contraponto faz o médico lidar diuturnamente com situações para as quais não está preparado (LOWERY e QUEST, 2015; SILVA e RAMOS, 2014; VENKAT, BAKER e SCHEARS, 2014).

Contudo, a intensificação do processo de urbanização tem redundado em aumento da violência urbana, interpessoal, automobilística e motociclística (DINIZ, PINHEIRO e PROIETII, 2015), fazendo com que o trauma assuma destaque nas causas de morbimortalidade da população brasileira, o que configura um grave problema de saúde pública. O crescente e alarmante número de vítimas que dão entrada em hospitais de urgência e emergência no Sistema Único de Saúde (SUS) o confirma, principalmente após a implantação do Serviço de Atendimento Móvel de Urgência (SAMU), que tem garantido maior agilidade ao processo de atendimento por ocasião de um acidente. Somam-se ao trauma, as doenças crônicas não transmissíveis (DCNT) que também concorrem para um número crescente de hospitalizações, especialmente nos serviços de pronto atendimento. Por extensão, tais condições comprometem a funcionalidade e contribuem para a gênese de deficiências adquiridas, aqui compreendidas entre as anormalidades de interesse da Antropologia.

Especialmente em um contexto de pronto socorro, os profissionais se empenham em conseguir realizar com êxito o cuidado, como forma de evitar a morte e prevenir incapacidades. Para limitar os desfechos negativos de doenças e traumas, os cuidados pré-hospitalares promovem mais agilidade no processo de cuidado e a possibilidade da morte ou a sobrevivência com deficiência é transferida para o hospital.

No Brasil, estudos sobre as deficiências adquiridas privilegiam questões epidemiológicas (SANTOS et al., 2014; FILHO et al., 2014; VASCONCELOS e RIBERTO, 2011) e, quando realizados na perspectiva qualitativa, abordam assuntos vinculados à inclusão (PASSERINO e PEREIRA, 2014) e às necessidades de saúde da pessoa com deficiência (OTHERO e AYRES, 2012). Porém, não incluem a percepção de profissionais, especialmente os médicos, face a sua prática profissional diante desse perfil de paciente.

Quando alguém dá entrada ao setor de emergência de um Pronto Socorro, todos os esforços são direcionados à manutenção da vida e à cura do paciente. Esse território pode ser um cenário privilegiado para observar e investigar o cuidado médico desde a admissão até a ratificação da condição clínico-funcional de uma incapacidade grave e definitiva. Três atores se destacam nesse processo: quem vivencia – o paciente – e quem cuida, seja no âmbito profissional seja familiar.

Nesse sentido, uma pesquisa etnográfica realizada no maior hospital de Pronto Socorro de uma metrópole brasileira,[2] explorou as distintas formas de morte e de vida com as quais o profissional médico se depara. Uma condição de vida, em especial, mostrou-se inquietante: os casos de pessoas que sobrevivem com sequelas graves - locomotoras, neurológicas, cardiorrespiratórias, entre outras -, oriundas de algum tipo de trauma ou agravo clínico, que demandam cuidados intensivos.

Uma vez diagnosticada a irreversibilidade do quadro clínico, esses pacientes são direcionados à "Unidade de Cuidados Progressivos" (UCP) - uma Unidade de Tratamento Intensivo (UTI) de longa permanência para pessoas com sequelas graves e definitivas. Pode-se dizer que a maioria delas permanece internada no setor até a consumação da morte biológica. Durante essa etapa da internação, os pacientes são cuidados pela equipe médica da UCP e, em caso de intercorrências, pelos plantonistas da emergência.

Porém, em que se baseia esse cuidado? O objetivo deste trabalho é compreender como se dá o cuidado médico de um paciente com uma condição de anormalidade definitiva no contexto de um pronto atendimento.

[2] Serviu de campo de estudo para o Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Título da dissertação: FIZEMOS O POSSÍVEL: os ritos e as narrativas médicas em torno da vida e da morte no Pronto Socorro.

PERCURSO METODOLÓGICO

Esta pesquisa compõe um estudo etnográfico (GEERTZ, 1989) iniciado em 2012 sobre o cuidado médico diante dos limites da vida e da morte no contexto hospitalar de Pronto Atendimento e está em conformidade com a resolução n. 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde[3].

O território de investigação situa-se no hipercentro da cidade de Belo Horizonte, é um dos maiores hospitais de pronto atendimento ao politrauma e a queimados da América Latina e referência para todo o estado de Minas Gerais. Trata-se de um Centro de Referência em Alta Complexidade Traumato-Ortopédica que se constitui uma instituição de ensino, desenvolvimento de pesquisas e tecnologias em saúde, treinamento e formação de recursos humanos.

O hospital dispõe de 440 leitos, sendo 130 de cuidados intensivos, dos quais 24 destinam-se ao cuidado de pessoas gravemente incapacitadas (Diário de Campo, 2013). Com cerca de 600 médicos e 50 residentes, a população de estudo foi constituída por 43 médicos plantonistas de diferentes especialidades. A coleta dos dados deu-se ao longo de nove meses de observação participante e entrevistas voluntárias – durante plantões noturnos e diurnos. A seleção aconteceu pelo método "bola de neve" (PATTON, 2002) e o número final de entrevistados foi regulado pelo critério de saturação (FONTANELLA et al., 2011). Não houve recusas. Foram entrevistados 25 homens e 18 mulheres, entre 28 e 69 anos – que atuam em setores específicos para pacientes graves com risco de morte e ou incapacidades definitivas. Para assegurar o anonimato dos entrevistados, eles foram identificados, respectivamente, pela ordem da entrevista, especialidade médica, sexo (F para feminino, M para masculino) e idade.

Todas as entrevistas foram gravadas e posteriormente transcritas de forma literal. A leitura exaustiva desses relatos e das anotações de campo permitiu a análise dos dados, orientada pelo modelo de 'signos, significados e ações' (CORIN, UCHOA e BIBEAU, 1992). Nele, analisam-se os comportamentos concretos dos indivíduos (profissionais médicos) a fim de identificar e compreender as lógicas conceituais agregadas a tais ações (o cuidado a pessoas com sequelas definitivas), bem como os distintos fatores que os influenciam. Essa abordagem viabiliza o acesso às lógicas conceituais intrínsecas a um grupo específico que as utiliza para compreender o processo saúde-doença-cuidado.

[3] Este estudo é parte do projeto maior "VIDAS EM RISCO: uma abordagem antropológica sobre as representações da morte entre médicos que trabalham em setores de urgência", aprovado pelos Comitês de Ética da Universidade Federal de Minas Gerais (CAAE 03751612.0.0000.5149) e da Fundação Hospitalar de Minas Gerais (Registro CEP/ADC/FHEMIG 022/2012 – SIPRO 29128/2012-7). Ele está em acordo com a Resolução 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde.

Ao longo do trabalho de campo, foi necessário portar indumentária própria do território de investigação, apropriar-se de um vocabulário novo e específico e participar de atividades típicas da rotina do serviço: empurrar macas, procurar funcionários, buscar instrumentais cirúrgicos e até discutir casos clínicos. Usar jaleco branco de manga comprida, calçado fechado e crachá de identificação funcionou como um dispositivo para entrar e circular no hospital (AREDES et al., 2017). A vestimenta, de modo especial, representava um símbolo potente de pertencimento ao grupo dos médicos, experiência similar à de Chazan (2005).

Um artigo específico foi publicado para narrar e discutir a aplicação do método etnográfico no contexto da Saúde Pública, onde podem ser encontrados maiores detalhes sobre esta metodologia[4].

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Aqui, cabe ater às divergências entre a expectativa do antropólogo e a realidade observada.

Diferentemente do que imaginava, no pronto atendimento a morte não resulta apenas da ocorrência inesperada e súbita de um acidente ou do agravamento de doenças. Há mortes e mortes, desde o morrer iminente e ruidoso ao morrer mais vagaroso e silente. O evento/incidente que leva um paciente a dar entrada num serviço de urgência e emergência pode ser repentino, mas o desfecho dependerá de outros fatores, especificidades e *nuances* identificados na etnografia.

Por exemplo, quando se consideram os óbitos ocorridos antes de 24 horas de ingresso ao hospital e os que ocorreram após as 24 horas, verifica-se uma predominância de óbitos tardios, com 64% (n=729) do total de óbitos após e 36% (n=421) durante as primeiras 24 horas. Porém, 8,9% dos óbitos acontecem nas primeiras 24 horas e 8,8% após 90 dias de internação.

Assim, até o desfecho final, seja a alta hospitalar, o óbito ou a permanência prolongada no hospital em decorrência da gravidade do quadro e das sequelas, o cuidado acontece[5] na *Porta de entrada*, nos *CTI* no setor *Crônicos* - UCP (Unidade de Cuidados Progressivos), que é um CTI destinado a pacientes crônico-sequelados e sem perspectiva de alta. Ficou claro que aquele não era um lugar "normal". Havia um significado a ser explorado.

[4] Ver artigo: AREDES, J.S.; FIRMO, J.O.A.; LEIBING, A.; GIACOMIN, K.C. Reflexões sobre um fazer etnográfico no pronto-socorro. Cad. Saúde Pública, v.33, n.9, 2017.

[5] A porta de entrada engloba o bloco horizontal e o atendimento imediato ao paciente grave; o termo CTI refere-se aos setores destinados a pacientes potencialmente recuperáveis, nos quais o investimento médico tem como objetivo uma mudança no prognóstico; crônicos refere-se à UCP (Unidade de Cuidados Progressivos) um setor do hospital que embora contemple leitos de CTI possui um propósito singular se comparado aos demais, pois se destina a um paciente já ratificado como sem prognóstico de cura.

Este trabalho apresenta um recorte desta etnografia que analisa de modo aprofundado o contexto desse cuidado a pessoas com sequelas graves e definitivas em um pronto atendimento. Os resultados serão apresentados em uma única categoria "*A anormalidade em busca de um lugar em um Pronto Socorro*", subdividida nas seguintes subcategorias: "*Um lugar de morte ou de vida?*"; "*As dificuldades da biomedicina em lidar com a anormalidade como o desfecho do cuidado médico*"; "*O paciente crônico: sem funcionalidade e sem lugar*".

A ANORMALIDADE EM BUSCA DE UM LUGAR EM UM PRONTO SOCORRO

No trabalho de campo, os casos de pacientes com sequelas graves que geravam anormalidades definitivas chamaram a atenção. Foi possível notar que essas pessoas eram cuidadas em um local específico. Desde o primeiro plantão, os profissionais alertaram: "*Você já foi lá (UCP)?*", "É o lugar mais triste desse hospital... me recusaria trabalhar por lá", "*Você pode ver: os residentes fogem de lá*", "*Aquilo não é vida...*".

Que lugar seria esse? Como o profissional médico lidava com esse tipo de paciente? Em que o cuidado oferecido naquele setor diferia do restante da instituição?

UM LUGAR DE MORTE OU DE VIDA?

A UCP é uma Unidade de Tratamento Intensivo (UTI), o que supõe investimento na vida. Porém ela é destinada ao cuidado de um paciente *crônico-sequelado*[6], que paradoxalmente demanda cuidados intensivos e paliativos e não apresenta qualquer prognóstico de cura ou de alta. Questionado sobre a razão do nome da unidade este médico explica:

> Inventaram um nome pomposo. Eu diria que seria uma unidade intermediária, ela está situada entre o CTI e a enfermaria, é o paciente o seguinte: está lá no CTI, não consegue sair do respirador, ele necessita de cuidados médicos e de enfermagem mais constantes, especialmente esses pacientes dependentes de ventilação mecânica. Ou seja, é um paciente que não tem uma indicação de CTI (clássico), ou seja, ele não está instável, daí ele vem para cá. Então, criou-se isso, a medicina criou o 3º andar, ele surgiu por essa necessidade. Esse nome "Cuidados Progressivos" eu acho que não existe em lugar nenhum. (E29, Clínica Médica, 63 anos, M).

No que se refere à descrição física, o setor conta com três enfermarias, totalizando vinte e sete leitos e mais dois quartos de isolamento destinados a pacientes com infecções graves, um posto de enfermagem e salas de medicação. Além de médicos, a unidade

[6] Termo êmico.

possui equipe multidisciplinar, com profissionais de psicologia, serviço social, fisioterapia, nutrição e algum outro conforme a necessidade do paciente.

Trata-se de um setor com internações de longa permanência, que recebe pacientes de todas as idades com sequelas oriundas de lesões graves, em sua maioria neurológicas. Destaca-se que pacientes *crônico-sequelados*, devido à fragilidade física, estão vulneráveis a diversos tipos de infecções, que podem agravar o quadro clínico, potencializando a necessidade de intervenções médicas mais invasivas. Embora o médico já no atendimento de *"porta de entrada"* fosse capaz de supor a gravidade e irreversibilidade da lesão, os pacientes obrigatoriamente, por uma questão de ordem burocrática, eram acompanhados por cerca de dois meses até a constatação da sequela[7] definitiva.

Conforme observado, quando o paciente dá entrada a essa unidade, os familiares fazem visitas contínuas, mas, depois de um tempo, eles começam a não frequentar mais o hospital e retornam à rotina de suas vidas. Os familiares precisam ver e sentir o que está acontecendo, para só então formular um posicionamento diante da situação.

Após a admissão do paciente, são realizados os procedimentos médicos cabíveis à moléstia e a discussão sobre a proporcionalidade terapêutica conforme critérios multifatoriais, como o tipo de lesão, trauma e sequela. Essa deliberação é tomada pela equipe multiprofissional, juntamente com a família e o paciente - quando possível. Por se tratar de paciente que demanda cuidados paliativos, as medidas visam dar-lhe conforto, como alimentação, sedação, ventilação mecânica, higiene, dentre outras.

Médicos que trabalham em unidades de emergência geralmente não têm perfil para lidar com o paciente crônico, pois o médico de Pronto Socorro é tendente ao imediatismo, ações e resultados rápidos. Entretanto, embora não tenham perfil, em alguns casos, haverá pacientes sem prognóstico, como no caso da UCP (Unidade de Cuidados Progressivos). Assim, a demanda por um cuidado crônico com fins paliativos destoava naquele contexto de cuidados agudos.

Um médico traduziu o setor como "*a sala de espera da morte*", pois todos ali eram considerados pacientes potencialmente "*morredores*" e muitos deles vieram a óbito. O termo - "*morredor*" - era utilizado literalmente pelos médicos para adjetivar pacientes que, embora vivos, estavam definitivamente privados de sua funcionalidade[8], sem ser possível avaliar a que sofrimento psíquico o paciente sequelado ou em coma vivenciaria.

[7] Sequela: trata-se de uma alteração fisiológica que causa disfuncionalidades totais ou parciais, sendo causada por algum trauma ou doença. Dependendo da gravidade pode ser permanente (sem possibilidade nenhuma de cura) ou reabilitável, de modo que com a ajuda de alguns tratamentos, como fisioterapia e terapia ocupacional, o paciente pode recuperar alguns movimentos e retomar algumas atividades (Informação obtida na pesquisa de campo, a partir de depoimentos colhidos com os médicos).

[8] De acordo com a Classificação Internacional da Funcionalidade, Incapacidade e Saúde (CIF), a incapacidade diz respeito às deficiências, limitação da atividade ou restrição na participação – que se referem a problemas nas funções ou nas estruturas do corpo que implicam em um desvio importante ou uma perda (CIF, 2004).

Nesse território de passagem, mediado por relações fugazes e protegidas por 'escudos', a cronicidade (CANESQUI, 2013) não encontra uma posição definida. Embora tenha sido possível observar que a principal finalidade da UCP era oferecer um cuidado médico e um suporte humanizado a tais pacientes, poucos médicos consideraram-se preparados para lidar com esse tipo de cuidado. A maioria relatou dificuldade pondo em destaque que a formação dada pela medicina é para salvar e, dessa forma, lidar com um paciente sem prognóstico é muito mais frustrante do que com um paciente que tinha condição de sobreviver sem limitações. Dessa forma, a dificuldade e a angústia do médico estão no sentido de tentar achar formas de cuidar de um paciente com um quadro clínico-funcional irreversível, o que bate de frente com a expectativa da prática profissional.

AS DIFICULDADES DA BIOMEDICINA EM LIDAR COM A ANORMALIDADE COMO O DESFECHO DO CUIDADO MÉDICO

A evolução biotecnológica e os cuidados pré, per e pós-hospitalares nas urgências têm assegurado a sobrevivência de pessoas com sequelas funcionais definitivas. Tal fato contradiz os preceitos biomédicos curativos. Um jovem médico aponta as dificuldades experimentadas no cotidiano:

> Eu acho que é essa manutenção da vida a todo custo. Hoje eles [a sociedade] pensam que a nossa função é essa. (...) você vê o terceiro andar [UCP], você viu e eu tenho certeza que você mudou sua concepção de morte. Se você perguntar a qualquer familiar daqueles pacientes, no dia da cirurgia [de posicionamento da coluna, sem propósito de cura], se você explicasse a eles [na porta de entrada] que isso iria acontecer, eles iam responder: "eu quero que opere, eu quero ele vivo comigo". (...) Então tem muitas coisas em questão, e na hora fica difícil você definir o que fazer (E19, neurocirurgia, M, 32 anos).

Considera-se que a gênese da incapacidade se insere em contextos socioculturais específicos e não se constitui como o resultado isolado de uma condição física de saúde, mas se relaciona a diversos fatores sociais, psicológicos e ambientais. Esse conceito de incapacidade ultrapassa a dimensão da doença e passa a ser visto como o resultado de uma interação que engloba os diversos componentes da saúde (CIF, 2004).

No âmbito da biomedicina, por sua vez, quando a condição física fica reduzida a uma doença corporal, o foco do cuidado centra-se no paciente e não na pessoa, cabendo ao médico a função de corrigir a desordem que desviou o corpo da normalidade (SAMPAIO e LUZ, 2009). Essa "anormalidade" existente em um corpo que implica em algum grau de incapacidade ou limitação funcional, também reflete uma atuação médica obstinada em prol da manutenção da vida. Porém, o êxito nesse propósito não garante que o profissional se sinta realizado. Pelo contrário, alguns admitiram que se recusariam

a trabalhar lá, enquanto outros não disfarçavam sua expressiva dificuldade em ir até o setor para assistir os pacientes.

Na UCP, o médico (re)encontra diuturnamente obstáculos e limitações que lhe causam compaixão, culpa, desconforto, especialmente por ter de lidar com desfechos não desejados do cuidado médico. Ali, encontram-se as pessoas em estado crônico vegetativo (ECV) ou em estados paucirrelacionais crônicos, sem capacidade de responder a estímulos, de falar, compreender, de se relacionar nem de controlar seus esfíncteres que a medicina 'fabricou' (AUBRY, 2008). Mas ela não o fez sozinha, pois muitos são vítimas de traumas decorrentes da violência urbana e interpessoal.

Uma sociedade violenta somada à atuação de um profissional que exerce o modelo biomédico de maneira irrefletida para atender às expectativas dessa mesma sociedade – enquanto se submete a condições extenuantes de trabalho – desnuda uma verdadeira medicina de guerra. Faltam recursos ao médico (formação, impotência e solidão, ausência de espaço para discussão de casos com a equipe, os pacientes e os familiares), ao serviço (condições de trabalho, insuficiência de reabilitação de maior complexidade e de cuidados prolongados na rede pública), aos familiares, à sociedade, inclusive de sustentação legal para atuação médica e de proteção aos pacientes.

Por não admitir nem saber como assistir a morte de alguém, o saber biomédico acaba por condenar o indivíduo a (não) viver em uma sociedade que não admite alguém que contrarie a hegemonia da norma (LE BRETON, 2007).

UM PACIENTE ANORMAL: CRÔNICO, SEM FUNCIONALIDADE E SEM LUGAR

Perguntados sobre as características do paciente que demanda o tipo de cuidado ofertado na UCP, os profissionais esclarecem:

> Nós temos que entender que a medicina e o médico chegam num certo ponto em determinadas patologias que não têm como... Não há o que fazer. Você fez tudo o que tinha que ser feito, você faz uma análise retrospectiva daquilo que foi feito, chega à conclusão de que prospectivamente não tem mais o que se fazer (E29, Clínica Médica, M, 63 anos).

> Não podemos desenvolver um esforço inútil. Tem uma senhora aqui que há um ano não ministramos nenhum antibiótico nela, pois ela não responde positivamente ao tratamento. Nosso objetivo é trazer um mínimo de conforto a esses pacientes. Essa senhora, por exemplo, não há necessidade de fazermos procedimentos, desgastando-a fisicamente e emocionalmente, pois não há prognóstico. Temos é que dar uma morte digna a esses pacientes sem que eles sofram (E31, Clínica Médica, M, 58 anos).

Em função da gravidade das sequelas, os pacientes demandam equipamentos, cuidados contínuos de uma equipe multidisciplinar e medicamentos onerosos, o que

inviabiliza o retorno ao domicílio. Além disso, a relação com os familiares também se tenciona, pois como o quadro não muda, as notícias são sempre as mesmas. Um médico ressaltou que o horário de visitas no setor era a parte mais difícil do trabalho, pois era preciso lidar com as demandas da família, expectativas, ansiedade e com o próprio sofrimento deles diante de um familiar sem possibilidade de reversão do quadro.

Por sua vez, quando, excepcionalmente, o paciente tem condições de alta hospitalar, cabe ao médico comunicar a família:

> De repente você chama eles aqui e fala que o paciente está de alta, aí eles chegam e vê um 'sequeladão' de todo tamanho; aí tem família que foge mesmo, isso assusta. E a maioria não tem condições, são pacientes que demandam muito. Então, a assistente social vai até a casa dessas pessoas e às vezes tem seis pessoas dormindo num cômodo só, como eles vão acolher o sequelado? Às vezes, o familiar chega aqui e fala com a gente que o paciente está deprimido, mas ele tem que estar mesmo, é até uma defesa natural do organismo, até mesmo para ele ficar quietinho e absorver a situação, porque a questão dele é o tempo (E29, Clínica Médica, 63 anos, M).

Pode-se dizer que a maioria desses pacientes permanece internada no setor até a consumação total da morte biológica. Torna-se uma morte arrastada, pois o estado de um paciente sequelado ou em estado vegetativo, embora seja o caminho para a morte, isso não é imediato. Segundo este profissional:

> Muitos ficam aqui anos. Como a família não possui suporte, digo suporte de aparelhagem que só um hospital comporta, eles vão ficando aqui até morrer ou ser transferido para outra unidade de saúde. Alguns são até abandonados pela família (E31, Clínica Médica, M, 58 anos).

Isso remete ao processo de migração da morte em casa para os hospitais vinculada ao abandono dos pacientes terminais pela família. Inserido nesses pontos, Elias (1982) destaca que várias pessoas se esforçam, em todos os aspectos, na tentativa de ajudar o moribundo no alívio de sua dor e na garantia de seu bem-estar físico. Até as famílias também se sentem constrangidas ao oferecer ajuda a um paciente terminal: "Nem sempre é fácil mostrar aos que estão para morrer que eles não perderam seu significado para os outros" (ELIAS, 1982, p. 75).

Assim, no local notava-se a dubiedade de uma morte em vida, que é tanto social como física. Os profissionais consideravam que, no setor, mais complexo do que a "morte física" era a "morte social", a qual não se constitui como morte no sentido restrito ao âmbito fisiológico, mas um paradoxo que revela como o biológico e o social se fundem. Segundo Thomas (1993), a morte social ocorre quando a idade ou a perda de funções acarreta interdições sociais que impedem o indivíduo de exercer papéis esperados em um determinado grupo ou sociedade de consumo, aos quais precisam se enquadrar ou ficarão à parte da vida social (KAMAL, 1983).

Além disso, esse tipo de morte implica na ocultação dos vivos, na sua desumanização e na sua perda de individualidade, o que constitui uma violência contra a sua integridade e compromete direitos fundamentais, culminando no seu desaparecimento junto ao tecido social a que antes pertencia (PEROSINO, 2012). Isso por extensão trará repercussões políticas, econômicas, na assistência à saúde e na medicalização da vida (GURGEL, 2007).

A morte social também se atrela ao que a sociedade do consumo pressupõe, e quem não desempenha os papéis postulados por ela torna-se marginal, o que é bem explicado por Kamal:

> Na sociedade de consumo, o trabalho, a compra e o lazer são elementos-chave, e quem não consegue participar nesse circuito sofre uma morte social. O ritmo de vida não pode diminuir e não há tempo nem lugar para aqueles fora do circuito, que não são só abandonados, mas, o que é pior, esquecidos (KAMAL, 1983, p. 202).

Nesse contexto, a morte social está vinculada ao estigma da doença que, segundo Goffman (2004), pode englobar tanto os aspectos físicos, comportamentais, morais ou de filiação. O estigma se refere a uma característica pejorativa que desqualifica determinada pessoa ou grupo social, impossibilitando-os de um convívio social pleno.

Importante pontuar a resistência dos profissionais de medicina de outros setores do hospital em lidar com esse contexto. A resistência é expressa, principalmente, por médicos neurocirurgiões - que acompanham os pacientes ao longo da internação devido a sequelas neurológicas - e por residentes dado o seu interesse centrado à *porta de entrada*. Pode-se pensar que cuidar de um paciente "potencialmente recuperável", na *porta de entrada* confere grande relevância à atuação médica; enquanto cuidar de pacientes *crônicos* e sem perspectiva de cura coloca o profissional em uma zona de penumbra, em que se manifestam dúvidas éticas relacionadas com a finalidade do cuidado. Cada paciente internado na UCP interpela o modelo biomédico e, ao mesmo tempo, encontra-se submetido à sua complexa e delicada relação com a morte. Este assunto temido e evitado pela sociedade, pela instituição hospitalar e pelos profissionais está muito mais próximo e real naquele contexto, onde profissionais experientes ou não têm que lidar com a sua impotência, como nestes excertos:

> Eu vou operar um rapaz agora que tem metástase na coluna e ele vai morrer disso, mas eu vou tentar fazer com que ele morra andando; se eu conseguir salvar a função da perna dele e ele poder andar até o último dia da vida dele, é isso que eu estou buscando (E19, neurocirurgia, M, 32 anos).

> Em qualquer sequela, a dignidade tem que prevalecer. Temos que cuidar desse paciente para que ele não sinta frio, para que ele se sinta bem. Limitar o Esforço Terapêutico, não significa abandonar o paciente. Ou seja, mesmo sabendo que ele não vai melhorar, nós, profissionais aqui do setor, temos que dar um mínimo de conforto a esse paciente (E29, Clínica Médica, M, 63 anos).

Apesar disso, um médico relatou a dificuldade relacionada à tomada de decisões referente ao tipo de tratamento ministrado a pacientes com traumatismo raquimedular de faixas etárias distintas e com histórias de vida distintas:

> Eu sempre me faço várias perguntas sobre o paciente com TRM. São pacientes vítimas de uma lesão complicada, pois ela 'rompe', de certa forma, o curso da vida deles. E são pacientes tão distintos... me pergunto sempre: como limitar o esforço terapêutico num TRM jovem? É um paciente que você vê uma vida toda projetada, ele é jovem, porém meu esforço terapêutico não vai ajudá-lo a se curar... por outro lado, como investir num paciente idoso, abandonado pela família? É justo investir nele, já que depois ele vai ficar desamparado? A gente meio que fica se perguntando o tempo todo, tentando ser juiz e isso é muito difícil (E32, Clínica Médica, F, 56 anos).

Nesse conflito de decisões percebe-se que os pacientes sem prognóstico suscitam questões éticas envolvendo a atuação médica. Os pacientes da UCP são considerados Fora de Possibilidade Terapêutica de Cura (FPTC), e por isso inseridos no protocolo de Limitação de Esforço Terapêutico (LET)[9]. Também conhecida como ortotanásia, a prática de limitar o investimento destina-se a qualquer paciente cujo tratamento proposto seja considerado fútil, ou seja, nos casos em que não se pode alterar o curso da doença em termos de cura.

Para os pacientes inseridos na LET[10] são ministrados apenas os Cuidados Paliativos[11,12] que visam dar conforto, e não intervenções médicas consideradas invasivas que não trarão resultado favorável no que se refere à cura da sequela. Mas há pontos de tensão na LET aplicada ali, pois, embora ela inclua todos os pacientes sem prognóstico, na prática, notam-se alguns conflitos em relação às decisões referentes a qual paciente deveria ser submetido à LET. Por exemplo, em informações exploratórias obtidas durante a pesquisa, constatou-se que muitos pacientes tetraplégicos, com limitação expressiva dos movimentos e outros problemas decorrentes da lesão, em tese, deveriam ser considerados

[9] A regulamentação da LET ocorreu em novembro de 2006 pelo Conselho Federal de Medicina, com a Resolução CFM n. 1.805 (CFM, 2006).

[10] Para compreensão da LET, um exemplo: o paciente contrai uma infecção de urina e opta-se pela não utilização de drogas contra a infecção. Já que se considera esse tratamento apenas um sofrimento a mais para o paciente, uma vez que a sua sequela e demais complicações advindas dela não cessarão. O princípio da LET é manter o que já foi feito pelo paciente sem acrescentar novas intervenções invasivas (Informações obtidas durante a pesquisa, a partir de depoimentos colhidos com os médicos).

[11] É importante pontuar a diferença entre tratamento e cuidado; o primeiro se refere ao combate à doença, com drogas e demais procedimentos invasivos; já o segundo visa ao bem-estar do doente, por exemplo, não deixar que o doente sinta frio, aplicar medicamentos para alívio de dores, oferecer acompanhamento psicológico, dentre outros (Informações obtidas durante a pesquisa, a partir de depoimentos colhidos com os médicos).

[12] Os Cuidados Paliativos foram definidos pela Organização Mundial da Saúde (OMS) em 1990, e redefinidos em 2017 como "uma abordagem que melhora a qualidade de vida dos pacientes (adultos e crianças) e das famílias que enfrentam problemas que ameaçam a vida. Previnem e aliviam sofrimento por meio da identificação precoce, avaliação correta e tratamento da dor e outros problemas físicos, psicossociais ou espirituais" (OMS, 2017). O seu paradigma é o do cuidado (e não o da cura), tendo como propósito reaver as práticas médicas no que diz respeito à morte e ao processo de morrer nos hospitais contemporâneos. Seu objetivo basilar, consiste em proporcionar assistência ao enfermo (e a seus próximos) até a sua morte.

para a LET. Entretanto, no setor, contrariando a recomendação técnica, apenas os pacientes inconscientes[13] eram inseridos nesse protocolo.

Perguntada sobre qual seria o pior tipo de morte, esta médica ponderou:

> Se eu estivesse na condição de um paciente tetraplégico, (...) me sentiria morta, com o compromisso de estar viva biologicamente. É uma morte em vida que se estende para todo o redor (...). Essa morte social que tem aqui é uma morte mais difícil do que a morte propriamente dita (E30, clínica médica, F, 44 anos).

Ainda com relação aos tetraplégicos percebe-se que a questão é complexa e a LET não é aplicada "apenas" baseando-se na lesão medular e em seus agravos, mesmo que alguns pacientes expressem sua opção por ela e sustentem que seu sofrimento não justifica mais intervenções invasivas. Subtendido a isso, não apenas o nível de consciência, mas também a idade do paciente parece ser um fator que baliza as decisões médicas referentes a indivíduos sequelados. Era muito comum ouvir frases: "*como posso limitar o tratamento de um jovem com um potencial de vida ainda a ser experimentado?*", "*a lesão é grave, eu sei, mas eu não sou Deus... e se ocorrer algo que possa curá-lo? Sei lá... uma descoberta médica... A juventude e os avanços tecnológicos surpreendem...*" (Diário de Campo, 2013).

Outra explicação para o profissional contrariar a LET seria a dificuldade da sociedade ocidental diante da morte. O médico cede, mesmo contrariando evidências científicas, por temer ser questionado quanto à sua responsabilidade pelo desfecho. No Brasil, também contribuem para isso o desconhecimento e a fragilidade das regulamentações existentes sobre cuidados paliativos e a ortotanásia, que desaconselham o uso de métodos desproporcionais de prolongamento da vida, a fim de assegurar uma morte digna ao paciente terminal (BOMTEMPO, 2011).

Pensar as dificuldades da prática médica diante do cuidado a um paciente crônico na urgência remete ao conceito de fato social total proposto por Mauss (2011), que diz respeito à compreensão transversal de diferentes esferas constitutivas da vida social (psicológicas, fisiológicas, culturais, históricas, dentre outras). É válido destacar que essa totalidade na qual os fenômenos sociais se inserem somente pode ser apreendida na experiência vivida do indivíduo (MAUSS, 2011).

A partir disso, emergiram questões: a quem cabe o controle da vida, ao médico ou ao paciente? Serão o nível de consciência e a idade os fatores que definirão quem continuará vivendo à custa de aparelhos e drogas, mesmo num quadro sem prognóstico? Caberia a continuação de um tratamento - considerado ineficaz pela ciência na perspectiva da cura - mesmo contra a vontade de um paciente consciente? A ética profissional e as práticas

[13] Tais pacientes se encontram em estado vegetativo permanente, ou seja, não possuem percepção nem de si, nem do outro (Informações obtidas durante a pesquisa, a partir de depoimentos colhidos com os médicos).

científicas que permitem prolongar a vida se sobrepõem à autonomia do paciente? Há de se pontuar, ainda, o dilema ético externado por alguns interlocutores no que se refere ao gasto público com o cuidado a um paciente *morredor* - embora vivo e sem qualquer chance de se curar. Isso nos remete à própria discussão de qual é o valor da vida e o que a sociedade define como uma vida normal digna de investimentos.

Nesse sentido, é válido atribuir ao paciente da UCP a ideia de indivíduo anormal, formulada por Foucault (2000), uma vez que ele é socialmente visto e demarcado por sua deficiência. Segundo Le Breton (2007, p. 76), esse sujeito – socialmente demarcado pela mudança radical em prejuízo da sua funcionalidade –, ao contrariar a hegemonia da norma, adquire um estatuto intermediário/um meio termo, não estando morto, nem completamente vivo, "nem fora da sociedade, nem dentro dela". Esse sujeito anormal torna-se oculto e desprovido de direitos fundamentais e elementares, perdendo o direito de ser diferente (DINIZ, BARBOSA e SANTOS, 2009) e, acima de tudo, de ser igual na sua diferença de forma equivalente, o que compromete a sua individualidade e se configura um risco para sua existência subjetiva e simbólica.

Assim, a anormalidade materializada e situada na UCP se expressa de forma manifesta e latente a partir da fragilidade daqueles pacientes *morredores* que não conseguem viver - sob a ótica do que a sociedade reconhece como vida atrelada à funcionalidade plena e à capacidade de produção - nem morrer, pois quando conseguem expressar seu desejo de limitar a terapêutica conforme preceitua a bioética, os ditames biomédicos não os respeitam. Para Fassin (2010), é necessário pensar de modo concreto como a vida humana é tratada, não apenas restrita a uma questão de discursos e tecnologias, mas sobretudo em nome de quais princípios morais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vida atrelada a máquinas e cuidados continuados permanentes coloca o paciente cronicamente sem funcionalidade e fora da sociedade, porém, ele tampouco encontra lugar em um pronto socorro.

Nesta etnografia, foi possível perceber que o prognóstico clínico-funcional de pacientes, o *timing* e o foco de atuação do profissional de medicina influem sobre os conceitos de vida e morte. "Vida" para eles significaria a recuperação plena da funcionalidade prévia ou apenas com sequelas leves, enquanto a definição de "morte" introduz várias nuances, inclusive a ideia de que alguém cronicamente sequelado experimentaria uma morte em vida – condição da qual os profissionais têm dificuldades em cuidar.

Outras questões permanecem em aberto: o discurso médico a favor da cura, visível especialmente na porta de entrada da emergência, encontraria sua negação na UCP? O

setor, por sua exclusão e resistência de muitos em frequentá-lo, seria uma unidade de "descarte" do paciente crônico-sequelado, aquele que já recebeu todos os procedimentos cabíveis contra a enfermidade, porém sem o resultado desejável em termos de cura?

Uma grande lacuna evidenciada pela existência da UCP foi a falta de uma política de cuidados de longa duração que assegure aos pacientes com sequelas crônicas adquiridas o acesso a leitos de média e longa permanência, à reabilitação de alta e média complexidade, bem como dê suporte às suas famílias e ao profissional médico.

Além disso, todos os envolvidos – paciente, profissional, família e instituição – fazem parte de uma mesma engrenagem social que precisa ser provocada a questionar suas dificuldades em admitir a fragilidade, a imperfeição, a finitude e a morte como condições inerentes à vida humana.

REFERÊNCIAS

AREDES, J. S. *FIZEMOS O POSSÍVEL:* os ritos e as narrativas médicas em torno da vida e da morte no Pronto Socorro, Dissertação (Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social UFMG), UFMG, Belo Horizonte, 2014.

AREDES, J.S.; FIRMO, J.O.A.; LEIBING, A.; GIACOMIN, K.C. Reflexões sobre um fazer etnográfico no pronto-socorro. *Cad. Saúde Pública*, v.33, n.9, 2017.

ARIÈS, P. *O homem diante da morte*. 1ed. Tradução: Ribeiro, L. São Paulo: Unesp; 2014. 837p.

AUBRY, R. L'alimentation artificielle et l'hydratation chez la personne en état végétatif chronique: soin, traitement ou acharnement thérapeutique? *Médecine Palliative: Soins de Support-Accompagnement-Éthique*, v.7, n.2, p.74-85, 2008.

BARUZZI, A.C.; IKEOKA, D.T. Terminalidade e cuidados paliativos em terapia intensiva. *Revista da Associação Médica Brasileira*, v.59, n.6, p.528-530, 2013.

BOMTEMPO, T.V. A ortotanásia e o direito de morrer com dignidade: uma análise constitucional. *Revista Internacional de Direito e Cidadania*, n.9, fev. p.169-182, 2011.

CAMARGO, K.R. O paradigma clínico-epidemiológico ou biomédico. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v.6, n.2, p.183-195, 2013.

CANESQUI, A.M. (org.). *Adoecimentos e sofrimentos de longa duração*. São Paulo: Hucitec, 2013.

CFM – CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. *LET: Limitação de Esforço Terapêutico*. Resolução CFM n. 1805, 2006.

CHAZAN, L. K. Vestindo o jaleco: reflexões sobre a subjetividade e a posição do etnógrafo em ambiente médico. *Cadernos de Campo*, v.13, n.13, 2005.

CLASSIFICAÇÃO INTERNACIONAL DE FUNCIONALIDADE, INCAPACIDADE E SAÚDE – CIF – 2004. Disponível em: <http://www.inr.pt/uploads/docs/cif/CIF_port_%202004.pdf>. Acesso em: 25 maio 2018.

CORIN, E.; UCHÔA, E.; BIBEAU, G. Articulation et variations des systèmes de signes, de sens et d'action. *Psychopathologie africaine*, v.24, n.2, p.183-204, 1992.

DINIZ, D.; BARBOSA, L.; SANTOS, W. Deficiência, direitos humanos e justiça. *SUR – Revista Internacional de Direitos Humanos*, v.6, n.11, p.65-77, 2009.

DINIZ, E.P.H.; PINHEIRO, L.C.; PROIETTI, F.A. Quando e onde se acidentam e morrem os motociclistas em Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. *Cad de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v.31, n.12, p.2621-2634, 2015.

ELIAS, N. *A Solidão dos Moribundos: seguido de "Envelhecer e morrer"*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

FASSIN, D. *La raison humanitaire:* une historie morale du temps présent. Paris: Seuil, Gallimard, 2010.

FILHO, P.J.B.G.; GERALDO, T.L.; BENTO, G.G.; SILVA, F.C.; ARANCIBIA, B.A.V.; SILVA, R. Qualidade de vida de idosos com deficiência e prática de atividade física em instituições de longa permanência. *Rev. Bras. Geriatr. Gerontol,* Rio de Janeiro, v.17, n.1, p.141-151, 2014.

FOUCAULT, M. *Los Anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FONTANELLA, B.J.B.; LUCHESI, B.M.; SAIDEL, M.G.B.; RICAS, J.; TURATO, E.R.; MELO, D.G. Amostragem em pesquisas qualitativas: proposta de procedimentos para constatar saturação teórica. Cadernos de Saúde Pública, Rio de Janeiro, v.27, n.2, p.389-394, 2011.

GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOFFMAN, E. *Estigma - notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 2004.

GURGEL, W.B. A morte como questão social. *Barabarói,* Santa Cruz do Sul, n.27, jul./dez, p.60-91, 2007.

KAMAL, T.A. A morte, o sobrenatural e a continuação da vida. In: MARTINS, Clínico Geral de Souza (Org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1983.

KOVÁCS, M.J. A caminho da morte com dignidade no século XXI. *Revista Bioética*, v.22, n.1, 2014.

LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*. 2. ed. Tradução de Sônia M. S. Fuhrmann. Petrópolis: Vozes, 2007.

LOWERY, D.S.; QUEST, T.E. Emergency medicine and palliative care. *Clin Geriatr Med*, v.31, n.2, p.295-303, 2015.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

OMS. Cuidados Paliativos – Nota descritiva. Agosto, 2017. Disponível em: http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs402/es/. Acesso em: 26 de mar. 2018.

OTHERO, M.B.; AYRES, J.R.C.M. Healthcare needs of people with disabilities: subjects'perspectives through their life histories. *Interface - Comunic., Saúde, Educ*, v.16, n.40, p.219-33, jan./mar, 2012.

PASSERINO, L.M.; PEREIRA, A.C.C. Educação, Inclusão e Trabalho: um debate necessário. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v.39, n.3, p.831-846, jul./set. 2014.

PATTON, M.Q. *Qualitative research e evaluation methods*. Londres: Sage Publications, 2002.

PEROSINO, M.C. *Umbral. Praxis, Ética y Derechos Humanos en el cuerpo muerto*. 2012. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.

SAMPAIO, R.F.; LUZ; M.T. Funcionalidade e incapacidade humana: explorando o escopo da classificação internacional da Organização Mundial da Saúde. *Cad Saude Publica*, v.25, n.3, p.475-83, 2009.

SANTOS, S.; PEQUENO, A.A.S.; GALVÃO, C.R.C; PESSOA, A.L.S.; ALMEIDA, E.S.; PEREIRA, J.C.; MEDEIROS, J.L.A.; KOK, F. As causas da deficiência física em municípios do nordeste brasileiro e estimativa de custos de serviços especializados. *Ciência & Saúde Coletiva*, v.19, n.2, p.559-568, 2014.

SILVA, S.M.; RAMOS, M.Z. Profissionais de saúde de um serviço de emergência hospitalar: discursividades em torno do cuidado. *Physis - Revista de Saúde Coletiva*, v.24, n.3, p.693-714, 2014.

THOMAS, L-V. *Antropologia de la muert*. México: Fondo de cultura econômica, 1993.

VASCONCELOS, E.C.L.; RIBERTO, M. Caracterização clínica e das situações de fratura da coluna vertebral no município de Ribeirão Preto, propostas para um programa de prevenção do trauma raquimedular. *Coluna/Colunna*, v.10, n.1, p.40-3, 2011.

VENKAT, A.; BAKER, E.F.; SCHEARS, R.M. Ethical controversies surrounding the management of potential organ donors in the emergency department. *J Emerg Med,* v.47, n.2, p.232-236, 2014.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 079. Exiles, refuges, removals and expulsions: subjects and processes in/of forced displacements

'BARÇA OU *BARSAK'*: APONTAMENTOS SOBRE AS MIGRAÇÕES DE SENEGALESES E SENEGALESAS PARA FLORIANÓPOLIS

Janaina Santos[1]
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

Buscamos compreender as migrações recentes de senegaleses para Florianópolis através de suas performances e narrativas. A partir de um contexto de origem muitas vezes definido como de expulsão, homens e mulheres senegaleses deslocam-se para outros países, compondo redes transnacionais de circulação de pessoas, bens, ideias, saberes, imagens e afetos. Sua mobilidade pode ser compreendida histórica e culturalmente como em constante atualização, mas, ao contrário dos discursos hegemônicos, é importante perceber que a migração africana não é apenas direcionada para a Europa (ou para o Norte global) e movida pelo desespero, mas apresenta outros destinos e motivações que entrelaçam passado e presente para pensar futuros possíveis. Evidenciamos a agência dos sujeitos migrantes, compreendendo as migrações contemporâneas através de uma perspectiva de transformação social e alargamento de horizontes. A expressão '*barça* ou *barsak*', comum no Senegal até alguns anos atrás, indica que migrar é um modo de vida, opção entre a vida e a morte, na forma social ou física. Originalmente a expressão se referia aos migrantes que tentavam entrar de forma indocumentada na Espanha, mas atualmente seus sentidos se expandiram para outros destinos migratórios e formas de deslocamento, mas ainda remetendo a uma escolha fundamental em suas vidas.

'BARÇA OR BARSAK': NOTES ON SENEGALESE MIGRATIONS TO FLORIANÓPOLIS

Abstract

We seek to understand the recent migrations of Senegalese to Florianópolis through their performances and narratives. From a context of origin often defined as expulsion, Senegalese men and women move to other countries, forming transnational networks of movement of people, goods, ideas, knowledge, images and affections. Its mobility can be understood historically and culturally as constantly updating, but, unlike hegemonic discourses, it is important to realize that African migration is not only directed towards Europe (or the global North) and driven by despair but presents others destinies and motivations that intertwine past and present to think possible futures. We show the agency of the migrant subjects, understanding the contemporary migrations through a perspective of social transformation and broadening horizons. The expression *barça or barsak*, common in Senegal until a few years ago, indicates that migrating is a

[1] Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAS/UFSC).

way of life, a choice between life and death, in social or physical form. Originally the term refers to migrants who tried to enter undocumented in Spain, but today their senses have expanded to other migratory destinations and forms of displacement, but still refer to a fundamental choice in their lives.

Keywords: Migrations, Anthropology, Senegalese, Performance

Abdoulaye[2], senegalês que veio para o Brasil em 2008, explica assim o significado da expressão em *wolof*[3]: "*Barça* é Barcelona, '*Barça* ou *barsak*[4]' significa 'eu vou para Barcelona ou vou morrer no caminho'. É uma coisa que os 'mininos' faziam, mas agora não é mais assim. Agora nós vamos de avião e para onde queremos. É mais fácil. Antes muita gente morria tentando sair do Senegal de barco". Labah, que migrou em 2014 afirmou que até ele fazia parte desta história, como todos os africanos, que isso era muito forte no seu país e *barsak* se refere a uma pessoa que não existe mais na terra, no mundo do homem, que morreu. Esta expressão era usada para se referir aos que iam para a Europa de forma indocumentada, pegando um barco para chegar a Espanha. E nesta viagem só havia duas opções: chegar em Barcelona ou morrer. Mas Barcelona não era apenas a cidade espanhola, mas toda a Europa. De acordo com Zidan, no pensamento senegalês, 'cada coisa e todas as coisas' existem duas, só deus é um só. A vida de lá, depois da morte, é vista como uma alternativa, um mundo de cima, que se opõe a este mundo de baixo em que vivemos e *barsak* é este outro lado fora da vida. Para nós que estamos aqui no Brasil podemos dizer que é 'Brasil ou *barsak*'.

Doudou, de 31 anos, chegou ao Brasil em 2013 depois de viver por um ano na Argentina diz que estamos num mundo em que todos temos o direito de escolher onde e como queremos viver, se em um lugar não se pode viver, é preciso ter o direito de ir para outro lugar para continuar a ser uma pessoa boa e correta. "Quando não se consegue viver num país, não podemos esperar não termos nenhuma escolha, então antes que isso aconteça, nós senegaleses saímos para nos salvar, para sermos pessoas certas". *Barça ou Barsakh* foi um momento, não apenas para os senegaleses, mas para muitos africanos, pessoas que sabiam que poderiam morrer no caminho, mas não havia outra opção, chegar ou morrer eram as duas únicas opções. E porque as pessoas queriam se arriscar, ele pergunta e em seguida responde: "porque nós africanos não somos valorizados no mundo, nós não valemos nada e nossos passaportes não valem nada. Não nos deixam

[2] Os nomes de meus interlocutores e interlocutoras são fictícios para preservar suas identidades.

[3] Wolof é a etnia mais representativa no país e língua mais falada pelos senegaleses (41,6% da população). Além dela, existe o francês como língua oficial e as línguas Pulaar, Serer, Diola (ou Jola), Mandinga, Sossé e Soninké, entre outras. A maior parte da população é muçulmana (96,1%), e apenas 3,6% católica. No Senegal mais de 60% da população tem menos de 25 anos. Fonte: The World Factbook. https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/geos/sg.html

[4] A expressão também pode ser grafada como 'Barça wala Barsakh' ou 'Barça ou Barsaq'. A grafia que adoto no texto corresponde a usada por meus interlocutores senegaleses. Todas as expressões possuem o mesmo significado. Dieye (2007) também fala de dem mba dé que também significa 'partir ou morrer'.

ir para lugar nenhum fora da África, querem nos prender lá, mesmo que tenhamos condições econômicas para ir legalmente. Não é só porque não conseguimos visto, mas porque as condições de vida no Senegal não estão fáceis, não há emprego e nós jovens não temos outra saída, ficamos vendo nossos pais sem condições de trabalhar por causa da idade, sem conseguir cuidar da casa. E você tem idade para trabalhar e vontade, mas não há emprego, exceto para quem tem amigos no governo. Assim você também não vale nada no seu país e não tem como ajudar a família e você não vai aguentar viver assim, vendo sua família passar fome, vendo sua mãe colocar uma panela com água no fogão e deixá-la ali até as crianças dormirem, porque não tem o que cozinhar. Então você escolhe: vou viver ou vou morrer, e se eu morrer pelo menos tentei e não vou ficar para ver este problema que não posso resolver". A fala de Doudou é reveladora da seletividade do processo migratório (Bashi, 2004[5]), principalmente quando afirma 'querem nos prender lá', ou seja, querem manter os africanos na África, de onde nos séculos anteriores foram tirados a força para trabalhar como escravizados, gerando lucros para o capitalismo nascente e as potências colonialistas.

A prática de subir em barcos de pesca para chegar a outros países que já era corrente no Senegal desde a década de 1970, tornou-se típica do período pós-colonial[6] e se intensificou nos anos 2000, quando cerca de um terço dos senegaleses que chegavam à Espanha faziam o percurso de barco ou canoa (Sakho et al., 2015), levando em média nove dias para chegar, quando podiam contar com a 'sorte'. Este movimento surgiu nas cidades litorâneas como Thiaroye, Yarakh ou Guet-Ndar, da região de Saint-Louis[7], ao norte do país. Esta prática também ficou conhecida como *boat migrations* ou *migrations piroguières* (*gaalu looco* em *Wolof*) e tem sua correspondente entre os *boat people* do Haiti rumo aos Estados Unidos. Para compreendermos este fenômeno é fundamental evocar Abdelmalek Sayad (1998), no sentido de que toda imigração também é uma emigração e importa-nos perceber as razões para as migrações a partir da literatura mas principalmente, através da fala de nossos interlocutores, bem como as estratégias, performances e narrativas experimentadas por eles no contexto de chegada.

De acordo com o autor senegalês Yaram Mbaye (2013) os deslocamentos através de botes ou barcos se acentuaram após 1999 quando houve o fechamento das

[5] Segundo Vilna Bashi (2004) pessoas são classificadas através do fenótipo ou de características relacionadas à cor da pele ou pertencimentos étnicos ou religiosos, operando categorias hierarquizadas de imigrantes desejáveis ou indesejáveis. Ainda que não mais discursivamente, ou através de discursos mais polidos, pelas práticas históricas é possível falar de racismo nas políticas de imigração e refúgio das nações ocidentais, e imigrantes brancos têm sido preferidos pelas nações ocidentais, ao passo que negros têm sido sistematicamente associados a ilegalidades, desordens, doenças e perigos. A autora refere-se ao contexto canadense, mas a mesma realidade pode ser percebida em diversos países, assim como no Brasil e nas suas relações com os imigrantes senegaleses e haitianos.

[6] Sobre o período pós-colonial ver Stuart Hall (Hall, 2003).

[7] O documentário 'Barcelona ou Barsakh' ilustra esta prática entre a população senegalesa. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=RyhixKMYQbg

fronteiras terrestres no Estreito de Gibraltar. O Senegal passou a ser então um dos principais pontos de partida da África sub-saariana para migrantes indocumentados que partiam rumo a Europa e em 2006, metade dos 30 mil migrantes que chegaram às Ilhas Canárias eram senegaleses. Neste ano sete mil pessoas morreram na travessia, das quais mil eram provenientes do Senegal[8]. O risco de morte gira em torno de 25% e não é um fator que desestimula as migrações, que representam a melhor opção de vida para 93% de seus entrevistados na capital senegalesa.

Os primeiros *'barça ou barsak'* em sua maioria eram pescadores ou filhos de pescadores cujas atividades decresceram ano após ano em decorrência da incidência cada vez maior de barcos pesqueiros espanhóis na costa senegalesa, região em que era muito grande a importância da pesca e das atividades relacionadas ao comércio de peixes. Alguns destes pescadores também se tornaram 'empresários' destas travessias, cobrando altos preços para conduzir pessoas até a Europa. A Espanha, retirando mercadorias (peixes) do Senegal, contribuiu para a criação de um fluxo de deslocamento humano para a Europa, pessoas que foram, de certa forma, trocadas por peixes, ou peixes que se tornaram pessoas num sistema de expropriação produzido pela junção entre o capitalismo predatório e o neocolonialismo.

Zidan, 43 anos, me disse que quando jovem era pescador, assim como seu pai e seu avô e todos os seus antepassados, mas que não pôde aprender bem como eles as coisas sobre ser pescador porque hoje em dia tudo está diferente, tudo muito rápido. "Meu avô sabia olhar para um *diassite* (jacaré ou crocodilo) e só de olhar ele ficava imobilizado. Assim se pescava no meu país. Hoje ninguém mais 'não' sabe pescar assim porque precisamos ir para a escola e aprender outras coisas. Não temos mais tempo de aprender as coisas como os antigos faziam". Portanto, para além da presença ostensiva dos barcos de pesca espanhóis na costa do Senegal nos lugares onde os pescadores senegaleses tinham seu sustento[9], sua fala deixa evidente uma transformação cultural, verificada nas mudanças de atividades e expectativas dos mais jovens em relação às gerações anteriores. Abdoulaye também trabalhava com o setor de pescados, fazendo transporte. Ele e seu pai tinham um caminhão, compravam peixes dos pescadores no litoral e levavam para revender em cidades do interior, mas com a diminuição da quantidade de peixes a partir de 2005, ficou cada vez mais difícil viver disso e migrar foi a opção encontrada para ajudar a família que ficou no Senegal. Toda a cadeia econômica local baseada na pesca foi desfeita a partir da presença dos barcos espanhóis na costa senegalesa.

[8] Ao longo da primeira década do século XXI, mais de 12.000 pessoas morreram no 'Cemitério do Mediterrâneo', como o mar que conecta África e Europa é conhecido e entre outubro de 2013 e fevereiro de 2018, 13.884 pessoas morreram.

[9] Sobre as invasões de barcos de pesca espanhóis na costa senegalesa ver Sakho et all (2015).

As migrações do campo para as cidades e o contexto da vida urbana com suas novas demandas políticas e sociais, onde os filhos precisavam se instruir para que o país pudesse alcançar níveis educacionais e sócio-econômicos compatíveis com as expectativas da população e do governo nacional, bem como internacional, impuseram gradualmente novos modos de vida. Assim, no percurso de uma ou duas gerações, as expectativas se mostram bastante diferentes e os jovens cada vez mais encontram-se neste espaço intersticial de liminaridade, neste *between* entre antigos e novos costumes, entre o tradicional e o cosmopolita. Além disso é importante registrar os custos das migrações 'ilegais' em geral, muito mais altos do que as ditas 'legais', o que evidencia a grande disposição e agência destes sujeitos que não ignoram os riscos da travessia e mesmo assim a empreendem[10]. Dieye (2007) afirma que subir na 'pirogue' (canoa) era uma questão de quem queria mas, sobretudo, quem podia pagar o *passeur* (barqueiro), uma vez que 80% dos jovens senegaleses passam seus dias e sua juventude sonhando com o visto[11].

Há, portanto, causas econômicas que expulsam[12], impulsionam ou favorecem as migrações, mas existem outros fatores que se articulam neste processo, como religiosidade, narrativas sobre migrações anteriores, a possibilidade de construir novas identidades sociais, completar estudos ou ter maior independência financeira, social ou familiar. Deste modo, "a cidade, portanto, influenciou bastante os padrões de migração: feminização, elevação do nível intelectual e profissional dos candidatos à migração, fluxos litorâneos irregulares" (Sakho et all, 2015, p. 43), mas existe um discurso que, com pequenas variações, atribui a todo senegalês o gosto pelas viagens, a necessidade de conhecer o mundo, relacionando as migrações com uma necessidade humana de conhecer outras terras e aprender outras coisas, algo fundamental para constituir-se como sujeito. Labah me explicou assim "todo *senegal* gosta de viajar, não pode parar em nenhum lugar, deixamos as coisas boas no Senegal e viajamos, pois precisamos conhecer o mundo".

Esta ideia de que "quem viaja tem muito que contar" é descrita por Walter Benjamin como uma das duas figuras (arque)típicas de narrador (além daquele que sem nunca ter saído de seu país conhece muito bem suas histórias e tradições). O autor encontra no período medieval em que "o mestre sedentário e os artífices viajantes trabalhavam juntos na mesma oficina; e cada mestre tinha sido um artífice viajante antes de se fixar em sua pátria ou no estrangeiro" (Benjamin, 2012, p. 215) a origem desta dupla tradição

[10] No caso das migrações não legalizadas, além da travessia, ainda é preciso pagar os atravessadores ou coiotes. O custo médio de viagem, cujo tempo é bem maior, gira em torno de R$ 15 mil. É bastante frequente que os migrantes sejam assaltados ou extorquidos durante o percurso, de modo que familiares que ficam contribuem financeiramente para a conclusão da travessia, valores investidos para serem revertidos posteriormente.

[11] Os relatos sobre Barça ou barsak dos meus interlocutores senegaleses têm muito em comum com o que Sayad apresenta de um emigrante cabili na França: "Como és amarga, ó terra, quando pensamos em te deixar! E como és desejada, ó França, antes que te conheçamos!... Tudo isso porque nossa aldeia só pensa na França. As pessoas só têm a França na boca" (Sayad, 1998, p. 30).

[12] Sobre as expulsões ver Saskia Sassen (Sassen, 2016)

que valorizava tanto a fixação quanto a cultura viajante, nômade, tal qual de marujos e comerciantes. Mesmo na Antropologia, em sua tradição mais europeia e norte-americana, a prática de viajar para aprender e deslocar o olhar sempre foi uma necessidade, apenas recentemente relativizada[13]. De acordo com Abdelmalek Sayad "só se aceita viver em terra estrangeira num país estrangeiro (...), com a condição de se convencer de que isso não passa de uma provação, passageira por definição, uma provação que comporta em si mesma sua própria resolução" (Sayad, 1998, p.57), remetendo a uma prova pela qual se deve passar.

"Eu antes não gostava de viajar mas recebi um chamado de deus para vir para cá" me disse Ibrahima ao som de funk carioca tocado nas caixas de som que seu amigo também senegalês vendia no centro da cidade. Para pesquisadores senegaleses, a emigração é uma constante histórica devido às experiências nômades e sazonais experimentadas na região - principalmente a partir do século XVI quando colonizadores europeus passam a comercializar pessoas como mercadorias e o comércio, sazonal ou não, torna-se a atividade profissional mais difundida e praticada, exigindo deslocamentos constantes. Além disso, existe no Senegal o costume de viajar com a família uma vez por ano a Touba, cidade sagrada, prática incorporada na religiosidade mas que a extrapola, envolvendo todos os aspectos da vida social.

De acordo com Achille Mbembe a experiência africana de circulação dos mundos se propagou na contemporaneidade, mas inicialmente, "foi através da escravatura dos negros e da colonização (...) que a nossa língua comum foi forjada e que os habitantes da terra foram justapostos, no âmbito de uma unidade tanto emblemática quanto problemática" (Mbembe, 2014, p. 76). Para compreendermos esta confluência seria necessário um desenraizamento recíproco e "a necessidade de tal desenraizamento exige a elaboração de um pensamento que seja, simultaneamente, profundamente histórico, filosófico e ético – memória e anti-memória, militante e anti-militante, político, anti-político e poético" (idem).

Mas se a expressão *barça ou barsak* e a prática que representa ficaram para trás, outros destinos despontaram para deslocamentos de pessoas indocumentadas. Em maio de 2018 foi resgatado um barco a deriva no litoral do Maranhão com 25 imigrantes africanos, sendo que 19 eram senegaleses[14]. Dois brasileiros atuaram como coiotes desta embarcação que saiu de Cabo Verde e ficou 35 dias a deriva[15]. Da mesma forma barcos lotados de pessoas que tentam atravessar o Mediterrâneo ainda são uma dura realidade que leva muitas vidas para o fundo do mar[16], tal qual a barca de Édouard Glissant, para

[13] A este respeito ver Strathern (2014), Velho (2013), PEIRANO (1997), entre outros.
[14] Além de 1 da Serra Leoa, 2 da Libéria e 3 da Guiné.
[15] Disponível em https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/intercambistas-africanos-oferecem-ajuda-a-imigrantes-resgatados-no-maranhao.ghtml
[16] Uma em cada sete pessoas que tentaram atravessar o Mediterrâneo em barcos morreu, conforme dados de junho de 2018 (http://www.publico.es/sociedad/siete-personas-intentaron-cruzar-mediterraneo-junio-murio.html)

quem "a experiência do abismo está no abismo e fora dele" (Glissant, 2011, p. 19). O autor se refere ao abismo que retirou os africanos de suas casas para levá-los forçadamente às Américas, do abismo que representaram os navios negreiros de onde tantos seres humanos foram jogados para 'aliviar' a carga e fugir das multas quando a escravidão já estava proibida mas nem por isso era evitada, nos fala do abismo que foi perder suas paisagens, sabores, cheiros, cores, famílias, suas músicas, danças, tradições, do abismo que era o desconhecido e de como esta experiência se tornou algo partilhado, tornando-se projeção e perspectiva do desconhecido, pois "nossas barcas estão abertas, nelas navegamos todos" (Glissant, 2011, p. 20). E assim, se esta travessia sobre o abismo é ainda uma alternativa através do Atlântico Negro, a poética da relação possível através do movimento continua se atualizando.

Existem agora novos destinos como o Brasil e alternativas que não são consideradas tão perigosas, como me disse Claire, senegalesa casada que vive com o marido em Florianópolis. De um jeito ou de outro, pondera, são múltiplas as dificuldades vividas na diáspora, a falta da família, dos sabores, das cores: "tudo é diferente aqui, tem outro gosto, mesmo se compramos os mesmos ingredientes para fazer comida, não fica igual. Lá também tem as outras mulheres para ajudar com os filhos, com a casa, com tudo. Aqui estamos sozinhos".

Abdoulaye afirma que apesar de ser um país bom, que dá 'papéis' para os senegaleses ao invés de expulsá-los como muitos fazem, ele se arrependeu de ter vindo para o Brasil, porém precisava sair do Senegal para 'aprender a viver'. Sua fala desencantada lembra a do interlocutor cabili de Sayad: "Que França eu descobri! Não era nada do que eu esperava encontrar (...) eu percebi a partir disso o que é a solidão, o que é a tristeza: a escuridão do quarto, a escuridão no quarto, a escuridão da rua, a escuridão de toda a França, porque na nossa França só existem trevas" (Sayad, 1998, p. 34). Sua trajetória, repleta de deslocamentos e improvisações é ilustrativa da multiplicidade de trajetórias da comunidade senegalesa que reside atualmente na região da grande Florianópolis. Ao chegar ao Brasil morou no Rio de Janeiro antes de vir para Florianópolis por um ano, depois morou em Passo Fundo e voltou para cá. Foi para a Argentina, morou em Chapecó, depois em Videira trabalhando como monitor de outros senegaleses em uma fábrica de alimentos que contratava muçulmanos para o abate *halal* e depois foi ao Senegal visitar a família e o filho que vive com sua mãe. Quando voltou se estabeleceu na capital catarinense, trabalhou na construção civil até montar sua loja em Canasvieiras, vendendo roupas e artesanato da África e do Brasil. Fechou a loja em 2015 porque vieram muitos senegaleses que vendiam como ambulantes nas ruas, mas ainda viaja por quinze estados do país para vender mercadorias em grandes feiras. Para isso, acompanha pela internet e através das redes sociais o calendário de festas nacionais, escolhendo as melhores feiras,

além de vender pela internet. Ele mostra no celular imagens das máscaras, bolsas e roupas que importa do Senegal para vender. Sempre viaja sozinho e as vezes ao chegar numa cidade contrata uma pessoa para ajudar, geralmente senegalês, pois a diáspora está sempre conectada através do *whatsapp*. Ele me diz que quer ficar no Brasil agora porque 'está acostumado' e quando viaja sente falta daqui, está cansado de viajar e se mudar tanto, "queria ficar parado um pouco, dez anos não é um dia".

Em sua fala está muito presente a discriminação e o preconceito que encontrou em Santa Catarina, muito mais que em outros estados do país. Segundo ele, agora melhorou um pouco porque depois de 2010 vieram muitos haitianos e senegaleses, mas antes era muito complicado, se sentia discriminado em todo lugar e agora sente-se mais confortável porque têm muitos negros aqui e antes não tinha. Segundo ele, "tem muita discriminação aqui. Se você senta no ônibus ninguém 'não' quer sentar perto de você. Aconteceu muito isso comigo. Ou se você entra no ônibus e fica parado, eles abrem a janela para mostrar que não gostam do seu cheiro. As vezes você passa caminhando por um grupo de meninos ou meninas bebendo na rua e começam a falar 'este preto, esse...', coisas do tipo. Falam bastante besteiras na verdade. Isso ainda acontece, mas agora como tem muita gente [do Senegal e do Haiti] está diminuindo um pouco, pois acontece um pouco com cada um, não que tenha diminuído mas é um pouco com cada um. Sempre que conversamos entre nós senegaleses, a cada dia o pessoal vem contar uma coisa. Se você vai no centro e não sabe onde fica um lugar, pergunta para uma pessoa, ela nem escuta sua pergunta e diz 'não sei, não sei', nem tenta escutar. As pessoas te olham e não querem te entender. Eles entendem mas não querem entender. Muita gente a cada duas palavras fala que você tem que voltar para o seu país, que aqui não é seu país. As vezes você anda e vem um casal com filho e pensam que você não entende o que estão falando, porque muita gente pensa que a gente não entende nada. Primeiramente, se não confio, me faço de bobo, e como pensam que você não entende, falam com o filho 'olha esse preto, olha este negro', depois dão risada, todo mundo faz isso. Mas já acostumei com este tipo de besteira, agora que tem muita gente aqui tem mais discriminação, antes era só comigo mas agora vejo que é com todos que estão aqui e eu acho que não vai mudar. Santa Catarina é o pior estado em termos de discriminação. Tem muito senegalês com diploma mas no trabalho é desvalorizado ou pagam menos que para os brasileiros".

Segundo Abdoulaye, é por este motivo que muitos senegaleses optam por não trabalharem com carteira assinada, pois já se sentiram prejudicados ou foram enganados, tiveram salários não pagos e ainda enfrentaram racismo e preconceito. Desta forma muitos partem para o comércio informal, atividade em que podem regular seus ganhos e seu tempo, com maior autonomia e independência, apesar da extrema perseguição cotidiana por parte do poder público e dos comerciantes estabelecidos. "Tem muita

gente que fala que os 'mininos' não querem trabalhar, mas não é nada disso. Antes nós todos trabalhávamos como os haitianos estão fazendo agora, com carteira assinada, mas depois de todas essas coisas... Até os haitianos, muitos estão saindo dos empregos para trabalharem com vendas. Agora que eles estão há mais tempo, estão ganhando mais experiência sobre emprego". Senegaleses e haitianos, como sua fala demonstra, procuram o mercado formal como primeira alternativa, buscando a segurança mas logo percebem que esta, na maior parte dos casos, não é garantia de direitos respeitados e valorização profissional. Neste sentido o mercado de trabalho necessita sempre de novos fluxos de migrantes que se sujeitem a estas condições e como exército de reserva, disputem as vagas disponíveis[17]. A fala que Abdoulaye aponta de "volte para sua casa" faz ecoarem múltiplos significados de pertencimento, nacionalidade, etnicidade, construções sociais mobilizadas em determinados momentos para dar visibilidade à fronteira entre 'nós' e 'eles' vivida tão intensamente pelos sujeitos migrantes.

Papa Demba Fall (2010) em estudo sobre *Migration, marché du travail et développement* aponta para a realidade sócio-econômica senegalesa no que tange ao trabalho formal. Segundo ele, apenas 10% da população economicamente ativa[18] está inserida formalmente no mercado de trabalho e ao restante da população restam atividades informais ou agrícolas, o que constitui um grande motivador das migrações. Esta realidade, experimentada por homens e mulheres jovens no país representa uma recusa à morte social (Fall, 2010, p. 10) e traduz-se em um saber levado para a diáspora, transformando-se num saber-fazer que encontra muita resistência no Brasil, principalmente por parte do poder público, imprensa e comércio estabelecido.

Abdoulaye também aponta para o fato de que a chegada de milhares de haitianos no Estado de Santa Catarina após 2010[19] (e junto com eles uma pequena comunidade senegalesa de aproximadamente duzentas pessoas que no verão praticamente duplica) num fluxo de alta intensidade até 2016 e que continua a crescer embora agora mais lentamente[20], permitiu maior visibilidade à população migrante negra. Desta forma o estado

[17] Para Sayad: "Os imigrantes recém-chegados, faixa situada na parte inferior da hierarquia interna da população imigrante (seria ingênuo acreditar que essa população é desprovida de hierarquia e de toda diferenciação social), estão mais inclinados a aceitar os trabalhos mais penosos, menos estáveis, menos remunerados etc." (Sayad, 1998, p. 64).

[18] É importante realçar que a população considerada economicamente ativa no Senegal compreende maiores de 10 anos, correspondendo a 64,2% da população total, sendo que no Brasil são economicamente ativos aqueles com 16 anos ou mais. A este respeito ver Fall (2010, p. 12).

[19] Dos cerca de 40 mil imigrantes haitianos que ingressaram no Brasil até 2014, cerca de 59,2% concentravam-se na região Sul, sendo Santa Catarina o principal destino. A partir de 2012, o Brasil instituiu uma política de concessão de visto humanitário para ingresso de haitianos por meio da embaixada brasileira em Porto Príncipe. Segundo a Agência Brasil, foram concedidos até abril deste ano 60 mil desses vistos, mas estima-se que o número de migrantes haitianos no Brasil esteja em torno de 90 mil, mas os dados são difíceis de precisar devido à alta mobilidade interna e externa dos migrantes haitianos e senegaleses.

[20] Não há dados sistematizados sobre ingresso de imigrantes no Estado de Santa Catarina diários ou mensais (e tampouco anuais) mas, convivendo com a comunidade haitiana, acompanhamos a cada semana a chegada de aproximadamente dez pessoas provenientes do Haiti à Grande Florianópolis.

torna-se mais multicultural, conceito que segundo Stuart Hall "descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade 'original'" (Hall, 2003, p. 52). Podemos inferir que o estado catarinense, assim como o Brasil, está se tornando mais plural e diverso, apesar da sua composição étnica já bastante diversificada composta por migrantes europeus e asiáticos de diversas origens que para cá se deslocaram nos séculos anteriores e dos grupos historicamente invisibilizados como indígenas, afro-descendentes e migrantes latino-americanos.

O Brasil, até o início do século XXI pouco atraente a migrantes, tornou-se parte das novas rotas migratórias principalmente após o terremoto do Haiti de 12 de janeiro de 2010[21] e vem desde então experimentando uma importante transformação na sua paisagem social que Arjun Appadurai (2004) define como etnopaisagem, provocando importantes mudanças em seu perfil populacional. Este fenômeno é decorrente de inúmeros fatores cumulativos do processo (des ou pós ou neo[22])colonialista e (neo) imperialista, bem como da própria crise do sistema capitalista e dos estados-nação, mas vem sendo tratado por muitos discursos e práticas através de leituras simplistas de fundo etnocêntrico como 'crise migratória'[23]. O fenômeno dos múltiplos trânsitos de pessoas, afetos, mercadorias, saberes e práticas em escala global na contemporaneidade, bem como os ruídos provocados e evocados, caminha na direção de uma maior interdependência política, escancarando reflexões sobre experiências distintas e assimetrias ao invés de perpetuar práticas de dominação e desigualdades.

"Ou você volta com experiência ou volta com dinheiro" me disse Ahmadou, que veio para o Brasil porque uma amiga de seu pai "lhe disse que se eu viesse para o Brasil e trabalhasse bem, em dois anos poderia comprar um terreno no Senegal. Mas isto não aconteceu. Estou aqui há cinco anos e não tenho nada"[24]. Mas este nada a que Ahmadou se refere é o dinheiro, pois a experiência não lhe é subtraída, apenas adicionada. Neste

[21] As razões desta mudança devem-se a muitos fatores como o crescimento econômico vivido no país a partir de 2008, quando a Europa passa a atravessar uma crise, a expectativa dos grandes eventos esportivos da segunda década do milênio, a presença da Minustah no Haiti e a tentativa brasileira de obter maior visibilidade internacional.
[22] Espaços conceituais em disputa que buscam se contrapor ao período colonial e referem-se ao processo geral de descolonização de forma descritiva, tanto o pós-colonial (Hall, 2003) quanto o neocolonial (Mbembe, 2014) não sinalizam o fim dos problemas criados com e durante o período colonial, mas a passagem de uma dada conjuntura de poder a outra na qual os problemas de desigualdade, exploração e subdesenvolvimento, em geral, tenderam a se perpetuar ou se agravar, ainda que sob novas forças e através de outros atores, novos ou antigos. Ainda para Hall a narrativa do pós-colonial engloba a colonização, a "expansão, exploração, conquista, colonização e hegemonia imperial que constituiu a 'face mais evidente', o exterior constitutivo, da modernidade capitalista europeia e, depois, ocidental após 1492" (Hall, 2003, p. 112-3).
[23] Ver Bauman (2016) e Bhabha (2013).
[24] Investir em terrenos e construções em Dakar, Touba ou cidades vizinhas é um dos projetos dos que migram e conseguem economizar para empreender no Senegal, devido ao grande crescimento urbano das últimas décadas, concentrado nestas regiões.

aspecto divirjo da percepção de Walter Benjamin no texto *Experiência e Pobreza*, que diz que da guerra só se volta "mais pobre em experiências comunicáveis, e não mais ricos" pois a "experiência nos é subtraída, hipócrita ou sorrateiramente" tratando-se de uma pobreza "em experiências da humanidade em geral" (Benjamin, 2012, p. 124). Consideramos que embora as experiências possam não ser comunicáveis não significa que não foram vividas e sentidas. Como podemos julgar a experiência do outro e defini-la como "pobreza de experiência"? Entretanto Benjamin afirma que algumas pessoas, como artistas e cientistas, se dispõem sempre e continuamente a "começar do princípio", tal qual os migrantes, que não começam de fato do início, mas a partir de experiências anteriores. Ainda, segundo o autor "a crise econômica está diante da porta, através dela uma sombra, a próxima guerra. A tenacidade tornou-se hoje privilégio de um pequeno grupo dos poderosos, que sabe Deus não serem mais humanos que a maioria (...). Os outros, porém, precisam arranjar-se, de novo e com poucos meios. São solidários dos homens que fizeram do essencialmente novo uma coisa sua, com lucidez e capacidade de renúncia. Em seus edifícios, quadros e histórias a humanidade se prepara, se necessário, para sobreviver à cultura. E o que é mais importante: ela o faz rindo. Talvez esse riso tenha aqui e ali um som bárbaro. Perfeito. No meio tempo, possa o indivíduo dar um pouco de humanidade àquela massa, que um dia irá retribuir-lhe com juros e com os juros dos juros" (Benjamin, 2012, p. 128). Entre estes 'outros' podemos pensar nos migrantes que se despojam de tudo para ganhar experiência ou dinheiro e muitas vezes fazem isso repetidas vezes, compartilhando local e transnacionalmente experiências e 'dinheiro', ainda que de formas diversas.

Segundo Ahmadou as redes de contato são as primeiras impressões sobre possíveis destinos e trajetórias migratórias. Por ali colhem-se informações. O problema, segundo ele, é que no Senegal pensam que todo mundo que migra é rico ou ficou rico. E quem está fora, na 'diaspóra'[25], não quer desfazer esta ideia ou dizer que não está bem. Ele complementa: "eu perdi o emprego há 15 dias, mas ontem falei com meu pai [por *whatsapp*] e não contei isso a ele. Não pude dizer que estou desempregado, tenho que dizer que estou bem e que tudo está dando certo. Não quero que se preocupe comigo e com minha família. Ele está em Dakar e não tem como me ajudar. E assim lá pouco se sabe das dificuldades que enfrentamos aqui". Para Ahmadou, ninguém acredita se ele falar de dificuldades enfrentadas na diáspora pois acham que não quer compartilhar sua sorte.

Para os senegaleses, viajar corresponde a uma forma de tornar-se mais cosmopolita, aumentar conhecimentos, conseguir mais recursos, aprender outras línguas, sustentar as famílias. Viajar é, poderia-se dizer, uma passagem esperada e que confere prestígio.

[25] É assim que meus interlocutores pronunciam a palavra diáspora.

A habilidade de chegar a algum lugar e conseguir se estabelecer são fundamentais para sua valorização entre parentes e amigos nos países de origem. Os senegaleses jovens, principalmente, podem interpretar as viagens como uma iniciação ritual, que envolve perigos e riscos, mas também reconhecimento, dinheiro e trocas sociais, afetivas, simbólicas e comerciais. Fall (2007) aponta que, para além das práticas nômades ou sazonais, a migração senegalesa é interpretada, muitas vezes, como prática iniciatória que confere reconhecimento e status social aos que se deslocam. Nas narrativas são comuns as expressões "nós senegaleses sempre viajamos, isso faz parte de nós", "não podemos passar a vida toda num mesmo lugar, precisamos sair e ver o mundo". Os homens, principalmente e as mulheres, cada vez mais, estão construindo e alimentando narrativas cosmopolitas e criando possibilidades de novas mobilidades.

O destino, a trajetória e as demais variáveis no processo migratório irão influenciar no sucesso ou fracasso desta empreitada, e cada migrante precisa desenvolver suas próprias maneiras de tornar suas performances migratórias e as narrativas sobre elas vitoriosas e por este motivo o segredo sobre suas estratégias torna-se um elemento de diferenciação e prestígio. Mas na impossibilidade deste sucesso, narrativas podem ser construídas com auxílio de símbolos, ainda que emprestados, através de fotos tiradas ao lado de carros, piscinas, televisões e prédios de luxo, mesas fartas, bebês vestidos com luxo, etc., que funcionam como códigos de valores associados ao sucesso da trajetória migratória. Outro fator interessante a ser observado é que muitas vezes as migrações são associadas a chamados de 'deus' (Alá), que precisa testar e comprovar o caráter de seu povo. Um deslize, uma atitude errada pode trazer consequências não apenas para si mas para a família e toda a população senegalesa, pois o migrante não está apenas aqui mas em constante relação com o país de origem e com outros, onde tenha familiares e amigos.

Em *wolof* os homens que migram são chamados *Modou-modou*[26] e as mulheres, *Fatou-fatou*[27]. Meus interlocutores se dizem *Modou-modou* ou *Fatou-fatou*, fenômeno bastante difundido pela população senegalesa atravessando diversos grupos étnicos e religiosos, transformando o país que era destino de muitos migrantes africanos em país de emigração[28]. A partir da independência cresceu também um movimento migratório interno que já existia nos territórios das nações recém criadas da África Ocidental, como Senegal, Guiné, Costa do Marfim, Gabão e Mauritânia. A partir da década de 1970, uma

[26] Apesar de meus interlocutores afirmarem que Modou-modou é todo aquele que migra, a bibliografia aponta uma que esta denominação corresponderia a senegaleses do campo, em geral analfabetos (Sakho et al., 2015) ou ainda a 'trabalhadores imigrantes' (Dieye, 2007). Apesar disso, conforme as estatísticas, 54,2% dos emigrantes senegaleses possuem curso superior (Mafe, 2008).

[27] Fatou-fatou provém de um nome feminino muito comum no Senegal (Fatoumata) e é, segundo Abdoulaye o nome mais lembrado pelos senegaleses, assim Modou para os homens, equivalentes à Maria e João no Brasil.

[28] Historicamente o Senegal foi um país receptor de migrantes (por razões econômicas) de outros países da África, além de refugiados da Mauritânia durante o conflito de 1989, ficando conhecido como país da téranga (hospitalidade).

crise econômica e guerra civil interna passaram a estimular a emigração, acentuada nos anos 1990.

As migrações dos senegaleses foram primeiramente deslocamentos do campo para as cidades, como a capital Dakar (migrações internas) e após os anos 1980 se intensificou um movimento de longas distâncias (transnacionais) por duas vias: terrestre, pelas rotas trans-saarianas (passando por Marrocos, Tunísia, Algéria ou Líbia) ou marítima, pela costa da África[29]. Isso se deu principalmente quando o preço do amendoim, principal matéria de exportação da ex-colônia francesa, sofreu grave queda no mercado internacional, somado à degradação do solo causada pela imposição colonial da monocultura, cuja prática prolongada, juntamente com períodos de seca, causaram progressiva desertificação, obrigando muitos camponeses a se deslocarem para as cidades em busca de trabalho. Além disso havia uma cultura instituída pela administração colonial de enviar os *evolués* (estudantes melhor posicionados) para terminarem os estudos na França, reforçando a ideia de que estudar na metrópole proporcionava melhor formação e maior autonomia financeira e individual[30].

Ao processo de urbanização abrupto acrescentou-se o aumento das dificuldades econômicas no Senegal, que tem a diáspora como fator importante na sua constituição. O país, que foi colônia francesa até 1960, tem sua história marcada pelos deslocamentos de sua população[31] para França, Itália e Espanha, nas décadas de 1980 e 1990 respectivamente, e para os Estados Unidos a partir de meados dos anos 1980 e década seguinte. A imigração para a Europa foi sistematicamente controlada e após 2006 - quando se estima que 41.000 migrantes *Barça ou barsak* da África Ocidental teriam desembarcado nas Ilhas Canárias atravessando o Atlântico negro[32] - foram significativamente reduzidas com a ampliação das fronteiras terrestres e marítimas[33].

Em função da crise norte-americana e europeia de 2008, da implantação de medidas cada vez mais restritivas à entrada de imigrantes na Europa, que contribuíram para marginalizar os migrantes e acirrar conflitos de fundo racista, islamofóbico e xenofóbico e do progressivo fechamento das rotas marítimas na região do Mediterrâneo, que resultaram em escravização de pessoas na Líbia e milhares de mortes no mar que

[29] Existem cerca de 16 mil senegaleses refugiados no Gâmbia e na Guiné-Bissau em decorrência dos mais de 30 anos de guerra do governo com os separatistas da região da Casamancia.
[30] Além disso, Sakho et al. (2015) chama atenção para o fato de que na Primeira Guerra Mundial jovens senegaleses foram recrutados para defender a França, impulsionando um deslocamento interno para o trabalho nas colheitas em que estes trabalhavam, bem como para a reconstrução da metrópole. Desta forma já nos anos 1950 existiam núcleos de senegaleses residindo em áreas industriais da França.
[31] As principais regiões de emigração são Dakar, Louga, Matam e Saint-Louis, com mais recursos financeiros devido a presença de migrantes do interior e de outros países.
[32] Além dos que chegaram com vida, estima-se em milhares o número de mortos durante a travessia.
[33] Em 2004 foi criado o FRONTEX, um organismo com a missão de frear o fluxo migratório de imigrantes subsaarianos indocumentados que chegavam à costa europeia, principalmente através das Ilhas Canárias (Fall, 2010).

separa a África da Europa, as migrações sul-sul têm sido cada vez mais uma alternativa considerável entre as populações que desejam migrar desde a África. Neste contexto os migrantes senegaleses criaram novas rotas e os destinos se diversificaram, sendo na América do Sul, Argentina e Brasil, os mais frequentes. Segundo Fall (2010) em 2008 o número de migrantes internacionais senegaleses era (sub)estimado em 2 milhões e o assunto 'migração' absorvia a atenção da quase totalidade da população, principalmente dos jovens.

Foi neste ano que os primeiros senegaleses começaram a chegar ao Brasil, tendo como destino primeiramente as regiões Sul e Sudeste, majoritariamente os estados do Rio Grande do Sul e São Paulo, sendo que grande parte deles buscou a cidade de Caxias do Sul, famosa por procedimentos mais rápidos na emissão de documentos para imigrantes[34]. Lá muitos permanecem até hoje mas sua mobilidade é muito grande. Este novo fluxo foi intensificado a partir de 2009 quando o Brasil publicou a "lei da Anistia"[35], visando regulamentar a situação dos africanos que viviam no país, juntamente com a divulgação da Copa do Mundo (2014) e das Olimpíadas (2016) que prometiam investimentos estruturais e muitos empregos. Além disso, o crescimento das exportações brasileiras da indústria de aves para países muçulmanos, que exigiam abate *halal*, incentivaram a vinda de migrantes africanos provenientes de países de maioria muçulmana, como Senegal, mas também Gana, Guiné e Costa do Marfim. A população senegalesa que migrou para o Brasil a partir de 2008 tornou-se "hipervisível" - assim como os senegaleses que migraram para a Argentina, "país que tradicionalmente se ha considerado euro-descendiente" (Kleidermacher, 2015) - e como os haitianos e demais senegaleses que chegaram após 2010.

Após esta data os senegaleses que não conseguem visto de turista em Dakar, em geral ingressam no Brasil através do Equador (que não exige visto), atravessam para o Peru e dali ao Acre, seguindo a mesma rota de ingresso dos migrantes haitianos. Zidan chegou através da 'rota dos haitianos' em 2012 e foi primeiramente para Caxias do Sul, onde trabalhou no comércio formal por cerca de um ano (numa padaria), depois foi para Chapecó, onde residiu por dois anos. Lá fundou uma associação de senegaleses e abriu um comércio de ligações internacionais e *lan-house*. Mudou-se para Florianópolis onde reside até hoje, tendo vivido alguns meses em São Paulo, onde achou tudo muito difícil. Depois

[34] Segundo Herédia e Pandolfi (2015), o Centro de Atendimento ao Migrante de Caxias do Sul registrou, no período de 2010 a 2014, 1856 registros de senegaleses, sendo 1841 homens e 14 mulheres (uma pessoa não foi identificada). É importante registrar que em geral, as mulheres passaram a vir em maior número a partir de 2015, embora não ultrapassem os homens.

[35] Lei Nº 11.961, de 2 de julho de 2009, Lei da Anistia Migratória, "Dispõe sobre a residência provisória para o estrangeiro em situação irregular no território nacional e dá outras providências", que no artigo 2 dispunha: "Considera-se em situação migratória irregular, para fins desta Lei, o estrangeiro que: I - tenha ingressado clandestinamente no território nacional; II - admitido regularmente no território nacional, encontre-se com prazo de estada vencido; ou III - beneficiado pela Lei nº 9.675, de 29 de junho de 1998, não tenha completado os trâmites necessários à obtenção da condição de residente permanente".

de três anos em Florianópolis (com pequeno intervalo na capital paulista) resolveu se estabelecer com a família (esposa e dois filhos) na capital catarinense. Recentemente, junto com outros senegaleses, fundou a Associação dos Senegaleses da Grande Florianópolis e foi eleito presidente da mesma. Para a associação, de início pensava em estabelecer objetivos sociais, esportivos, culturais, educativos, artísticos e não incluir a religião, entretanto fora convencido de que era melhor juntar a religião, pois assim quando as lideranças religiosas senegalesas viessem ao Brasil, poderiam recebe-las e facilitar assuntos burocráticos para os senegaleses. Segundo ele era hora de criar a associação porque os senegaleses que estavam em Florianópolis já tinham andado por várias cidades e estados do Brasil, e até mesmo por outros países e, conhecendo vários lugares entendem 'que aqui é um pouquinho bom' para eles, e por isso resolveram ficar[36]. Mas para ficar, muitas coisas devem mudar, as condições de vida precisam melhorar e a associação poderá colaborar para facilitar o trabalho dos senegaleses, evitando que passem por novas situações de violência e desrespeito. Se for para sair daqui, só se for para outro país, me disse ele.

O associativismo constitui um aspecto muito importante da vida para a diáspora senegalesa[37], formando redes de caráter religioso ou não, formais ou informais, contribuindo para a circulação de informações de utilidade pública sobre necessidades da comunidade, legislação brasileira, ofertas de trabalho, notícias sobre violência, doenças ou falecimentos de senegaleses na diáspora, etc, mas também mensagens religiosas e festivas que conectam a comunidade muçulmana do mundo todo. Os senegaleses que se estabeleceram em Florianópolis e região, bem como aqueles que para cá se deslocam na temporada de verão, são todos muçulmanos, e a maior parte é membro das confrarias *Mouride* (ou *Muridiyya*[38]) ou *Tidjjiane*, de forma que a religiosidade muçulmana é parte fundamental da experiência migratória, tendo como alicerces o valor dado ao trabalho e à conduta exemplar, tanto internamente quanto perante a comunidade transnacional, implicando em obrigações com os senegaleses na diáspora e com o desenvolvimento do Senegal.

O islamismo entre os senegaleses corresponde a uma forma não ortodoxa da religião muçulmana, operando a partir de um repertório de significados partilhados

[36] Através das suas narrativas e trajetórias, fica evidente a grande mobilidade interna, sendo frequente que já tenham morado em diversas cidades dentro do Brasil, além de apresentarem um fluxo migratório que pode ser compreendido como sazonal, adaptando-se às atividades comerciais, às estações do ano, às feiras, às oportunidades de emprego, negócios e à religiosidade, além de outros fatores.

[37] Em Caxias do Sul os senegaleses fundaram uma dahira com finalidades associativas e religiosas reunidas, uma Associação dos Senegaleses de Caxias do Sul e um Movimento Negro dos Migrantes, conforme Diaz (2017a), que contribuía para o fortalecimento do pertencimento e da solidariedade, sendo percebida uma função social de assistência mútua. Outras cidades do Rio Grande do Sul também contam com comunidades e associações senegalesas (Porto Alegre, Santa Maria, Passo Fundo, Lajeado). É muito comum que no verão senegaleses estabelecidos nestas cidades venham para Florianópolis para trabalharem como ambulantes.

[38] No Senegal as confrarias surgiram como forma de resistência político-religiosa frente ao colonialismo, cumprindo papeis sociais, culturais, econômicos, assistenciais, morais, além de religiosos. A confraria Mouride foi fundada por Cheikh Ahmadou Bamba no final do século XIX e tem papel muito importante nas trajetórias migratórias da população senegalesa, disponibilizando informações, ajuda financeira para viagens e muitas vezes local de acolhimento, através das suas múltiplas redes de conexão.

e experimentados com maleabilidade conforme os costumes locais (de cada região do Senegal) ou as crenças 'animistas' a eles incorporadas de variadas formas, conferindo "molduras de percepção, telas simbólicas pelas quais a experiência é interpretada; e constituem orientações para a ação, guias de conduta" (Geertz, 2004, p. 105). Sua identidade religiosa é marcada pelas festas e eventos religiosos, rituais diários e ritos maiores como o mês de *Siám* (jejum), chamado de Ramadã, pelo uso de roupas especiais (*boubous*), utilização de colares de proteção, pelos modos de falar, regras de comportamento e pela grande mobilidade secular ou religiosa. A religião muçulmana proíbe consumo de carne de porco e ingestão de bebidas alcoólicas – expressamente observados por todos os meus interlocutores e interlocutoras na medida em que se fazem presentes em escolhas cotidianas. Certa vez participava com um grupo de senegaleses de uma reunião junto a Secretaria de Segurança Pública para viabilização de alternativas ao comércio ambulante, e foi sugerido que participassem de editais destinados a venda de cervejas e outras bebidas. Os três senegaleses presentes, em uníssono, responderam que aquilo não era possível, pois não apenas não podiam consumir bebidas alcoólicas como também não podiam vendê-las, para não estimular nos outros uma prática que lhes era interdita.

Autores como Dianka (2008) apontam que o fenômeno *Fatou-fatou* seria uma resposta aos homens migrantes (*Modou-modou*) que trabalham como ambulantes em diversas cidades do mundo. De fato, o que pudemos perceber a partir do trabalho etnográfico é que cada vez mais as mulheres senegalesas buscam alcançar sua independência financeira e econômica, independentemente de terem ou não marido. Assim por exemplo, Mamadiara veio sozinha para Florianópolis em 2015, deixando no Senegal o marido que a seguiu um ano depois. Aqui tiveram um filho e no verão ela faz trancinhas africanas nas praias frequentadas pelas turistas argentinas e durante o resto do ano vende roupas nas ruas de Florianópolis. Seu marido faz feiras por todo o país e viaja o tempo todo. Ela envia o dinheiro que ganha para a família materna, composta pela mãe, uma irmã gêmea e três irmãos, além de ajudar o marido a sustentar o filho e a casa no Brasil. Seu marido envia parte dos seus rendimentos à família de sua mãe.

As remessas, econômicas ou sociais, são enviadas regularmente por quase todos os senegaleses e senegalesas da diáspora para familiares no país de origem ou em outros. Segundo Fall (2010) em 2005, mais de 43% dos fundos injetados na economia senegalesa por imigrantes vieram do continente africano, particularmente dos países vizinhos[39] e são fundamentais para a manutenção da paz social diante da crise de empregos[40]. Ainda segundo Fall (2010) em 2005 as transferências que circularam pelas vias oficiais representaram

[39] Gâmbia (27% do volume total de transferências, primeiro lugar entre as fontes) e Mauritânia (9%).

[40] Dos recursos recebidos através das remessas, 75% são destinados às despesas de consumo cotidiano das famílias dos migrantes no país de origem e o restante destina-se às despesas sociais e ao financiamento de infraestrutura comunitária de base, incluindo educação, saúde, moradia, construção de mesquitas e outras (Fall, 2010).

7% do PIB[41], além dos recursos diretamente investidos ou enviados informalmente, mas na prática este número é bem mais alto. Os novos fluxos migratórios certamente modificaram este quadro e os recursos que aportam no Senegal são provenientes do trabalho da diáspora em diversos lugares do mundo. Mas além das remessas econômicas circulam saberes e práticas, hábitos e costumes que também se deslocam e transformam transnacionalmente as paisagens sociais.

Assim, através de sua agência os sujeitos migrantes criam novas rotas, redes de relações, e novas formas de deslocamentos - contornando as múltiplas barreiras impostas pelos Estados-nações do Norte Global. Entretanto estes novos deslocamentos, muitas vezes repletos de perigos e ameaças, nem sempre lhes garantem chegar a algum lugar, pelo menos do lado de cá (do mundo dos vivos). Assim tomamos as narrativas de pessoas migrantes através das suas performances e poéticas de constantes transformações que refletem a ambivalência da liminaridade, pois "os migrantes, os refugiados e os nômades não se limitam a circular. Necessitam também estabelecer-se, solicitar asilo ou nacionalidade, exigir acesso à moradia e à educação, fazer valer seus direitos econômicos e culturais e procurar para si o estatuto de cidadãos" (Bhabha, 2013, p. 26, tradução livre). Deste modo, em algum momento, provisória ou permanentemente, buscam alguma estabilidade, ainda que não definitiva e sempre em movimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMAN, Z. 2016. Extranõs llamando a la puerta. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.

Bhabha, H. K. 2013. Nuevas minorias, nuevos derechos: Notas sobre cosmopolitismos vernáculos. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

DIEYE, Yaram. 2007. Barça ou Barsakh (Barcelone ou la mort). Éditions Le manuscrit.

FALL, Papa Demba. 2010. Sénégal: Migration, marché du travail et développement. Projet de recherche faire des Migrations un facteur de developpement: Une Etude Sur L'afrique du Nord et L'afrique de L'ouest. OIT (Institut international d'études sociales).

GLISSANT, Édouard. 2011. Poética da Relação. Sextante Editora.

HALL, Stuart. 2003. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

MBAYE, Linguère M. 2013. "Barcelona or Die": Understanding Illegal Migration from Senegal. IZA: Discussion Paper No. 7728 November 2013.

MBEMBE, Achille. 2014. Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada. Ramada, Portugal: Edições Pedago.

[41] Valor equivalente a '500 milliards de francs CFA en 2005'.

PEIRANO, Mariza. 1997. Onde está a Antropologia? In: MANA 3(2):67-102, 1997.

SAKHO, Pape; DIOP, R. A.; MBOUP, B; DIADIOU, D. 2015. A emigração internacional senegalesa: das casas no campo às cidades litorâneas. In: HERÉDIA, V. B. M. Migrações Internacionais. Caxias do Sul, RS: Belas-Letras.

KLEIDERMACHER, Gisele. 2015. Miradas sobre la otredad. Producción de representaciones sociales en torno a migrantes senegaleses y argentinos en la ciudad autónoma de Buenos Aires (2010-2014). Tesis para optar por el título de Doctor en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires.

SASSEN, Saskia. 2016. Expulsões: brutalidade e complexidade na economia global. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra.

STRATHERN, A. M.. 2014. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify.

VELHO, Gilberto. 2013. Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Zahar.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

A EXPERIÊNCIA DE UM EMPREENDIMENTO SOLIDÁRIO DE MULHERES EM FORTALEZA, EM NARRATIVAS BIOGRÁFICAS

Janainna Edwiges de Oliveira Pereira[1]
Universidade Federal da Paraíba

Resumo

A proposta deste trabalho é apresentar a experiência de um empreendimento produtivo solidário gerido por um grupo de mulheres da periferia de Fortaleza, a Budegama, vinculado à Associação das Mulheres em Ação – AMA. Tal empreendimento faz parte da Rede Bodega, que agrega outros empreendimentos solidários no estado do Ceará e foi contemplado com investimentos públicos advindos do Programa de Apoio a Projetos Produtivos Solidários (PAPPS), implementado pelo Banco do Nordeste do Brasil (BNB). Sob uma perspectiva etnográfica, pretendo apreender, por meio das narrativas biográficas das associadas, as representações destas mulheres acerca do trabalho que realizam – classificado como alternativo ao modo de produção capitalista –; se e como elas veem sua forma de produção e comercialização como de fato uma outra economia. Pretendo também analisar as mudanças que ocorreram em suas vidas após a inserção na Associação, levando em consideração principalmente os âmbitos socioeconômico e político. Tomo como metodologia para a realização deste trabalho uma abordagem antropológica em que me pauto por uma pesquisa com procedimentos qualitativos de coleta dos dados, com entrevistas abertas, focando prioritariamente na compreensão das narrativas de vida de três associadas da Budegama. Os relatos elucidam que as elas consideram o trabalho que desenvolvem como diferenciado em relação ao trabalho formal, priorizando a solidariedade e as práticas reciprocitárias entre elas. No que concerne às mudanças ocorridas em suas vidas, estas foram significativas nas esferas social e política, havendo uma construção da prática de autogestão e cooperativismo no âmbito das ações da Budegama. Entretanto, no que concerne à geração de renda, o empreendimento não possibilitou significativas melhorias. Por meio da construção das estórias de vida das associadas, podemos inferir que há uma lógica diferente na Budegama, em que os limites de cada uma são respeitados e, por meio da ênfase nas relações sociais, são formadas teias de reciprocidade, as quais fortalecem o empreendimento e auxiliam na sua sobrevivência.

Palavras-chave: economia solidária; políticas sociais; reciprocidade; estórias de vida.

[1] Mestra em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) [janainnapereira@gmail.com]

THE EXPERIENCE OF A SOLIDARY ENTERPRISE OF WOMEN IN FORTALEZA, IN BIOGRAPHICAL NARRATIVES

Resume

The purpose of this paper is to present the experience of a Solidary productive enterprise managed by a group of women from the outskirts of Fortaleza, Budegama, which is part of a Network, which aggregates other solidary enterprises in the state of Ceará and was included in public investments from the Solidarity Productive Projects Support Program (PAPPS), implemented by Banco do Nordeste do Brasil (BNB). Through the biographical narratives of the associates, we intend to apprehend the representations of these women about the work they perform - classified as an alternative to the capitalist mode of production -; and how they see their form of production and marketing as indeed another economy. We also intend to analyze the changes that have occurred in their lives after their insertion in the enterprise, taking into account mainly the socioeconomic and political spheres. The reports elucidate that they consider the work they develop as differentiated in relation to formal work. Concerning the changes that took place in their lives, these were significant in the social and political spheres. However, in what concerns the generation of income, the enterprise did not allow for significant improvements. By constructing the life histories of associates, we can infer that there is a different logic in Budegama, with an emphasis on social relations, forming webs of reciprocity, which strengthen the enterprise and help in its survival.

Keywords: solidary economy; solidarity; reciprocity; life stories.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como tema a Economia Solidária, e se volta ao estudo de um empreendimento produtivo solidário gerido por um grupo de mulheres da periferia de Fortaleza, a Budegama, vinculado à Associação das Mulheres em Ação – AMA. Tal empreendimento faz parte da Rede Bodega, que agrega outros empreendimentos solidários no estado do Ceará e foi contemplado com investimentos públicos advindos do Programa de Apoio a Projetos Produtivos Solidários (PAPPS)[2], implementado pelo Banco do Nordeste.

Baseando-se na cooperação, em detrimento da competição, o modo de produção da economia solidária, de acordo com Paul Singer (2002), prima pela propriedade coletiva ou associada do capital e o direito a liberdade individual, de forma que os trabalhadores envolvidos no empreendimento são unidos numa única classe de trabalhadores, sendo possuidores de capital por igual e gerindo igualitariamente o negócio. Desta forma, entendida como uma economia baseada na reciprocidade (MAUSS, 1974) e coletividade, em oposição ao capitalismo e sua economia mercantil e de cunho individualista, tal modo de produção é visto como uma outra forma de economia, que se contrapõe ao modelo vigente.

[2] PAPPS é um programa gerido pelo Banco do Nordeste que trabalha com recursos não reembolsáveis, oriundos do Fundo de Desenvolvimento Regional (FDR), instituído pelo Decreto da Presidência da República nº 94.386, de 28.05.1987, constituído de parte de lucro do Banco e parte do Governo Federal.

Nesse contexto, por meio das narrativas de vida das associadas da AMA, pretendo compreender as representações destas mulheres acerca do trabalho que realizam; se e como elas veem sua forma de produção e comercialização como de fato uma outra economia. Pretendo também analisar as mudanças que ocorreram em suas vidas após a inserção delas na Associação, considerando principalmente os âmbitos socioeconômico e político. Desta forma, pretendo analisar as narrativas das entrevistadas a partir da perspectiva de Suely Kofes (1994), para quem as narrativas são evocações e reflexões assim como também fonte de informações do contexto social em que elas estão inseridas, traçando suas trajetórias pessoais e junto à AMA.

O ponto de partida desta pesquisa foi a participação da pesquisadora no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC-UFC) com um projeto de pesquisa acerca da temática de microfinanças, mais especificamente o Crediamigo[3]. A partir de pesquisas e estudos relacionados a políticas públicas de geração de renda por parte do grupo de pesquisa sobre a avaliação dos impactos do Programa de Apoio a Projetos Produtivos Solidários (PAPPS) na experiência da AMA, dei prosseguimento à pesquisa buscando aprofundar as interpretações das associadas acerca da economia solidária e do trabalho que exercem na Budegama.

Marcel Mauss, em seu *Ensaio sobre a dádiva*, descreve exemplos de reciprocidades em diversas sociedades e os analisa segundo a teoria da dádiva. O autor constrói uma teoria da troca, e esta é entendida como um contrato que se estabelece entre grupos sociais que realizam intercâmbios entre si. Contrapondo-se à lógica da economia capitalista, o autor afirma que nas sociedades primitivas existe uma economia baseada na moral, uma economia da dádiva que, apoiada no trinômio dar-receber-retribuir, ultrapassa os limites da esfera econômica, englobando as diversas instituições da sociedade (religiosas, jurídicas, morais, econômicas), assim como seus sentimentos, suas regras, sua organização. A dádiva configura-se, desta forma, como um fenômeno social total, onde todas essas instituições exprimem-se ao mesmo tempo e de uma só vez (MAUSS, 1974).

Ao se realizarem trocas nas sociedades primitivas estudadas por Mauss, não eram apenas permutas de bens ou riquezas economicamente úteis que se faziam, as coisas são possuidoras de virtude, de espírito, e por não serem as coisas inertes é que se cria a obrigação entre as partes, o contrato. (Idem, 1974).

A reciprocidade busca, em primeiro lugar, a formação de laços sociais. No constante trocar, firma-se e reafirma-se o contrato, tecendo o caráter duradouro das relações. A

[3] Projeto de Pesquisa "Cultura, Desenvolvimento Regional e Avaliação de Políticas Públicas: Trajetória Institucional do Programa de Crédito e Geração de Renda (Crediamigo) do BNB - Banco do Nordeste", coordenado pelo Prof. Dr. Alcides Fernando Gussi. Sob a orientação do mesmo professor, continuamos a pesquisa aprofundando na temática das microfinanças e das políticas de geração de renda e emprego, com o Projeto de Pesquisa "Políticas Públicas de Geração de Renda e Desenvolvimento: Avaliação dos Impactos do Microcrédito em Fortaleza.".

economia da dádiva pressupõe prestações econômicas não mercantis que aliam os indivíduos e constroem um todo social. Tal aliança permite que grupos sociais, ao trocarem e se complementarem, consigam uma melhor forma de sobrevivência.

Essas práticas foram incorporadas e resignificadas pelas políticas públicas de finanças solidárias[4], criando novas tecnologias sociais, visando o desenvolvimento local. Uma dessas tecnologias sociais são os Fundos Rotativos Solidários (FRS's), que recuperam práticas ancestrais das comunidades campesinas no Nordeste, "baseada na dimensão comunitária da reciprocidade, da dádiva e da moralidade, presentes também nos movimentos associativos." (GUSSI, A., SANTOS FILHO, C.; ALMEIDA, G. F. B., 2012, p.78). Mediante empréstimos com prazos e reembolsos mais flexíveis – o que se adapta mais à situação socioeconômica de famílias com menos condições – é favorecido o acesso mais democrático e solidário ao crédito, o que estimula o desenvolvimento local (GUSSI, A., SANTOS FILHO, C.; ALMEIDA, G. F. B., 2012). Entretanto, para além das facilidades de crédito, o objetivo central dos Fundos está focalizado nos interesses das comunidades e em como a solidariedade existente nas relações sociais destas é um rico instrumento na geração de renda e no combate à pobreza. Assim, os FRS's utilizam como metodologia o provimento de crédito, não através de uma lógica financeira tradicional, e sim por meio de um papel "político-pedagógico que viabiliza a emancipação das comunidades beneficiárias a partir da lógica da solidariedade e nas práticas de reciprocidade" (GONÇALVES, 2009b, p.8).

As práticas de reciprocidade e solidariedade são elementos primordiais na economia solidária, possibilitando a sua continuidade e formando e fortalecendo laços sociais que estimulam o trabalho cooperativo e, assim, colaboram na geração de renda e combate à pobreza.

Tomo como metodologia para a realização deste trabalho uma abordagem antropológica em que me pauto por uma pesquisa com procedimentos qualitativos de coleta dos dados, com entrevistas abertas, focando prioritariamente na compreensão das narrativas de vida de três associadas da Budegama. A escolha das entrevistadas se deu tomando como base o tempo de ingresso delas na AMA e a participação na bodega.

Sob uma perspectiva etnográfica pretendo interpretar os sentidos e significados expressos pelas associadas, através de relatos orais, acerca e em relação às suas vivências práticas na Budegama. Por meio das narrativas de vida, pretendo ter uma compreensão do contexto social em que elas se inserem, assim como das representações de tais sujeitos a partir das evocações feitas por estes durante as entrevistas. Para isso, traço um diálogo

[4] De acordo com Almeida (2012), o conceito de finanças solidárias nasce a partir das finanças comuns, porém, resignificando as ações destas, cria opções que permitem o acesso da parte da população menos favorecida a recursos oriundos de operações de crédito, possibilitam novas formas de investimento e dão novas finalidades à poupança, contribuindo para que, através destes recursos, haja uma melhoria na vida dos beneficiados.

com Suely Kofes (1994), quando esta se refere às "estórias de vida", considerando-as como "fontes de informação", as quais ultrapassam o sujeito que fala e informam sobre o contexto social; como "evocação" do sujeito, transmitindo sua dimensão subjetiva e interpretativa; e como "reflexão", que resulta da relação entre o pesquisador e o entrevistado. Ainda de acordo com os pressupostos da autora, neste trabalho me valho das "estórias de vida" entendendo-as como relatos motivados pelo pesquisador, implicando sua presença como ouvinte e interlocutor; material restrito à situação da entrevista, considerando o que foi narrado pelo entrevistado, sem a complementação de outras fontes; e como uma parcela da vida do sujeito que diz respeito ao tema da pesquisa, não sendo a intenção esgotar as várias facetas de uma biografia. (1994, p.118).

Caminho entre duas noções de trajetória. A primeira refere-se à proposta articulada por Bourdieu, que compreende esta como "uma série de *posições* sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo), em um espaço ele próprio em devir e submetido a transformações incessantes" (1996, p.81). Desta maneira, não buscarei interpretar as estórias de vida das associadas considerando a vida como um conjunto coerente e orientado, que se desenrola seguindo uma ordem lógica, mas sim como algo que se desloca no espaço social e não está vinculado apenas a um sujeito, mas a sujeitos sociais. Sob outro prisma, considero também a noção de trajetória de Kofes, que entende esta como "o processo de configuração de uma experiência social singular" (2001, p.27). Assim, considero tanto os distintos posicionamentos dos atores no contexto social como as interpretações destes acerca de tais posicionamentos, construindo suas trajetórias a partir de suas próprias representações.

Assim, analiso as narrativas de vida das associadas buscando compreender tanto o contexto social em que estas estão inseridas como as representações de tais sujeitos e a maneira que eles constroem suas próprias trajetórias.

1 A ASSOCIAÇÃO DAS MULHERES EM AÇÃO E A CRIAÇÃO DE SUA BODEGA, A BUDEGAMA

A Associação das Mulheres em Ação – AMA, surgiu no ano de 1999 após integrantes de um grupo de alfabetização de adultos, apoiado pela Cáritas Arquidiocesana de Fortaleza, se unirem e formarem um grupo de mulheres com o intuito de trabalhar juntas. Formado por moradoras do Conjunto Nova Esperança e de bairros circunvizinhos, o grupo iniciou se reunindo semanalmente nas casas das integrantes para produzir peças formadas por "fuxicos"[5], os quais as participantes passavam a semana produzindo individualmente.

[5] Técnica artesanal que utiliza retalhos de tecidos que são cortados e costurados em forma de flor, e que ao serem costurados um ao outro formam-se diversas peças de vestuário ou de decoração.

Entretanto, devido à dificuldade de se encontrarem por conta dos afazeres de cada uma, transformaram os encontros em oficinas de artesanato, de forma que participavam apenas as que se interessavam no artesanato da oficina ofertada no dia.

Entre os anos de 1999 e 2000, o grupo de mulheres, ainda não registrado como associação, teve que se mobilizar para lutar contra a Prefeitura de Fortaleza que queria desapropriar os moradores do Conjunto Nova Esperança, local de moradia de algumas das participantes, entre elas as fundadoras do grupo. Com o auxílio da Arquidiocese de Fortaleza e o empenho delas, conseguiram arrecadar dinheiro para fazer a planta do terreno onde residiam, a qual foi encaminhada para a Prefeitura e feito um acordo para não serem desapropriadas, conseguindo assim o documento de posse de terra no ano de 2003. Esta foi a primeira luta das participantes do grupo juntas, considerada por uma delas como o ponto inicial da AMA, quando a Associação de fato nascera.

Ainda no ano 2000, pouco antes da oficialização do grupo como associação, elas elaboraram um projeto e enviaram a Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB), por intermédio da Cáritas de Fortaleza, para terem acesso ao Fundo Nacional de Solidariedade (FNS)[6], proveniente da arrecadação realizada anualmente através da Campanha da Fraternidade (CF) e promovida pela CNBB, e que apoia projetos sociais em todo o Brasil. Por meio da abertura de edital, os projetos são selecionados e passam a ter acesso ao fundo rotativo. Foi na época da elaboração do projeto e da oficialização do grupo como associação que elas apropriaram a ideia de trabalhar sob os ideais da economia solidária e de ser um grupo produtivo solidário, movidas pelo incentivo da Cáritas, que já desenvolvia trabalho com empreendimentos solidários. Neste ínterim, registraram o grupo como Associação das Mulheres em Ação.

Com grande número de associadas e dificuldade para encontrar lugar para a realização das oficinas e para guardar os produtos, conseguiram o apoio da Paróquia do Mondubim, bairro vizinho ao Conjunto Esperança, que cedeu um galpão para elas realizarem suas atividades. Porém, no período que ficaram lá ocorreram muitos roubos de materiais, o que impossibilitou a permanência delas no local.

Em 2005, após reunião com participantes de um empreendimento solidário do Conjunto Palmeiras[7], as associadas decidiram encontrar um espaço onde pudessem se estabelecer para produzir e comercializar. Assim, uma das associadas cedeu um cômodo da sua casa para que pudessem montar a loja. Entretanto, o lugar precisava de reformas,

[6] Resultado do gesto concreto da Campanha da Fraternidade, promovida pela CNBB, o FNS apoia projetos sociais em todo Brasil cujos trabalhos estejam relacionados com o tema da CF vigente. O FNS é composto por 40% de toda a arrecadação da Coleta Nacional da Solidariedade, realizada em todas as dioceses, paróquias e comunidades durante o Domingo de Ramos. Os outros 60% da coleta permanecem em suas dioceses de origem e compõem o Fundo Diocesano de Solidariedade.

[7] O empreendimento solidário referido é o Banco Palmas, inaugurado em 1998. Ver Paulino (2012).

incluindo a construção de duas paredes e a colocação de um forro. Desta forma, as associadas começaram outra maratona para arrecadar dinheiro. Durante esse período, foram catadoras de material reciclável. Passavam a semana juntando material e depois vendiam para poder comprar tijolo, tinta e outros artigos. Após montarem a loja, passaram quase dois anos no local. Porém, como este não era um lugar de muito movimento, não favoreceu o comércio nem a divulgação do trabalho.

Durante o período que permaneceram no espaço cedido pela associada, a AMA se inseriu no Projeto Rede Bodega[8], projeto criado pela Cáritas Regional do Ceará, englobando diversos empreendimentos solidários articulados, na época, a duas bodegas: Bodega Nordeste Vivo e Solidário, localizada em Aracati, com filial na Prainha do Canto Verde e a Budega do Povo, inicialmente localizada em Tianguá, mas atualmente está em Viçosa. Desta forma, a AMA criou em 2007 a Budegama, a bodega da AMA, onde seriam comercializados todos os produtos feitos por elas. Após a entrada da AMA na Rede, outra bodega também ingressou, a Bodega Arcos, de Sobral, aumentando para mais de 50 os grupos vinculados a Rede e fechando em quatro o número de bodegas componentes da Rede.

Em 2008, com o projeto "Rede Bodega: construindo fundos de produção e comercialização solidária", a Rede foi contemplada com recursos advindo do Programa de Apoio a Projetos Produtivos Solidários (PAPPS) do Banco do Nordeste, através de edital, que visa fomentar as atividades de grupos e comunidades através da formação de um fundo rotativo com o intuito de fortalecer a produção e comercialização dos mesmos. Com tal recurso, a AMA teve a possibilidade de alugar um espaço em uma rua central do Conjunto Esperança, a Rua Contorno Norte, onde se concentra um grande número de estabelecimentos comerciais, proporcionando mais visibilidade para o trabalho e os produtos das associadas. Desde então a Budegama se localiza nesta localidade.

Com a criação da bodega da AMA o modo de trabalho das associadas se modificou. Criou-se a necessidade de haver pessoas responsáveis por estar na loja todos os dias, abrindo no horário certo, cuidando da limpeza, vendendo os produtos e atendendo aos clientes. Devido a exigência de um trabalho constante, além da ajuda nas despesas, como aluguel, luz e água, muitas associadas não se disponibilizaram a participar da Budegama, permanecendo apenas na AMA. Estas continuaram produzindo em casa, participando das reuniões da associação e expondo seus produtos nas feiras de economia solidária, juntamente à AMA. Porém, não podem disponibilizar seus produtos na bodega para venda, por não compartilharem das responsabilidades desta.

[8] O Projeto Rede Bodega foi criado em 2004 pela Cáritas Regional do Ceará com o "objetivo de fomentar as ações de produção e comercialização dos produtos dos grupos/comunidades, acompanhados por meio dos fundos rotativos solidários, com vistas à consolidação das práticas de economia popular solidária no Ceará." (ALMEIDA, 2012)

Atualmente seis mulheres participam da bodega, gerindo o empreendimento, produzindo individual e coletivamente, participando das reuniões mensais da AMA, das reuniões trimestrais da Rede Bodega (que ocorrem, em sistema de rodízio, tanto em Fortaleza como nas outras cidades sedes das bodegas), dos eventos como feiras, e contribuindo nas despesas gerais da loja.

1.1 Funcionamento da Budegama

O trabalho na Budegama é realizado por meio da autogestão, de forma que todas as participantes têm responsabilidades iguais no empreendimento e as decisões são tomadas democrática e igualitariamente, tendo em vista que são consideradas as opiniões de todas, cada uma tendo o mesmo peso que as outras nas votações.

A cada três anos é eleito um novo comitê gestor, composto por presidenta, vice-presidenta, tesoureira, secretária e coordenadora de patrimônio. Porém, tais cargos delegam apenas responsabilidades específicas a cada associada, não elevando seu poder dentro da bodega.

A loja funciona da seguinte forma: abre em seis dias durante a semana, de segunda-feira a sábado. De segunda a sexta, cada dia uma participante é responsável pela loja. No dia que são responsáveis, as participantes devem abrir a loja às oito horas da manhã, fechar ao meio-dia para o almoço, abri-la novamente às duas horas da tarde e fechar às seis da noite. Durante esse período elas são responsáveis pelas vendas, pelo recebimento de correspondências, pelos recados, os quais são todos anotados em uma espécie de relatório para o conhecimento de todas e, no caso do recebimento de contas de luz e água, para o conhecimento da responsável pelas questões financeiras. No período que estão na loja elas também produzem material para venda. Aos sábados a dinâmica da Budegama é diferente, pois é o dia de produção coletiva, quando todas as participantes da bodega produzem juntas. Desta forma, cada participante trabalha na bodega pelo menos duas vezes na semana.

Esta é a forma básica de funcionamento da Budegama, porém, em casos extraordinários, como caso de doença de uma das participantes, ou compromissos inadiáveis, há uma mudança de escala conforme a disponibilidade das participantes. Assim, se uma delas não pode ir no seu dia, outra vai no seu lugar. As providências são tomadas de forma que a loja não fique fechada, porém, sempre respeitando os limites das associadas, não havendo punições por faltas ou atrasos.

A produção da Budegama acontece de forma constante, seja na loja, seja em casa, principalmente a produção de bonecas, que geralmente são produzidas por encomenda. Porém às vezes há maior demanda, às vezes menor. As associadas primam pela amizade e

bem estar, sempre cultivando o clima de cooperação, o que torna o trabalho mais alegre, sendo o sábado, dia de produção coletiva, o mais animado.

Os produtos vendidos na loja que não são bonecas, como roupas e artesanatos diversos, são produzidos individualmente, de acordo com a especialidade de cada uma. Cada produto disponível para venda tem um código: as bonecas, produzidas coletivamente, têm um código específico; já os outros produtos, feitos individualmente, leva o código referente a quem o produziu. No final do mês, os códigos são consultados e o total arrecadado pela venda de produtos da produção coletiva é dividido igualmente entre todas; já o que é arrecado pelos produtos individuais, vai para a associada que o produziu.

Desta maneira, a Budegama funciona há onze anos, com a participação ativa das associadas e seu constante esforço para produzir artefatos de qualidade e manter a loja funcionando.

2 TRÊS ESTÓRIAS, UM ENCONTRO

Suely Kofes (1994) afirma a importância de cruzar estórias de vida situando neste intercruzamento a importância de sua dimensão objetiva, enfatizando que tal sugestão situa-se no caso de "estórias de vida" e o que estas permitem conhecer sobre uma relação social, não descartando as diferenças entre os sujeitos desta relação. Ao analisar as narrativas das três associadas, considerando-as como proposto por Kofes, como fonte de informação, como evocação e como reflexão, é possível inferir algumas informações sobre o contexto social mais amplo. As estórias dessas mulheres são exemplares em diversos aspectos: no que se refere às famílias que saem da zona rural para as capitais em busca de melhores condições de vida e sobre as dificuldades enfrentadas por elas, principalmente pela falta de instrução; sobre a dupla jornada que as mulheres enfrentam trabalhando fora e dentro de casa; sobre os trabalhos precários aos quais grande parte da população é submetida, como as confecções em que duas delas trabalharam, entre outros aspectos.

Por meio das evocações e reflexões das associadas, expostas em suas narrativas, podemos apreender os caminhos traçados por elas que fizeram com que se aproximassem do âmbito da economia solidária, culminando em suas associações à AMA. Os relatos nos permitem perceber os deslocamentos desses sujeitos no espaço social, as redes de relações sociais que elas criaram e fortaleceram, propiciando que se inserissem em um empreendimento solidário. As experiências individuais de cada uma delas também nos permitem perceber as mudanças que o ingresso na AMA proporcionou em suas vidas, principalmente nos âmbitos político e socioeconômico.

2.1 O trabalho associativo solidário e as teias de reciprocidade

Apesar das singularidades das narrativas, percebemos alguns pontos em comum nas estórias de vida das associadas entrevistadas. O primeiro ponto é o fato de todas afirmarem que sempre gostaram de trabalhar em grupo ou participar de movimentos sociais. Mafalda[9], em seu relato faz referência a seu "espírito de comunidade", observando que, quando criança, fazia tudo com "sua turma": trabalhava, estudava, brincava, brigava, tudo fazia juntamente com eles. Margarida observa que antes de entrar na AMA tinha participado de vários grupos associativos, gostando de se envolver em atividades que pudessem melhorar o lugar em que vive e a vida das pessoas ao redor. Bernadete pontua seu trabalho na roça em forma de mutirão, as idas em turma para buscar água e sua participação em grupos de Igreja.

A participação em grupos de Igreja, no caso delas a católica, é outro ponto em comum em suas trajetórias. Foi a partir da participação em atividades promovidas pela Cáritas de Fortaleza que elas adentraram no campo da economia solidária. Segundo Lechat (2004), a Igreja tem forte presença no campo da economia solidária não por acaso, a doutrina social dessa apresenta-se como solução intermediária frente ao desgaste da ideologia neoliberal, sendo a economia solidária um tema caro a elas, fazendo parte de um conjunto de ações direcionadas às classes trabalhadoras e aos pobres.

As experiências individuais, vividas em distintos grupos por cada uma, possibilitaram o encontro das três na economia solidária, na AMA. A partir de suas participações na Associação passaram a compartilhar símbolos e valores comuns. A participação em cursos de formação sobre trabalho associativo, oficinas sobre empoderamento feminino, sobre a economia solidária no Brasil, propiciaram uma formação política e engajada acerca da busca por direitos, por melhorias, e também fortalecem os preceitos básicos da economia solidária.

A solidariedade e a ajuda mútua são valores constantemente evocados pelas associadas. Ao enfatizarem o trabalho e o sacrifício que fizeram juntas para montar a Budegama, catando lixo para conseguir juntar dinheiro, doando cada uma um objeto para a bodega, mostram o valor que dão ao trabalho coletivo, a importância deste para a continuidade da bodega. Nestes momentos, as teias de reciprocidade se acentuam e um sentimento de pertencimento à Budegama se elucida, como evidenciado na fala de Bernadete:

> Olhe, a bodega, é, pra mim, Bernadete, é um espaço que é meu. É nosso e é meu, assim. Hoje eu digo: eu tenho um espaço onde eu exponho minha produção, né, e que é meu. E assim, e é uma coisa que está ligada assim, você todo dia, ou toda semana você tá ligada a ela, porque você tem que produzir

[9] Os nomes são fictícios, escolhidos tomando como referência o nome das bonecas produzidas por elas.

> pra alimentar aqui, tem que produzir pra mandar pro interior, né. Você tá ligada a bodega, né. E pra mim, é... porque se não fosse daqui eu não tinha daonde... daqui e das feiras, né, e eu não era essa pessoa que eu sou hoje.

Quanto ao trabalho que realizam, no âmbito da economia solidária, as narrativas de vida das associadas nos elucidam que elas veem seu trabalho na Budegama como um trabalho diferenciado do mercado formal, que prima pelo individualismo e pelo lucro. Na Budegama, por meio do trabalho cooperativo, elas buscam sempre respeitar os limites das colegas de trabalho, preocupando-se com os problemas pessoais umas das outras, buscando compreender as limitações e trabalhando de forma que as dificuldades sejam superadas coletivamente:

> Você tá aqui você aprende um outro jeito de comercializar, de ver... é diferente entre aspas, mas a gente sempre dizia "nós estamos num espaço que o comércio tá ali, que a gente aos olhos daí de fora a gente tem que atender igual, que a gente é igual aos outros, né. E aí assim, muda a história mesmo, da responsabilidade, porque aqui a gente tá sempre vendo que a gente não é o comércio normal, aí, a gente é diferente. É tanto que os nossos, por exemplo, nosso tempo, a gente abre aqui oito horas. As meninas, muitas, nem cumprem esse horário, aí se precisar fechar mais cedo, fecha, porque é uma necessidade. Aí a gente tenta muito respeitar o limite das pessoas, do ser humano, né. Porque a gente quando tá trabalhando na economia solidária a gente sempre preza de tá respeitando o limite das pessoas, respeitando, né. E aqui na Budegama também é um pouco disso. [...] E assim, eu acho que as pessoas ficam mais responsáveis com si mesmo, e com a colega, né. [...] Tudo por causa da bodega, né, assim, por causa dessa ligação que a gente tem aqui com a bodega. Que a gente tem uma ligação, é uma família aqui a bodega. (Bernadete)

Com relação à forma de comercialização, elas também observam que trabalham de forma diferenciada do comércio formal:

> Não é a história do mercado normal, formal. Que é, pega uma peça e aplica 30%, o tanto que o vendedor achar que dá pra ele ganhar alguma coisa. Ele faz a sua aplicação. Nós não. (Margarida)

No trabalho realizado na Budegama evidenciam-se preceitos básicos da economia solidária, como a cooperação e a primazia pela propriedade coletiva de capital por igual e o gerenciamento igualitário do negócio (SINGER, 2002):

> E assim, a gestão daqui é feita toda por nós. Toda pelas seis. Todas as seis pessoas participam da gestão, embora umas mais e outras menos, né. E então da fabricação das peças até a venda é passada por todas nós. E o sacrifício como eu disse, os problemas também são divididos. Os lucros e as percas são todas divididas por igual. (Mafalda)

Ao realizarem um trabalho cooperativo baseado no respeito ao próximo, em que as associadas compreendem as limitações das colegas de trabalho e buscam ajudar –

de forma que se uma delas não pode trabalhar no seu dia por algum problema de saúde ou compromisso, a associada que estiver disponível em tal dia substitui a colega, mantendo a loja aberta – havendo a possibilidade de ressarcimento da "dívida" em outro momento de necessidade, percebemos a existência de uma teia de reciprocidade, que se constrói tanto com as trocas de saberes técnicos, como de favores entre elas. São realizadas trocas simétricas que são possíveis por conta de uma sociabilidade fundada na solidariedade (GONÇALVES, 2009a), que se contrapõe à sociabilidade vigente fundada na acumulação capitalista.

Mauss (1974), em seu *Ensaio sobre a dádiva*, preconiza que a constituição da vida social se dá por um constante dar-e-receber, que implica não só uma troca material, mas também uma troca espiritual. As trocas que permeiam as relações na Budegama fortalecem o contrato existente entre as associadas. São trocas de favores, trocas de saberes, que vão fortalecendo suas relações, a ponto de, a meu ver, fazerem com que permaneçam na AMA mesmo sem conseguirem o retorno econômico desejado: "Então é assim, a gente não tem muito lucro não, o lucro mesmo que a gente tem é só a amizade, a união que a gente fica, o conhecimento de muitas outras pessoas quando a gente vai pra feira, e tudo mais." (Mafalda)

O aprendizado, as trocas de experiências, conhecer lugares e pessoas novas são algumas das motivações para realizarem esse trabalho:

> E a gente também tá sempre procurando aprender, né. Sempre procurando aprender alguma coisa, quando dá certo participa de alguma coisa. A gente também já deu oficina, é, já saíram pessoas daqui pra dar oficina em outros locais, é, Horizonte, Crateús, aqui em Fortaleza mesmo. Pra tá repassando o que a gente sabe pra algumas pessoas. (Margarida)

Tendo participado de movimentos sociais distintos antes de entrarem na AMA, continuaram a realizar um trabalho onde a ajuda mútua é fundamental. Ao falarem de como a Budegama começou, as associadas enfatizam o esforço que fizeram conjuntamente para arrecadar dinheiro e montar sua primeira loja:

> [...] a bodega ela iniciou com muito trabalho, né, assim. Lembre que foi de uma formação que aí a gente decidiu junto que íamos fazer a bodega, e aí a gente não tinha espaço, a dona Nila cedeu o espaço que ela tinha lá na casa dela, [...]. E aí a gente não tinha um centavo pra botar essa bodega. E aí o que aconteceu? Começamos a pensar como era que a gente ia fazer, porque precisava minimamente de uma reforma lá. [...] E como é que nós vamos fazer... e nós fomos juntar lixo. Reciclagem. [...] A gente passava a semana, as meninas juntavam em casa e levavam pra lá. Juntavam, as pessoas, pedíamos a comunidade doação de lixo... e aí juntava lá em casa e quando era um dia [...] ia todas as meninas da bodega, que tinha dito: quero entrar na loja. [...] E aí foi um trabalho danado, mas quando foi maio, e quando foi em agosto a gente tinha montado a loja. Com muito trabalho e muito sacrifício, mas a gente

> montou. [...] Mafalda tinha um negócio lá de botar, uma estante dessa aí, levou. A AMA tinha uma arara, levou. A Margarida tinha um negocinho de pendurar roupa, levou. E aí a gente montou. E aí a gente sempre muito presente, dentro dessa luta aí a gente tava presente, nessa luta da bodega. (Bernadete)

O trabalho coletivo, pelo qual tomaram gosto desde criança, trabalhando com a família e os vizinhos, seja na roça ou com artesanato de palha de carnaúba, permaneceu como primordial em suas vidas. Hoje, a produção coletiva é uma das atividades da Budegama mais benquistas pelas associadas, que relatam ser o momento em que esquecem seus problemas, riem e compartilham suas vivências, fortalecendo os laços sociais:

> Nós temos o trabalho coletivo, né. Que é onde a gente fica cada vez mais próximo uma da outra né, porque na produção, o dia que a gente fica aqui, que a gente bota o papão em dia, que bota os trabalhos, né. É onde a gente sabe de tudo né, o que é que tá acontecendo na casa da outra, né, é na produção coletiva onde a gente fica sabendo de tudo, né. (Bernadete)

> Às vezes, muitas vezes, quando a gente tá doente, digo: "ah meu Deus do céu, será que eu não vou me levantar dessa?" Mas aí depois começa a conversar com uma e com outra e daqui a pouco tá levantada de novo. Então assim, é muito importante a gente trabalhar em grupo. (Mafalda)

Entretanto, o trabalho associativo solidário tem diversos obstáculos, e dentre eles as associadas frisam alguns:

> Agora o que não é bom pra gente, porque é uma coisa que não dá garantia nenhuma pra você. Não tem INSS, não tem nada que possa lhe dar uma garantia, uma segurança. É uma coisa muito vaga ainda, né. [...] O que realmente não é muito legal aqui é isso. Porque a gente não tem. Essas mulheres todas que tão aqui não tem essa... então é 65 anos, se viver até lá. Né não? É brinquedo, é? E não adoecer. Tem mais, que nego adoecendo não pode trabalhar, né? (Margarida)

> Então eu digo que é muito difícil a gente... já tamo com meio caminho andado, pra sair assim, abandonar... porque a gente engole cada sapo, viu. Trabalhar com gente não é fácil. A gente engole cada sapo que diz assim: eu também não vou mais naquela droga (Risos). (Mafalda)

> Os lucros e as percas são todas divididas por igual. Posso eu vender no mês vinte reais ou dez reais, o tanto que for, ou eu ou outra pessoa qualquer, a despesa é dividida por igual. Se você não conseguiu vender aqui a sua parte você tem que complementar. É por isso que muitas saíram. (Mafalda)

Mesmo com as dificuldades como o pouco retorno financeiro, as muitas atividades que ocorrem no âmbito da economia solidária, como feiras, oficinas, congressos em outros estados e países, reuniões, que deixam seus dias mais corridos, elas permanecem na Budegama. O retorno financeiro é o que todas almejam, de forma que seja possível tirar

pelo menos um salário mínimo por mês, o que está longe de ocorrer, mas muitas mudanças ocorreram em suas vidas após a entrada na AMA, mudanças essas que melhoraram suas vidas, principalmente nas esferas política e social.

2.2 As mudanças advindas da inserção na Budegama

No que concerne às mudanças na vida das associadas, as narrativas elucidam que não houve aumento expressivo na renda das mulheres. Entretanto, a participação na Associação possibilitou que elas conseguissem fomento para melhorias tanto na Budegama, através da formação de um fundo rotativo, como em outras esferas de suas vidas, como em suas casas:

> É muito mais trabalho do que ganhos mesmo. Tá certo que a gente tem um grande ganho aqui, porque se a gente faz um projeto, se você quer comprar uma máquina dessa, uma coisa, você não vai ter problema. Você quer um dinheirinho pra reforçar sua produção, a produção ali fora, sem ser a daqui de dentro, você pode pegar. (Margarida)

> Devido a gente ser ligado a Associação, a Associação tem muito mais facilidade de ir atrás de projeto. A gente durante toda essa história a gente conseguiu reformar as casas da gente com os projetos. Devido também o grupo de mulheres [...] a gente fez projeto de reforma de moradia, [...] então não tem como dizer que a vida não mudou. Mudou sim, né não!? (Margarida)

A associação é geralmente a única via possível para conseguir financiamento, lugar e rede de comercialização, cursos de formação, entre outros benefícios. As parcerias firmadas são de grande importância para fortalecer os empreendimentos e possibilitar a sobrevivência destes, possibilitando acesso a recursos econômicos, como o que acessaram por meio do PAPPS.

Mesmo sendo pouca a renda advinda da bodega, essa renda existe, e junto a ela tem a renda que passaram a ter ao adquirirem novas máquinas e matéria-prima com recursos de projetos. A produção delas também passou a ter mais visibilidade, sendo exposta em feiras e na própria loja, o que não aconteceria se trabalhassem sozinhas, cada uma em sua casa:

> E assim, as pessoas querendo ou não tem, por pouco que seja, tem a renda, né, que sai daqui da bodega. [...] Eu acredito que se eu não estivesse aqui na bodega, hoje eu estaria de produção praticamente parada. Porque na minha casa, pra vender, é uma peça aqui acolá. Eu não tinha como entrar nas feiras da economia solidária porque lá uma pessoa só não entra. Tem que participar de um grupo, tem que ter toda uma formação, né. (Bernadete)

> Assim na venda só daqui da bodega eu não tiro quase nada. Mas dentro dos projetos [...] a gente tem mais liberdade de comprar matéria prima, [...] aí a gente compra e eu vendo muito fora também. [...] Aí tudo isso melhora, né. Tanto que, eu nunca assim, os meus salários de antigamente não dava pra nada.

> Às vezes não dava nem pra comprar os remédios tudo [...]. E agora, [...] que você sabe, entrando cem, cento e cinquenta em cima do dinheiro da gente já é uma folga, né. [...] eu acho que não dá pra gente sobreviver daqui, mas pra melhorar acho que pra todo mundo melhorou. (Mafalda)

Outro fator importante que pontuam é certa autonomia que adquirem com o trabalho e a geração de renda, passando a ajudar nas despesas da casa e não dependendo exclusivamente do marido:

> [...] antes deu participar do grupo de geração de renda, não só da AMA, mas do grupo de geração de renda, [...] eu não trabalhava, então assim, o dinheiro era do marido, então eu não tinha um centavo, né, e hoje não, hoje eu tenho minha renda. Ainda não é o suficiente ainda pra me sustentar, mas eu tenho uma renda, né. Eu sei fazer alguma coisa que gera uma renda. E se fosse só trabalhando em casa, lavando, passando, cozinhando era só se estressando, e... num dava renda, né. (Bernadete)

Mesmo havendo muitas dificuldades, elas encontram motivos maiores para permanecerem na Associação, como os empréstimos para viabilizar o trabalho, a visibilidade de seus produtos, e o fato de exercerem uma atividade remunerada, entendendo a Budegama e o trabalho que nela realizam como uma alternativa econômica:

> Às vezes tem mulher que quer deixar aqui a bodega, eu digo: "Pessoal, pense pessoal. A bodega é boa, viu. É boa, viu". Porque você quer uma máquina, vai comprar no banco, além do banco cobrar um monte de juros de você, você ainda se junta com um grupo que não paga, que a maioria acontece isso. [...] Eu conheço meninas aqui que entrou aqui tinha só uma cabecinha dessa aqui, ó. Hoje tem quatro máquinas boa. [...] Então essa facilidade que a AMA tem é ótimo. É uma das coisas que eu acho que faz que a gente fique aqui, né. (Margarida)

> É sim uma alternativa, porque como eu te disse, se eu não tivesse aqui eu não tinha condições de ter um espaço onde meu produto está exposto à venda, né? Eu podia até produzir minhas bonecas, mas tava guardado lá numa sacola na minha casa, né. Não tem essa divulgação que tem na comunidade. [...] Se tivesse produzindo era guardado lá dentro duma sacola que não vinha o estimulo, né, pra produzir cada vez mais e com isso vir a renda, né? Porque quando eu vendo vem a renda, né? [...] Mas eu acho que ajuda, com isso ajuda a história da inclusão, né, que a inclusão que se você produz e deixa lá na sua casa, não tá no mercado, né. E com isso promove a inclusão mesmo, insere as mulheres, a grande maioria, no mercado. (Bernadete)

O aumento da autoestima, contato com outras pessoas e aprendizagens, como a de gerir um empreendimento, também são pontos bastante significativos no que concerne à mudança de vida das associadas:

> São algumas mudanças né, assim, [...] sempre você vai aprendendo, né, com as colegas, o jeito da gente conduzir o grupo, né, porque antes eu era muito, sei lá, caxias, né. [...] E isso eu aprendi, né, com o movimento que não é bem assim, né.

> Hoje não, eu já sou mais tranquila. Aprendi a tolerar mais, né. Mas aí você vai aprendendo, com os erros, com os acertos, aí tentando ser uma pessoa melhor, porque eu digo, se eu não fosse, eu era só uma dona de casa estressada, né, que só trabalha e a casa você nunca dá fim no trabalho da casa, né. [...] Porque através da AMA eu aprendi, eu sei fazer tantas coisas, né, e aí... é o que eu te disse, pra me sustentar aqui no Ceará é isso, senão eu não tava mais aqui. (Bernadete)

> A principal [mudança] mesmo foi assim, o conhecimento né, de muitas pessoas que a gente conheceu, de muita gente. E trabalhar unido, trabalhar junto. Porque isso aí é muito importante. Porque antes a gente todo mundo já trabalhava, né. Desde muito cedo que eu trabalho com essas coisas [...] mas aí quando a gente se juntou como grupo, aí foi diferente, né. (Mafalda)

Na Budegama é constante o trabalho de formação política das mulheres com a participação em fóruns, oficinas, congressos. A busca pelo aprimoramento do empreendimento e da produção faz parte do cotidiano delas, que buscam ter maior visibilidade do seu trabalho:

> A gente junto com o grupo tá melhorando a questão da Bodega. Tá conseguindo flexibilizar essa situação que a gente tá hoje, né. E ampliando, né, tentando ampliar pra que melhore, né. A gente tá fazendo cursos, né, [...] curso de melhoramento da profissão. A questão da costura, a gente tá tentando melhorar essa história da costura aí. [...] você pode até [...] ter muito dinheiro na mão, mas não sabe o que fazer com ele é mesmo que nada, né. A gente tá procurando aprender mais pra melhorar, né. (Margarida)

Após o ingresso das entrevistadas na Budegama ocorreram diversas mudanças em suas vidas. Por mais que o retorno financeiro não seja o almejado, a possibilidade de melhorar a moradia, de comprar máquinas de costura para potencializar a produção, a maior visibilidade de seus produtos, as aprendizagens advindas do encontro com outras pessoas de empreendimentos solidários distintos, faz com que as entrevistadas enfatizem que houve mudanças significativas em suas vidas após o ingresso na Budegama.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio da análise das estórias de vida de Bernadete, Mafalda e Margarida, podemos compreender as representações destas mulheres acerca do trabalho que realizam e como elas veem sua forma de produção como de fato outra forma de se fazer economia, onde esta está imbricada nas relações sociais, não sendo autônoma em relação às outras esferas da vida, como a política e a social. As entrevistadas observam que há uma lógica diferente na Budegama, em que os limites de cada uma são respeitados, como no caso de não poder trabalhar determinado dia ou fechar a loja mais cedo. Na economia solidária, por meio da ênfase nas relações sociais, são formadas teias de reciprocidade, as quais fortalecem os empreendimentos e auxiliam na sua sobrevivência.

O trabalho na Budegama assume um papel central em suas vidas, sendo este a forma mais eficaz de escoamento e visibilidade de suas produções, por meio não só da loja como também do contato com outros grupos, das feiras e eventos estaduais, nacionais e internacionais. O trabalho associativo é considerado pelas entrevistadas como uma forma de facilitar acesso a financiamentos, possibilitando compra de matéria-prima e equipamentos de trabalho, mas também de aliviar tensões e espantar tristezas, nas ocasiões de encontros e reuniões, tornando as dificuldades enfrentadas no âmbito familiar menos pesarosas.

Apesar de não haver o retorno financeiro desejado, os relatos das associadas nos elucidam que o trabalho associativo e autogestionário realizado por elas possibilita a inserção no mundo do trabalho (em detrimento da dedicação exclusiva ao lar), a criação de uma rede de sociabilidade entre elas e com outros empreendimentos solidários, ocasionando troca de experiências e de saberes, tanto relacionados à parte técnica (artesanato), como às próprias vivências, aumentando assim a autoestima e a valorização do trabalho coletivo exercido.

A ênfase na importância dos estudos, as formações em economia solidária e trabalho cooperativo, as oficinas das quais participam, as reuniões mensais, os congressos para os quais viajam, possibilitam que elas tenham acesso a outros conhecimentos e outra visão da sociedade em que vivem, com outras possibilidades de modos de vida, como o baseado na solidariedade em detrimento da competição.

Os obstáculos e dificuldades do trabalho na economia solidária são muitos e distantes de serem superados, principalmente no que concerne aos grupos formados por mulheres, que continuam a ocupar uma posição inferior a dos homens, mesmo em um âmbito que, de acordo com seus princípios, prima pela igualdade e horizontalidade entre os indivíduos. Os dados indicam que é necessário que haja uma maior articulação entre o movimento da economia solidária e os movimentos feministas e suas reinvindicações, para que se chegue ao status pretendido de uma economia igualitária e solidária, diferenciando-se de fato da economia capitalista.

Desta forma, por meio das narrativas das associadas, percebemos que o trabalho na Budegama é considerado por elas como diferenciado do trabalho formal, em que a competição e o individualismo predominam. As narrativas indicam que a economia solidária se apresenta para elas como uma forma de unir trabalho e geração de renda com crescimento pessoal, por meio das trocas de experiências, de novas aprendizagens, de formações e oficinas, de práticas reciprocitárias, não havendo a predominância do econômico, na economia solidária, em relação às outras esferas da vida, mas sim estando ele imerso nas relações sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In *Razões práticas*: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.

GONÇALVES, Alícia Ferreira. *Experiências em economia solidária no Estado do Ceará*. Campinas, SP: Unicamp/CMU - publicações; Arte Escrita, 2009a.

_____. *Economia da dádiva e os fundos rotativos solidários. Reciprocidade e mercado em comunidades rurais no Estado da Paraíba*. Projeto de Pesquisa, CNPq, 2009b.

GUSSI, A., SANTOS FILHO, C. e ALMEIDA, G. F. B. *A experiência de fomento público a fundos rotativos solidários no Nordeste: o caso da Rede Bodega*. IPEA. Mercado de trabalho, n. 50, 2012.

KOFES, Suely. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas: Mercados de letras, 2001.

_____. *Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites*. Cadernos Pagu, n.3, p. 117 – 141, 1994.

LECHAT, Noelle Marie Paule. *Trajetórias intelectuais e o campo da economia solidária no Brasil*. 2004. 392 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Formas e razão de trocas nas sociedades arcaicas. In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974.

PAULINO, Antonio George Lopes. *Economia Solidária como Projeto Cultural e Político: A experiência do Banco Palmas*. Fortaleza: Edições UFC, 2012.

SINGER, Paul. *Introdução a Economia Solidária*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2002.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

THE POWER OF THE DRUM: STORY ABOUT THE PERMANENCE INTO 'TERRITÓRIO NEGRO' AT BRAZILIAN SOUTHWEST

Jane Seviriano Siqueira[1]
Estudante no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social,
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Abstract

In the last years, the quantity of research works addressing territorial conflicts caused by land expropriation against Afro-Brazilian people established in the Southeast region of Brazil has been grown. In many cases, the expropriations conducted by companies of agricultural industry result in involuntary dislocation of populations. Afro-Brazilian communities, established at lands known as 'território negro', use cultural manifestations for expressing facts of daily life. For instance, Afro-Brazilian people who live at the Brazilian southwest uses the drums as a fundamental element in music and typical dances. Therefore, this instrument is present in stories about displacements caused by expropriations. This work proposes focusing on drums for understand better these movements. For this aim, a field research was conducted in a period of two months together with a family of this region. Stories about departures and arrivals of family members that occurred for long periods to defend the permanence in the expropriated land were registered. In this sense, the drum is important because it allows understanding relevant facts of Afro-Brazilian communities, turning it into an instrument of presentation of permanence rights at Afro-Brazilian lands. In addition, the figure of drums transcends in history because music and dances expression become cultural heritage.

Keywords: Drum; story; Afro-Brazilian community; land expropriation.

A FORÇA DO TAMBOR: HISTÓRIAS SOBRE A PERMANÊNCIA EM "TERRITÓRIO NEGRO" NO SUDESTE BRASILEIRO

Resumo

Nos últimos anos, tem crescido a quantidade de trabalhos de pesquisa que abordam conflitos territoriais causados pela desapropriação de terras contra povos afro-brasileiros estabelecidos na região Sudeste do Brasil. Em muitos casos, as desapropriações realizadas pelas empresas da

[1] Estudante no doutorado pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, na Universidade Federal do Santa Catarina (PPGAS/UFSC). Bolsista entre 2011 e 2102 e em 2016 no Projeto de Pesquisa e Extensão intitulado "Jongos e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo", ProEx-UFES, na Universidade Federal do Espírito Santo. Atualmente bolsista CAPES. Email: janeseviriano.siqueira@gmail.com

indústria agrícola resultam em deslocamento compulsório das populações. As comunidades afro-brasileiras, estabelecidas em terras conhecidas como "território negro", utilizam manifestações culturais para expressar fatos da vida cotidiana. Por exemplo, os afro-brasileiros que vivem no sudeste brasileiro usam os tambores como um elemento fundamental na música e em suas danças. Portanto, este instrumento está presente em histórias sobre deslocamentos causados por desapropriações. Este trabalho propõe enfocar a força do tambor para entender melhor esses movimentos. Para tanto, foi realizada pesquisa de campo em um período em conjunto com uma família dessa região. Histórias sobre partidas e chegadas de familiares que ocorreram por longos períodos de tempo para defender a permanência na terra expropriada foram registradas. Nesse sentido, o tambor é importante porque permite compreender fatos relevantes das comunidades afro-brasileiras, tornando-se um instrumento de apresentação dos direitos de permanência em terras afro-brasileiras. Além disso, a figura dos tambores transcende na história porque a música e a expressão de danças se tornam patrimônio cultural.

Palavras chave: Tambores; história; comunidades afro brasileiras; expropriação de terra.

INTRODUÇÃO

As comunidades afro-brasileiras, estabelecidas em terras reconhecidas como "território negro", expressam fatos da vida cotidiana por meio de manifestações culturais. O tambor é um instrumento presente nessas manifestações como elemento fundamental na música e dança. No sudeste brasileiro, o tambor contribui na realização das rodas de Jongo e, também, pode proporcionar reflexões acerca de fatos relevantes em comunidades afro-brasileiras, contribuindo com a composição de identidade, afirmação da ancestralidade e com reivindicação de direitos.

O presente texto enfoca um grupo afro-brasileiro na região sudeste, situado no distrito de Santana-ES, que "firma" a sua identidade na ancestralidade negra e indígena e, como um desdobramento deste autoconhecimento, realiza reivindicações político-culturais. A "firmação" é dada através do Jongo de São Bartolomeu e da rememoração da Promessa dedica para este Santo*;* tanto no Jongo quanto no ato de recontar a Promessa a interação dos membros do grupo com o tambor propicia e reforça a percepção da sua identidade. A Promessa é o pedido feito pela ancestral nagô para São Bartolomeu a fim de que ele livrasse seus filhos do "cativeiro". Como retribuição, a história indica o compromisso da ancestral: ela e seus descendentes seriam devotos ao santo. De acordo com as memórias compartilhadas pelas devotas, o santo atendeu ao pedido e encerrou o "tempo do cativeiro" – expressão utilizada pelas praticantes do Jongo quando fazem referências ao período da escravização; em agradecimento, a ancestral organizou uma festa com a dança de Jongo homenageando o santo e a partir deste momento ele se tornou protetor das parteiras descendentes da "nagô". O trabalho de campo em Santana permitiu observar que as memórias que evocam a ancestralidade negra e indígena conferem destaque para esta Promessa ao santo.

A devoção ao santo é realizada pelas mulheres participantes das procissões e que cuidam de relembrar constantemente de histórias sobre ele, elas também são praticantes do Jongo. As devotas se "firmam" nas memórias sobre a mistura da sua ancestralidade "nagô-índio" e na Promessa feita ao santo para se diferenciarem frente a outros grupos sociais. O processo de percepção da identificação por meio da "força" tem se mostrado um aspecto importante para as devotas, suas famílias e para o local, pois este posicionamento que remonta laços ancestrais como elemento de "força" proporciona um posicionamento em discussões político-culturais. É possível sugerir que a "força" das expressões culturais, em especial estas que giram em torno do tambor, como ocorre com o Jongo, vem sendo mobilizada, também, na defesa da permanência no território.

A proposta do texto é descrever o processo da "firmação" da identidade e ancestralidade negra e indígena deste grupo afro brasileiro em Santana-ES mediante a interação com o tambor e com as memórias que remontam à Promessa ao Santo. O texto está organizado em três tópicos, a saber: o primeiro apresenta as condições em que a pesquisa de campo ocorreu em Santana, durante o ano de 2016. O segundo tópico ressalta a história de origem da devoção ao santo; o tópico descreve a memórias sobre a "força" da Promessa feita pela ancestral nagô junto ao São Bartolomeu, tornando-o padroeiro das mulheres negras na região norte do estado. O terceiro tópico apresenta a história que posiciona o tambor enquanto instrumento com "força" para proteção de práticas religiosas e dos lugares de memória dos jongueiros. Ao fim, uma proposta de consideração final busca a relação entre lembranças sobre ancestrais e a interação com o tambor enquanto ação na defesa de direitos culturais e, principalmente, na luta contra a expropriação de direitos territoriais.

CONTEXTO DE PESQUISA JUNTO ÀS MULHERES NEGRAS, JONGUEIRAS E DEVOTAS DE SÃO BARTOLOMEU NO SUDESTE BRASILEIRO

O tambor tem destaque nos relatos sobre os eventos narrados. Ele é evocado enquanto instrumento importante na festa em que São Bartolomeu se tornou padroeiro das descendentes da nagô responsável pela Promessa. A história sobre os sons dos tambores demonstram tato a proteção dos guias espirituais aos cultos que eram realizados pelos descendentes da nagô no território onde viviam quanto a continuidade da sua presença sobre este território de onde foram expulsos. Presença mediada pela narrativa sobre os sons que ecoam pelo local. Logo, a importância das memórias compartilhadas pelo jongueiras no processo de sociabilidade no local, porque reforma vínculos familiares e religiosos e a noção de pertencimento ao território, confere destaque ao próprio instrumento. Em Santana, o Jongo é realizado em roda,

os membros se organizam em círculo a partir da posição do tambor. Na posição das pontas do círculo estão duas dançarinas chamadas de cabeceira do grupo. Elas alteram a função de segurar o estandarte e indicar os movimentos das danças, de acordo com os cantos. Quando iniciei a pesquisa de campo, as atividades que acompanhei eram, principalmente, as ocasiões de apresentação de rodas de Jongo. O tambor se tornou, então, um elemento importante no modo como interage com as jongueiras. Deste modo, ele se torna um instrumento que permite associações entre distintas histórias, dentre elas, a história da pesquisa realizada em colaboração com as jongueiras em Santana.

Este texto apresenta pesquisa realizada em Santana em 2016. Santana é um distrito no município de Conceição da Barra, extremo norte do estado do Espírito Santo. A pesquisa enfocou o processo de produção de categorias de identificação articulado pelos jongueiros por meio de memórias e de práticas religiosas devotadas ao São Bartolomeu considerando as memórias compartilhadas por sete mulheres com idade entre sessenta e quatro e oitenta e seis anos (SIQUEIRA, 2017) [2]. A atenção esteve em torno da compreensão de como a composição da devoção contribui na sociabilidade negra entre jongueiras e demais moradores de Santana. O problema da pesquisa ficou delimitado pela noção de identidade étnica na perspectiva teórica de Barth (2000). Este autor prioriza os processos sociais em torna da etnicidade. Tal perspectiva proporcionou compreender que a memória é comumente reelaborada a fim de apresentar e legitimar posicionamentos em contextos de interação social e na defesa de direitos.

A metodologia e os procedimentos da pesquisa priorizam trabalho de campo e história oral destacando os relatos das sete jongueiras devotas de São Bartolomeu. A ferramenta da história oral foi considerada tal qual aponta Pollak (1986; 1989; 1992). Segundo o autor, a história oral proporciona a compreensão de categorias identitárias coletivas. A produção destas categorias, enquanto fenômeno que ocorre no coletivo e no tempo presente, lança mão de articulações entre as lembranças e os silêncios/esquecimentos a favor dos sentidos compartilhados e reelaborados pelos membros do grupo em circunstâncias de interações com distintos grupos (POLLAK, 1992).

Quanto à consideração sobre a noção de território, a pesquisa se valeu do entendimento sobre território negro. Nas ciências sociais as noções de terra, território e

[2] Participei como bolsista no Projeto de Pesquisa e Extensão "Jongos e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo", na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES, BRASIL), em 2012. As atividades realizadas no Projeto acontecem sob perspectiva da autonomia dos grupos negros no Espírito Santo na criação das categorias identitárias e que se organizam em torno dos Jongos e Caxambus. A pesquisa e extensão ocorram entre 2012 e 2013 e em 2016 (PROEX/UFES). Nesse ano fiz pesquisa de campo para a dissertação apresentada em 2017 ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais (PPGCS/UFES).

territorialidade correspondem às "dimensões para se refletir sobre a cidadania do negro no Brasil" (OLIVEIRA, 2005; LEITE, 1991). A noção de território negro considera a dupla dimensão da territorialidade que envolve aspectos espacial e temporal. O território é a representação e a expressão das noções de pertencimento, principalmente aquelas referentes às identidades culturais, considerando as singularidades de práticas realizadas em lugares e contextos distintos. Existe uma complexidade das formas de utilização e vivências que configuram os modos de apropriação do espaço por estes grupos (LEITE, 1991, p.40).

Sobre as formas de interação que ocorrem em Conceição da Barra, as relação entre negros e descendentes de italianos são marcadas por racismo e concentração de recursos econômicos e políticos. O grupo que constitui a elite utiliza sua ação econômica e política para escamotear ações de preconceito e violências contra as formas de re-existência de negros e quilombolas no local (SILVA, 2012). Conforme demonstrado por Ferreira (2009), Oliveira (2010) e Silva (2012), a partir da década de cinquenta o norte do Espírito Santo passou por períodos de expropriações e de intimidações contra as formas específicas de religiosidade e do cultivo da terra para plantio e moradia.

Esta situação também está dentre os relatos dos moradores da região. Um exemplo acerca da discriminação está em Lima (1995), poetisa e moradora do município. Em livro editado com prêmio oferecido por edital da Secretaria do Estado às obras que divulgassem a cultura regional, a autora realizou um apanhado de material fotográfico de comemorações realizadas no município, a partir da revisão aos arquivos de imprensa do estado. Neste contexto ela destaca os comentários vinculados à Festa de Nossa Senhora da Conceição e às reações dos moradores da sede do município à presença de negros, maiormente vindos das áreas rurais, para celebrações na Igreja Matriz. Lima (1995) registra os comentários, contudo não reflete sobre os elementos racistas relatados. Sua perspectiva reforça o imaginário social do grupo da elite de Conceição da Barra.

O posicionamento das devotas de São Bartolomeu frente às formas discriminatórias que compõem as relações de sociabilidade com outros grupos no município destaca as histórias sobre o santo. O processo para diferenciação em relação aos outros grupos é pensado a partir das perspectivas de Gilroy (2001) e Hall (2009) sobre a construção da identidade de um grupo, com foco na cultura negra. Na perspectiva de Hall (2009) sobre cultura popular é possível considerar o Jongo enquanto expressão musical da cultura afro-brasileira, pois ele se concretiza como um espaço de luta pelo poder. A cultura popular é definida pelo autor enquanto conjunto de práticas culturais que emergem e que criticam medidas institucionais a partir de relatos orais dos grupos não hegemônicos (HALL, 2009, p. 323). O papel das práticas culturais populares é marcar as especificidades, expor e anunciar as diferenças em relação à sociedade abrangente. As

políticas culturais tencionam os espaços dominantes com intuito de equilibrar relações de poder que perpassam as ações em torno delas (GILROY, 2001, p. 96; 99; HALL, 2009, p. 320). Esta lente teórica proporciona considerar e apresentar relações de sociabilidade das mulheres jongueiras em Santana.

Estas mulheres jongueiras pertencem a família Santos e a família Conceição. Elas se tornaram colaboradoras da pesquisa porque (i) participam de procissões dedicadas ao santo; (ii) cuidam de narrar as histórias sobre o santo; e (iii) elas estão envolvidas com a prática do Jongo. As interações entre elas expressam vínculos de parentesco e o compartilhamento da experiência de devoção a São Bartolomeu. Entre as sete devotas que colaboraram com a pesquisa, destaco a guardiã de São Bartolomeu, a sobrinha que é a mestre do Jongo de Santa Ana e que vem se preparando para ser a próxima guardiã do santo, a Dona Rosita que é integrante do Jongo de São Bartolomeu e do Jongo de Santa Ana e Seu Andrelino, tamborzeiro antigo na região e que toca no Jongo de Santa Ana. A nomeação das devotas que são as principais referências para falar sobre o santo permitiu destacar algumas relações internas que dão forma à sociabilidade negra e que compõem o ato da devoção em Santana (SIQUEIRA, 2017).

A pesquisa de campo proporcionou uma descrição das memórias, dos elementos e objetos presentes no cotidiano das jongueiras devotas de São Bartolomeu em Santana. As motivações que as levam ao compartilhamento das memórias envolvem importância da família e o reconhecimento que elas conferem aos relatos de sua ancestralidade negra e indígena. As memórias que elas evocam sobre a origem entre "índios brabos" e "nagôs" fortalecem as narrativas sobre as quais podem buscar sua "firmação". A "firmação" que equivale à "força" sugere contribuições em lutas contra o descumprimento de direitos culturais e contra a expropriação do território. O próximo tópico destaca a história com a origem da devoção ao São Bartolomeu, conforme as memórias evocadas pelas jongueiras.

A PROMESSA AO SANTO

O conteúdo da Promessa indica o pedido da ancestral "nagô" a São Bartolomeu para que livrasse os negros do sofrimento do "cativeiro". Em retribuição, ela e seus descendentes seriam devotos do santo. As memórias das mulheres narradoras destas memórias indicam que São Bartolomeu ouviu o pedido e encerrou o "tempo do cativeiro"; em agradecimento, a ancestral organizou uma festa com a dança de Jongo dedicada ao santo; assim, São Bartolomeu se tornou santo protetor das parteiras descendentes da "nagô". A devoção retribui ao santo o livramento do "cativeiro" e a proteção dos descendentes no momento do nascimento. Neste contexto, o presente texto apresenta o tema da ancestralidade negra e indígena nas narrativas que enfocam a promessa a São

Bartolomeu. A promessa da "nagô" feita ao santo abarca aos seus antepassados negros e indígenas referenciados como os "nagôs" e os "índios brabos", respectivamente.

A ancestralidade "nagô"-"índio brabo" permite que estas mulheres expressem a sua "força", que pode ser entendida como a percepção de sua identidade. Só quem tem essa "força" obtém a legitimidade para narrar sobre a devoção a São Bartolomeu. Os relatos sobre a devoção destacam o processo de produção de identidade mediante a "firmação". As devotas de São Bartolomeu se "firmam" em narrativas sobre a junção da sua ancestralidade "nagô"-"índio-brabo" e sobre a promessa do santo para se diferenciarem frente a outros grupos sociais. A construção da sua identidade por meio da "força" resulta em um aspecto importante para elas, para suas famílias e para Santana já que permite um posicionamento nas discussões de políticas culturais, a fim de se auto reconhecer e obter o reconhecimento dos outros e, também, na defesa do território.

A FORÇA DO TAMBOR

O presente texto busca relacionar a mudança da família dos Santos para Santana às memórias compartilhadas por Seu Andrelino sobre o evento – e o que, segundo tento apresentar, permite pensar a "força" dos tambores - como evidência da resistência dos moradores da região diante da discriminação e da expropriação de suas terras. O principal interlocutor destas memórias é Seu Andrelino.

Seu Andrelino Ferreira dos Santos é o filho caçula de Brasilino e Maria Ferreira e é ele quem rememora os tambores que ecoam pelas terras onde ele nasceu e viveu com a sua família. O seu nascimento aconteceu em 1945, e antes do ofício como artesão ele foi agricultor e ajudante em caminhões de carga. Junto com os pais eles morou entre o Córrego das Pedras e do Córrego do Sal. Em uma manhã do mês de junho de 2016, ele contou sobre a mudança para Santana. Suas lembranças foram compartilhadas enquanto produzia uma peça de madeira no quintal de casa. Dentre as peças que esculpe estão os pilões, gamelas e colheres, e ele prepara o couro para colocar em tambores do grupo de Jongo do qual participa. A experiência como tamborzeiro é vasta, Seu Andrelino tocou em cultos de "Mesa de Caboclo" e em conjuntos de Folia de Reis e de Jongo.

O aprendizado com tambores é associado por ele com as festas organizadas pelo pai, dentre as quais destaca as comemorações para São Benedito. Sobre elas, Seu Andrelino descreve que em certa ocasião "caiu na animação" do batuque apesar de uma ferida no pé provocada por uma ponta de madeira na qual pisará enquanto caminhava até o porto de Conceição da Barra. Era costume negociar as sacas de farinha de mandioca produzidas pela família na área do porto da cidade. Nesse dia, após a festa de São Benedito, ele foi benzido pela irmã para curar o machucado.

As lembranças sobre a irmã são retomadas: era Jacinta e o desenvolvimento da prática do benzimento ocorreu junto ao seu esposo José de Chiquinho, referido pelo cunhado como Zé de Chiquinho. Zé de Chiquinho era do sertão de Itaúnas, norte do município, e era mesário em Córrego do Sal quando se casou. O casal teve apenas um filho que faleceu logo após o nascimento e a união ficou sem herdeiros. Zé de Chiquinho conduzia uma "Mesa de Caboclo" em Córrego do Sal. As atividades de "mesas de santo" foram acossadas em intensas perseguições, conforme se propõe apresentar neste texto.

Segundo Seu Andrelino relembra sobre a terra de moradia da sua família antes da mudança para Santana:

> E a terra tá lá. Ninguém mexeu, ninguém entrou na terra. A terra que nós morávamos lá em Córrego do Sal, tá lá. Virou Reserva. Hoje tem bicho lá, tem onça, tem tudo lá. É Córrego do Sal, onde nós morávamos. Em cima da ladeira assim, tem uma estrada que desce para o assentamento. Tem guardas, dizem que tem guarda lá. Eu nunca fui, mas tem guarda e não deixam ninguém entrar. Não mora ninguém lá. Dizem, eu mesmo não fui, dizem que quando dá assim meio dia, o sol quente, você escuta tambor bater nesse lugar. Esse tambor ficou assombrando o lugar. (ANDRELINO FERREIRA DOS SANTOS. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. GRAVAÇÃO EM 22 DE JUNHO DE 2016.).

As lembranças de Seu Andrelino apresenta deslocamentos e mudanças associadas à ocorrência de dois eventos no contexto da sua família. O primeiro evento teria sido uma ferida do seu pai: uma tora de madeira caiu em cima do seu pé enquanto ele fazia o roçado e lhe feriu. O fato aconteceu depois que Seu Brasilino pisou inadvertido sobre os restos de um despacho que foram deixados próximos ao quintal da casa da Família e a mata; as memórias de Seu Andrelino não indicam para quem era o despacho, somente que havia sido feito por Zé de Chiquinho. Seu Brasilino não conseguiu curar o machucado e buscou auxílio médico e, neste contexto, segundo Seu Andrelino, Santana foi elegido como local de moradia porque estava nas proximidades do posto de saúde de Conceição da Barra. O segundo evento correspondeu à prisão de Zé de Chiquinho. A prisão ocorreu na década de sessenta sob acusações de que as atividades do mesário incitavam à desordem.

A perseguição aos cultos afro brasileiros ocorreu desde meados do século XIX. Registros históricos indicam que a partir de 1854 foram proibidas reuniões de negros no Brasil. A punição consistia em perseguição e prisão, em muitos casos este processo de captura tinha desfechos dramáticos com a morte dos perseguidos. As perseguições enfocaram pessoas de referência em cultos denominados afro/negros, elas era violentas e se prolongaram até 1970, conforme tratado por Oliveira:

> Realizar ajuntamentos de negros e fazer batuques com tambores eram duas ações extremamente proibidas aos negros no Espírito Santo, desde 1854, quando a Câmara da Vila de Nova Almeida, atual município da Serra, elaborou a postura n. 3 (de 10/7/1854), sancionada pelo presidente da província, proibindo "ajuntamentos",

> "batuques" e "danças" de negros. Sob a acusação de ações criminosas, até a década de 1970, ocorriam perseguições e assassinatos de lideranças quilombolas no norte do estado, que promoviam reuniões e batuques nas matas, para realizar o culto denominado cabula. (OLIVEIRA, 2011, p. 163).

Os estudos no norte do Espírito Santo realizados por Osvaldo Martins de Oliveira, entre os anos de 1997 e 2010, destacam perseguições aos praticantes de cultos religiosos que atingiram o "patrimônio simbólico" em prol da "expropriação dos territórios". Estas ações de perseguições foram intensificadas na década de cinquenta, período reconhecido pelo desenvolvimento econômico no estado, conforme as lembranças do "tempo antigo" de moradores da região. Neste período, um projeto do governo consistia em ceder terras na região norte do estado às empresas voltadas às monoculturas de eucaliptos e cana-de-açúcar (OLIVEIRA, 2011, p. 149).

Um dos objetivos da repressão contra lideranças religiosas era impedir reuniões entre negros no estado e expulsá-los do território como estratégia para disponibilizar terras aos interesses econômicos, conforme indica Oliveira (2010):

> A perseguição aos quilombolas por parte do aparato repressor da ordem econômica/simbólica tem sido também uma ação contra a elaboração do universo simbólico quilombola, onde as lideranças religiosas dessas comunidades têm sido os principais alvos, pois integrantes da Cabula (um ritual religioso de matriz banto advindo sobretudo de Angola, que no Sapê do Norte se tornou híbrido com as práticas religiosas do catolicismo popular e foi constituído pelas denominadas Mesas de Santo, como as mesas de Santa Maria, Santa Bárbara e Cosme e Damião), até os anos setenta do século XX, foram perseguidos e assassinados por agentes da polícia e pistoleiros, sob a justificativa de serem os seus seguidores praticantes de uma "seita religiosa para o mal". Nos anos sessenta e setenta do século XX, segundo as lembranças de muitos entrevistados, os grandes proprietários de terras e as empresas cultivadoras da monocultura de eucaliptos no norte do Espírito Santo, em suas investidas de expropriadores contra o território das comunidades, teriam usado um tenente aposentado do Exército, conhecido como Tenente Merçon, para fazer ameaças e pressões sobre as famílias para que vendessem suas terras. (OLIVEIRA, 2010, p. 64).

A prisão de Zé de Chiquinho pode ser pensada enquanto evento situado neste contexto de ações dos agentes do estado com finalidade de controle e expropriação de "grupos étnicos minoritários" - negros e indígenas - de suas terras de moradia. Os relatos de lembranças sobre a detenção do mesário recompõem o marco de exclusão de negros em favorecimento de interesses econômicos e políticos da elite que ocorreu no estado. Um desdobramento destes atos violentos corresponde à restrição do acesso à terra e às formas simbólicas de sociabilidade do grupo.

Neste contexto, é possível pensar que as memórias sobre os eventos da ferida e da prisão dão moldura à resistência que, neste caso, ocorre pela expressão de permanência na região norte do estado. Na sequência do texto, ressalto as lembranças acerca da liderança

religiosa de Zé de Chiquinho e da sua prisão. Entendo que as memórias acerca das pessoas de referência ao grupo e da autonomia na produção e utilização de objetos relevantes na produção da sociabilidade negra, com destaque para os tambores, em especial, por meio dos batuques que ecoam pelo local, conforme apresentado a seguir, agem na defesa contra a expropriação de terras na região. Sobre este processo, o relato de Seu Andrelino evoca os trabalhos e a "força" da mesa de Zé de Chiquinho, conforme destacado a seguir:

> Seu Andrelino: Papai adoeceu lá em Córrego do Sal. Zé de Chiquinho colocou um despacho na mata. E papai não sabia onde eles tinha jogado esse despacho. Pisou em cima. A derrota de papai foi essa. E não teve jeito.
>
> Jane: Quem fez o despacho?
>
> Seu Andrelino: O trabalho era do Zé do Chiquinho mesmo. Tirando trem ruim dos outros, ele fez o despacho e os meninos jogaram na mata, era pra jogar na divisa, mas eles jogaram na divisa de papai na mata. Aí papai pegando o macuco, porque matava macuco era de noite. Aí papai pisou em cima do despacho. (ANDRELINO FERREIRA DOS SANTOS. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. GRAVAÇÃO EM 22 DE JUNHO DE 2016.).

O descarte do despacho sobre o qual pisou Seu Brasilino foi deixado na divisa da mata. Seu Andrelino indica que o pai "adoeceu" ao passar sobre o despacho feito na "Mesa de Caboclo" colocado na "divisa" entre a terra cultivada pela família e a mata. No estudo de Carneiro, um despacho corresponde à concentração de "doenças, atribulações e os desgostos" dos quais a pessoa quer se livrar. Segundo o autor, por desventura a pessoa que pisar nele adquire os "males concentrados". Existe também a possibilidade do despacho ser preparado com intuito de causar "malefício", neste caso, ele é colocado "à porta da vítima ou em lugar por ela tenha transitado." (CARNEIRO, 1936, p. 131). As indicações de Carneiro contribuem para pensar as lembranças das desventuras de Seu Brasilino que pisou em cima do descarte do despacho e ficou vulnerável. O deslocamento da família dos Santos ocorre depois do dissabor de Seu Brasilino ao passar pelo despacho depositado na "divisa" enquanto realizava a caça noturna ao pássaro chamado macuco. Dias depois, uma tora de madeira caiu sobre seu pé e causou um machucado sem cura.

Após as perseguições e prisão de Zé de Chiquinho, ele não pôde auxiliar na cura do sogro. Os relatos destes dois eventos são indicados como motivos da saída da Família dos Santos desde Córrego do Sal em direção à Santana. Segundo relatos dos principais interlocutores deste trabalho, a perseguição às atividades religiosas que eram conduzidas por Zé de Chiquinho foi organizada pelo escrivão que pertencia à elite de latifundiários e políticos barrenses, e era irmão do político que ocupou o cargo de prefeito de Conceição da Barra em 1963. Contudo, a perseguição e a prisão do mesário enfrentaram a proteção dos "guias" da Mesa que orientavam as atividades de Zé de Chiquinho. Segundo relata Seu Andrelino, os "guias" de Zé de Chiquinho forjaram uma multiplicidade de pontos sonoros que confundiam os policiais que o perseguiam; o relato dá conta que o fato aconteceu do seguinte modo,

> A prisão foi implicância de um fazendeiro que tinha perto e que não gostava, né. Aí levou os soldados lá e de dia com o sol quente prendeu ele. Ele lutou muito. Ele ia pra lá de noite. Quando ele chegava no giro, o tambor estava batendo pra lá, ele ia pra lá, quando chegava lá, o tambor já estava batendo pra cá. Ele nunca achava o Centro. O fazendeiro não achava não. Os guias de Zé de Chiquinho aprenderam a fazer o fazendeiro se perder. Aí quando chegou um dia, ele vacilou e prenderam ele, de dia. (ANDRELINO FERREIRA DOS SANTOS, SANTANA. GRAVAÇÃO EM 22 DE JUNHO DE 2016.)

Oliveira e colaboradores (2009) registram um relato semelhante sobre os toques de tambores que provocavam a desorientação em pessoas que buscam o local dos trabalhos de Mesa sem convite para participarem da celebração. Segundo Benedito Batista, morador de Córrego do Macuco, somente os convidados participavam das atividades de Mesa; os convidados eram "pessoas entendidas do assunto" (OLIVEIRA et al., 2009, p. 135). A seriedade dos trabalhos realizados durante as celebrações exigia atividades "trancadas" para evitar a interferência e intromissões. No relato deste senhor, uma pessoa que não era "entendida do assunto" buscou os trabalhos de "Mesa", ela ficou perdida na mata sem possibilidades de encontrar o local da celebração.

Assim, é possível que a "Mesa" conduzida por Zé de Chiquinho estivesse "trancada". A "Mesa" "trancada" ou 'encabulada" matinha o intuito de preservação dos segredos e os tambores atuavam contra a interferência do escrivão. Até o dia em que Zé de Chiquinho estava enfraquecido e os "guias" não puderam impedir sua prisão. A prisão aconteceu durante os trabalhos realizados no horário do meio dia e os objetos materiais que compunham a "Mesa" foram jogados na água do mar, na sede de Conceição da Barra.

No período em que Zé de Chiquinho esteve detido, Seu Brasilino se deslocou para Santana. Após a saída da prisão, o mesário morou na região metropolitana de Vitória até seu falecimento. Quanto à Jacinta, ela se casou novamente e acompanhou o novo marido para as cidades de Vitória, Rio de Janeiro e São Paulo. Quando ficou viúva ela optou por morar em Linhares. A escolha de Jacinta foi criticada por seus irmãos na época, relembra Dona Rosita. Durante o trabalho de campo, Dona Rosita e Seu Andrelino receberam a notícia que Jacinta estava impossibilitada de caminhar. Ambos os irmãos demonstravam desgosto com a situação, porém eles enquadraram a doença como consequência do distanciamento mantido por Jacinta durante anos. O problema enfrentado pela irmã que a impede de caminhar sem sentir fortes dores é indicado por Seu Andrelino e Dona Rosita como decorrência do abandono do convívio familiar. A impotência para se locomover seria uma penalidade diante do esquecimento das relações familiares e dos conhecimentos desenvolvidos. Neste sentido, o rompimento com os familiares sugere além do enfraquecimento do grupo uma debilidade da própria pessoa.

Por fim, as circunstâncias engendradas pela ação judiciária para a captura de mesários e líderes espirituais aconteceram no Espírito Santo, comumente, a partir da segunda metade do século XIX, conforme discute Oliveira (2010; 2011, p. 163; 2016, p. 16) sobre a prisão de líderes da Cabula, em especial, em São Mateus[3]. No caso de Zé de Chiquinho, o local onde aconteceu a prisão ficou "assombrado" pelos tambores da "Mesa de Caboclo".

A prisão do mesário ocorreu na área que tem em sua circunscrição do cruzamento dos Córrego das Pedras e Córrego do Sal. Circula entre os descendentes de Seu Brasilino a narrativa de que todos os dias, no horário do meio dia, sons de tambores ecoam pelo local e que o retumbar marca o horário da captura de Zé de Chiquinho. A prisão assombrou - e assombra - o local. O relato acerca dos ecos dos tambores que perduram no território apontam à injustiça praticada contra Zé de Chiquinho, seus familiares e os participantes da "Mesa", por outro lado, ressaltam a "força" dos tambores que segue, mesmo após a destruição, "assombrando" o local. Estas memórias expressam, segundo se pretendeu apresentar, uma forma de marcar a presença da territorialidade negra no país.

CONSIDERAÇÃO FINAL

O tambor é um meio de expressão da "força" e da ancestralidade negra e indígena ou da mistura. A interação do grupo com o tambor propicia e reforça a percepção da sua identidade. O tambor evoca memórias coletivas, como as memórias de resistência diante da discriminação e da expropriação de terras. Os relatos sobre os eventos da ferida de uma pessoa de referência ao grupo e da prisão de uma liderança religiosa dão moldura à resistência, neste caso ela ocorre pela permanência na região norte do estado; entendo que as memórias sobre os eventos permitem apresentar a "força" dos tambores enquanto registro da presença das famílias devotas ao santo na terra de onde foram expropriadas anos atrás.

Nos últimos anos, a quantidade de trabalhos de pesquisa que abordam conflitos territoriais causados pela desapropriação de terras contra povos afro-brasileiros estabelecidos na região sudeste do Brasil tem crescido. O grupo de Santana-ES, a partir da sua interação com o tambor tanto no Jongo quanto na sua devoção a São Bartolomeu, "firma" a sua ancestralidade negra e indígena. A "força" origina a possibilidade do grupo assumir, dependendo do contexto, as categorias de "nagô", "índio-bravo" ou a mistura "nagô-índio" com a finalidade de reivindicar territórios e direitos político-culturais.

[3] A Cabula, buscando as palavras em Oliveira (2016), "correspondeu à prática religiosa de origem banto, em especial, de Angola e que no Espírito Santo se forma enquanto [mescla] da matriz africana e das práticas religiosas do catolicismo, junções que resultam nas práticas das Mesas de Santo, tal as Mesas de Santa Maria e Santa Bárbara e Cosme e Damião" (OLIVEIRA, 2016, p. 16).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, Fredrik. "Os grupos étnicos e suas fronteiras". In: BARTH, Fredrik; LASK, Tomke. *O Guru, o Iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

CARNEIRO, Edison. *Religiões negras*: notas de uma etnografia religiosa. Biblioteca de Divulgação Scientifica dirigida pelo Professor Arthur Ramos. Vol. VII. Civilização Brasileira, S/A, Rio de Janeiro, 1936. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/282625787/Religioes-Negras-Edison-Carneiro-1936>. Acesso em 26 de abril de 2017.

FERREIRA, Simone R. Batista. "Territorialidade quilombola do Sapê do Norte-ES. Contribuição da geografia agrária na identificação de territórios étnicos". In: *Anais*... XIX Encontro Nacional de Geografia Agrária, São Paulo, 2009.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro*: modernidade e dupla consciência. Editora 34, Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

HALL. Stuart. "Que 'negro' é esse na cultura negra". In ____. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

LEITE, Ilka Boaventura. *Território Negro em área Rural e Urbana*: algumas questões. Textos e Debates, nº 2. Florianópolis: NUER/UFSC, 1991, p. 39-46.

LIMA, Rita de Cássia Bobbio. *Relatos e retratos de Conceição da Barra*. Universidade Federal do Espírito Santo, UFES, Secretaria de Produção e Difusão Cultural, Vitória, 1995.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. *O projeto político do território negro de Retiro e as lutas pela titulação da terra*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, PPGAS-UFSC, 2005.

_____. "Quilombos e demarcadores de identidades: análise sucinta de três casos no estado do Espírito Santo". *Revista Ambivalências* - Revista do Grupo de Pesquisa Processos Identitários e Poder, GEPPIP, v.4, nº 07, janeiro a junho de 2016.

_____. "Comunidades quilombolas no estado do Espírito Santo: conflitos sociais,consciência étnica e patrimônio cultural". *Revista Ruris*, v. 05, nº 02, Unicamp, São Paulo, setembro 2011.

_____ . "Quilombos: memória social e metáforas dos conflitos em comunidades do Sapê do Norte, Espírito Santo". In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Orgs). *Cadernos de debates da Nova Cartografia Social*: Territórios quilombolas e conflitos. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, UEA Edições, 2010.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de et al.. *Inventário Nacional de Referências Culturais*: Comunidades quilombolas do Sapê do Norte, São Mateus e Conceição da Barra. Relatório Patrimônio Cultural das Comunidades Quilombolas do Sapê do Norte. IPHAN/ES, Vitória, Espírito Santo, 2009.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, nº. 3, 1989, p. 3-15.

_____. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, nº. 10, 1992, p. 200-212.

_____ . La gestion de l'indicible. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 62-63, junho de 1986. Disponível em <http://www.persee.fr/doc/arss_0335-322_1986_num_62_1_2315>. Data do acesso: 21 de outubro de 2016.

SANTOS, Andrelino Ferreira dos Santos. Gravação concedida para Jane Seviriano Siqueira durante a realização de trabalho de campo no ano de 2016. Distrito de Santana, Conceição da Barra, em 22 de junho de 2016. 1 arquivo mp3 (48min: 54).

SIQUEIRA, Jane Seviriano. "*Se o mestre não tiver firmação ele vai à nado*": O Jongo de São Bartolomeu no norte capixaba. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, 2017, 120 flhs.

SILVA, Sandro José da. *Do fundo daqui*: luta política e identidade quilombola no Espírito Santo. Tese de doutorado. Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós Graduação em Antropologia, Departamento de Antropologia, 2012, 342 flhs.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

AMARN – NUMIÃ KURÁ: FORJAR UMA NOVA COMUNIDADE DE PRÁTICA

Janet Chernela[1]
University of Maryland

Jenniffer Simpson[2]
Universidade de Coimbra

Resumo

Criada durante o período da ditadura militar, a Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) configura um espaço diferenciado de participação política e de resistência indígena no meio urbano, não apenas pelo pioneirismo do seu processo organizativo, mas também por apontar para novas pautas dentro do próprio movimento indígena. No decorrer de sua história, a AMARN vem contribuindo com o fortalecimento do movimento indígena brasileiro em termos de organização política, afirmação do modo de vida e conquista de um espaço autônomo para as demandas de suas associadas em Manaus. Este trabalho propõe-se a apresentar e a discutir como isso vem sendo concretamente possível.

Palavras-chave: AMARN; associação; comunidade; prática.

FUNDADORAS: A PRIMEIRA GERAÇÃO DE ORGANIZADORAS DA AMARN

Para iniciar este trabalho, convocamos o depoimento de Deolinda Prado, uma das fundadoras da AMARN.

> Eu queria que alguém escrevesse uma história para nós, para AMARN. Como começamos, com o maior sacrifício, e até hoje a gente existe. Isso que eu queria que passasse para outras, para que nossas netas, nossas filhas... Falar da gente: "Olha, quando começou assim, naquela época, passaram assim... Hoje em dia é assim, assim". Isso que eu espero, né? Daqui pra frente (depoimento de Deolinda Prado).

[1] Antropóloga e Professora da Universidade de Maryland. E-mail: chernela@umd.edu
[2] Doutorada em Sociologia pela Universidade de Coimbra. E-mail: simpson.jenniffer@gmail.com

Deolinda é uma das muitas mulheres do Alto Rio Negro que foi para Manaus em circunstâncias adversas. A intenção, por parte das entidades que orquestraram a mudança de jovens indígenas de suas aldeias de florestas tropicais no Alto Rio Negro para a área urbana de Manaus nas décadas de 1960-1980, foi para eles se tornassem cidadãs brasileiras assimiladas (Fígoli, 1982). Na época, a nação estava sofrendo um regime militar altamente centralizado, no qual a meta do governo, por meio de seu Estatuto do Índio, era a aculturação e integração de seus mais de 300.000 indígenas.

Como tal, os missionários salesianos, juntamente com a agência SPI (Serviço de Proteção aos Índios), atual FUNAI, foram encarregados de protegê-los e orientá-los. Nesse processo, consideraram benéfico preparar as jovens indígenas para tarefas domésticas e providenciar o serviço de moradia para elas nas casas dos oficiais militares. Ali estavam isoladas da família, das amizades e de quaisquer contatos fora da casa do patrão. As mulheres limitavam-se a conversas em língua portuguesa e imergiam no mundo de valores e hábitos ocidentais. Seu próprio sucesso nesse contexto seria a assimilação completa na sociedade brasileira dominante, onde a indianidade era considerada negativa. Dentro do pequeno universo da família militar, elas eram outras, minoritárias e subordinadas.

Foi nesse contexto que elas foram procuradas e encontradas pela antropóloga Janet Chernela, que se tornou uma intermediária entre elas e suas famílias do Alto Rio Negro; e, mais importante para nossa discussão, umas com as outras (Tariano, 2014). As conexões horizontais entre mulheres de origens semelhantes, anteriormente isoladas e sujeitas às mesmas condições abusivas, foram fundamentais para sua transformação (Fígoli, 1982). Em decorrência da condição de saúde de uma jovem tukano, que estava em Manaus em busca de tratamento médico, os seus familiares e conhecidos começaram a se reunir aos domingos na casa da antropóloga para compartilhar notícias sobre os parentes, informações e dicas de suas circunstâncias atuais, coordenando seus planos para criar redes de apoio mútuo e comunidade (Tariano, 2014).

AGÊNCIA E ORGANIZAÇÃO: AMARN/NUMIÃ KURÁ

As mulheres que tinham sido mandadas para Manaus como domésticas formaram uma organização da sociedade civil sem fins lucrativos, que denominaram AMARN, a Asssociação das Mulheres do Alto Rio Negro (mais tarde, adicionaram a expressão tukano "Numiã Kurá", com o significado de "mulheres parentes"). Tendo início em 1982, a AMARN é a mais antiga associação indígena já registrada no Brasil e a primeira organização indígena de mulheres existente no país (Trindade, 2009). As sessenta fundadoras originais, que eram quase todas domésticas, juntaram-se hoje a uma nova geração de mulheres, empregadas em muitas frentes de trabalho. Em 2018, a organização

registra aproximadamente cinquenta e três sócias provindas de dez etnias Tukano do Leste amazônico, incluindo Arapaço, Desana, Piratapuia, Tukano, Wanano e Tuyuca (Chernela, 20003, 2014ª, 2015).

O tráfico de empregadas foi suspenso de forma abrupta em 1980, quando suas práticas foram denunciadas por um pequeno grupo de observadores preocupados, que documentaram o caso para o fórum "Sobre os Direitos dos Indígenas das Américas", organizado pelo Tribunal Russell, na Holanda, e apresentado pelo líder Tukano, Álvaro Sampaio (Chernela, 2014b). Quando tomou conhecimento, em dezembro de 1980, o Tribunal Russell apontou que os Salesianos do Alto Rio Negro estavam violando a Organização Internacional do Trabalho (OIT) através de práticas forçadas e compulsórias, semelhantes à escravidão. Os processos revelaram um tráfico intenso de domésticas indígenas do Alto Rio Negro, sendo o caso descrito como "o maior tráfico de jovens do Rio Negro a outras partes [da nação]". O Tribunal, que denunciou essa prática na imprensa, relatou que as mulheres eram transportadas contra sua vontade, impedidas de conhecer seu destino de trabalho, e alocadas em posições de serviço doméstico sem remuneração. Além disso, o relatório alegou que tais mulheres não estavam conscientes de seus direitos legais, nem eram capazes de voltar para a região indígena (Wright e Ismaelillo, 1982, p.17).

As consequências do Tribunal foram sentidas de forma imediata. Menos de um ano após o começo das audiências, em 1981, a Prelazia Territorial do Rio Negro, com seus amplos centros missionários, foi transferida para a recém-criada Diocese de São Gabriel da Cachoeira. As missões salesianas foram basicamente transformadas e os internatos, fechados. A primeira escola a ser fechada estava na sede da missão em São Gabriel da Cachoeira.

Durante seu confinamento dentro do condomínio militar fechado, mantidas isoladas e impedidas de se socializarem, sua primeira prioridade ao saírem foi a criação de um espaço de sociabilidade, dentro e em volta do qual pudessem se congregar, se reunir. Dentro de um período de tempo relativamente curto, a maioria delas procurou e conseguiu emprego doméstico em jornada dupla em residências particulares sem crianças e próximas à sede. Vivendo e trabalhando agora a uma distância da sede da AMARN que poderiam fazer a pé, suas horas livres durante a semana e nos fins de semana eram passadas, em grande parte, na companhia umas das outras.

A CASA DA AMARN

Ao longo de seus mais de trinta anos de existência, o centro suburbano da AMARN tem servido como lugar de encontro para as mulheres indígenas Tukano que vivem

na cidade, para suas famílias e para seus visitantes ocasionais do Alto Rio Negro. Com apoio financeiro externo e com assistência profissional, as sessenta fundadoras (e as que participaram depois) montaram nesse centro um escritório totalmente equipado – uma oficina para fabricação de artesanato, quartos de hóspedes, áreas para cozinha e refeitório, um grande espaço para encontros, onde também funciona uma Escola Tukano, e uma área externa para cultivarem mandioca e outras plantas. Os membros se reuniam na casa nas horas vagas e nos finais de semana para trabalharem e se divertirem. A casa também servia como sede para os negócios da AMARN e para as assembleias semanais. As conversas entre os membros, na casa, se davam em línguas Tukano; por este e por outros motivos, a casa fornecia um oásis de familiaridade na cidade. A associação mantinha vivas as práticas comuns e, além disso, compartilhava valores, pois também servia como lugar de revitalização de uma nova comunidade de prática na cidade e de transformações identitárias dinâmicas (Chernela 2014ª, 2015; Simpson 2017).

O sucesso da associação ao conseguir apoio financeiro conduziu-a a nova visibilidade. O número de sócios cresceu, e também as doações. Entre os novos projetos estava a reforma da casa com base em doação com esta destinação. Como parte do projeto, os construtores cimentaram o quintal do fundo da casa e cobriram-no com telhado. Sobre a área recém-cimentada fizeram uma oficina ao ar livre onde as mulheres pudessem tecer, conversar, fazer festas e grandes jantares.

Com isso, a sede da AMARN promove diálogos intensos entre cidade e aldeia, mostrando que os processos de deslocamento dessas mulheres para Manaus não é um movimento unidirecional. Pelo contrário, as suas idas e vindas suscitaram uma rede de circulação de experiências, de fibra de tucum e de artesanato, gerando intensas ligações com o Alto Rio Negro.

A PRÁTICA DO ARTESANATO

A prática do artesanato acompanha a história da AMARN. As dificuldades e as expectativas vivenciadas por suas associadas convergiram no seu sodalício em busca de direitos e de alternativa econômica. É verdade que nem todas as associadas deixaram o trabalho como empregadas domésticas, mas a possibilidade de serem artesãs indica uma alternativa concreta de subsistência que enseja comparações econômicas, relacionais e laborais. Ao mesmo tempo, possibilita movimentarem-se em outros espaços e experimentarem outras sociabilidades, revelando processos de afirmação da identidade indígena e do protagonismo político dessas mulheres (Chernela, 2015; De Almeida, 2009).

O que mudou na transição do trabalho de empregada doméstica para o trabalho de artesã não foi a condição de empobrecimento das mulheres indígenas. A mudança ocorreu

na redução do risco da situação de violência e na possibilidade de trabalhar com algo mais flexível e com o nível de sociabilidade do modo de vida ameríndio. Elas continuam morando na periferia; entretanto, há mais sentido no seu trabalho como artesãs. O que mudou foi a situação de violência, foi a forma de relacionar-se com o trabalho, foi ter um objetivo comum, foi poder cuidar de seus próprios filhos e filhas, foi poder comer a sua comida sem ficar envergonhada, etc. Elas não querem ser subalternizadas, não querem ter um emprego precário, não querem ter de obedecer sem pensar. Como artesãs, elas têm o conhecimento pleno do processo de confecção do artesanato, e isso contribui para que possam efetivamente decidir sobre os rumos de suas práticas. A experiência associativa tem apresentado a construção coletiva do sentimento de pertencer a uma história, o compromisso de preservar uma memória de luta e de fazer chegar essa história de luta às gerações futuras.

Outro aspecto a se ter em conta é a forma como a comercialização ocorre. A AMARN possui dois espaços de vendas autônomos e um ponto de venda partilhado com outras associações indígenas. Os espaços autônomos são: um quiosque na Praça Tenreiro Aranha, no centro de Manaus, que foi transferido pela prefeitura para a Ponta Negra, acarretando reduções das vendas em 2015; outro é a própria sede AMARN, que possui uma sala onde são expostos e vendidos os produtos, mas poucas pessoas visitam a associação para comprar artesanato (com exceção de grandes consumidores, como a Petrobras). O ponto de venda partilhado fica localizado no bosque da ciência dentro do Instituto Nacional de Pesquisa do Amazonas (INPA) e tem organização periódica (a cada 15 dias, uma associação pode fazer uso da maloca) desde 2006. Além disso, as artesãs também participam de feiras e de exposições temporárias que ocorrem em Manaus e em outras cidades.

Nesse processo, as artesãs partilham um sentimento de comunidade através da capacidade de fazer e decidir juntas, cujo sentido coletivo é mais importante do que um fim individual. Com isso, as artesãs fazem da AMARN um lugar rico em sociodiversidade no perímetro urbano de Manaus e dão uma nova dimensão ao conceito de identidade artesã indígena. Desse modo, as formas atuais de sobreviver, de resistir e de afirmar-se dessas artesãs mostram que não há distinção entre reivindicação econômica, estética, política e ética. Ou seja, o que ajuda a viver, no sentido forte e insurgente do termo, também é bonito, bom e justo (Simpson, 2017).

É por isso que, na dimensão da materialidade do artesanato, a questão não é "o que é o artesanato indígena?". Não se trata de medir com quantas sementes se faz indígena um artesanato, nem quantas miçangas de plástico o contaminam. Trata-se de pensá-lo como um processo capaz de uma dupla ação: o que movimenta o artesanato e o que o artesanato faz movimentar? No caso aqui estudado, essa dupla ação passa pela sobrevivência, pela resistência e pela afirmação. A necessidade de sobreviver mobiliza a confecção e a comercialização do artesanato como alternativa material em face das

violências sofridas no trabalho de empregada doméstica na cidade. O artesanato não é produzido por entretenimento ou puro prazer, consistindo, claramente, numa alternativa econômica – as artesãs vivem do artesanato. Mas que tipo de vida faz o artesanato viver?

A prática do artesanato pode (e deve) ser analisada em todas as suas maneiras de dizer, de saber-fazer e de conduzir-se nas quais as artesãs indígenas se manifestam. Nesse sentido, o artesanato apresenta várias funções. Uma função estética: serve para embelezar o corpo, incidindo nos códigos masculinos e eurocêntricos de arte; uma função medicinal: o chá de algumas sementes, como do tento vermelho e preto, serve para curar hemorragias; uma função contra os feitiços, servindo para proteger o corpo, ao mesmo tempo em que pode atraí-lo; e, é claro, serve para a subsistência de suas produtoras.

Parece-nos importante ressaltar dois aspectos que são decisivos para a leitura desse fenômeno. Em primeiro lugar, a atmosfera ética que faz parte do trabalho das artesãs não assume uma linearidade causal evolutiva – uma sobrevivência que precisa resistir para depois se afirmar. Uma análise inversa mostra-se mais reveladora, ou seja, uma ética, ao afirmar a diferença de um modo de vida subversivo, é convocada a resistir e a sobreviver pelos limites que questionou. Desse modo, aquele complexo que chamamos de "artesanato indígena" não é apenas a confecção de um determinado objeto, mas a produção de um discurso coletivo em que identidades se inscrevem, negociam e resistem.

DISCUSSÃO

Não é tarefa fácil deslindar as complexidades envolvidas na identificação da agência em casos que podem, por um lado, ser considerados como "tráfico"; por outro, como "desenvolvimento" pessoal, social ou econômico. Em contextos como esse, o paternalismo tem sido uma instituição importante na discussão de discrepâncias econômicas. Ao levar em consideração o papel dos Salesianos na tutelagem da classe trabalhadora e na preparação das jovens para o serviço doméstico.

O caso que envolveu as mulheres Tukano transportadas para Manaus para trabalhar como domésticas durante a expansão econômica da cidade de Manaus é apenas um de muitos exemplos em que que a agência é complicada por opções limitadas. Na sua transgressão de leis internacionais e domésticas, este caso pode ser julgado como de "tráfico". Mesmo assim, mantém semelhanças importantes com muitos outros casos de abusos estruturais em que a etnicidade, o gênero e a classe são as bases para a discriminação.

Como resultado da divulgação internacional, em 1980, as mulheres conseguem alterar as circunstâncias de suas vidas, a maioria delas prefere permanecer em Manaus. A mesma imagética e a mesma análise estendem-se às tentativas verbais e visuais para capturar as identificações sociais.

Dentro de uma cidade na agonia da modernização, as mulheres Tukano encontram apoio num bairro suburbano onde estabelecem a organização AMARN. O lugar torna-se um centro de atividade coletiva, uma âncora crítica que provê as mulheres com oportunidades para a socialização, o compartilhamento de informações e o trabalho em rede. A associação e sua sede refletem as identidades duplas de "indígenas urbanas", à medida que as mulheres encontram o senso de comunidade na fala e nos costumes familiares, enquanto, simultaneamente, usam também a casa como um lugar para forjar uma nova comunidade de prática, assim como transformações identitárias dinâmicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHERNELA, Janet M. (2003). "Missionary Activity and Indian Labor in the Upper Rio Negro of Brazil 1680-1980: An Historical Ecological Approach", *in:* BALÉE, William e CRUMLEY, Carole (Eds.) *Advances in Historical Ecology.* New York: Columbia University Press.

_____. (2014a). Direções da existência: o trabalho de mulheres indígenas como domésticas na Paris dos Trópicos. *Ensaios em Interculturalidade: Literatura, Cultura, e Direitos de Indígenas em Época de Globalização* 1:71-102.

_____. (2014b). Particularizing Universals/Universalizing Particulars: A Comprehensive Approach to Trafficking in Indigenous Women and Girls in the Northwest Amazon of Brazil. *Gendered Perspectives on International Development*. Special Issue on Anthropological Approaches to Gender-based Violence and Human Rights. WP 304:33-52.

_____. (2015) Directions of Existence: Indigenous Women Domestics in the Paris of the Tropics. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 20(1)201–229. http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/jlca.12135/pdf.

DE ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno and Glademir Sales dos Santos (2009) Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus. Manaus: Universidade Federal do Amazonas.

FIGOLI, Leonardo (1982) Identidad Étnica y Regional. Master's dissertation. Universidade de Brasilia (UnB).

SIMPSON, Jenniffer (2017) *Numiã-Kurá: as lutas das artesãs no Amazonas*. Tese de Doutoramento em Sociologia. Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Coimbra-Portugal.

TARIANO, LUIS (2014). *Anexo: Histórico da fundação da Amarn*. *Ensaios em Interculturalidade: Literatura, Cultura, e Direitos de Indígenas em Época de Globalização* 1:103.

TRINDADE, Juscimeire. 2009. Depoimento. In Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus, eds. De Almeida, Alfredo Wagner Berno and Glademir Sales dos Santos. Manaus: Universidade Federal do Amazonas.

WRIGHT, Robin, e ISMAELILLO (1982). *Native Peoples in Struggle: Cases from the Fourth Russell Tribunal and Other International Forums*. New York: The Anthropology Resource Center and E.R.I.N. Publications

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

OP 023. Anthropology of contemporary states: institutions of public administration, population management and symbolic production of state centrality

LA INVISIBILIZACIÓN.REFLEXIONES SOBRE LA ESCOTOMIZACIÓN ESTADÍSTICA DE LA POBLACIÓN TRANS EN ARGENTINA[1]

Javier Andres Paez
Universidade Federal de Santa Catarina

"la estadística, sea de Estado o privada, es en sí misma una retórica social a través de la cual los estadísticos participan en la construcción de un problema social"

Pierre Bourdieu en "Sobre el Estado"

Resumen

El siguiente trabajo intenta reflexionar sobre los estudios cuantitativos referentes a la población Trans de Argentina. Teniendo en cuenta la creciente visibilidad de dicha población parece imperativo contar con datos precisos de una de las porciones de la población socialmente más excluida. Sin embargo a la fecha tanto los gobiernos como las estructuras científicas poco han realizado al respecto. A partir del relevo del escaso material producido hasta el momento, acompañado de conceptos como *democracia sexual* de Éric Fassin o de *capital estatal* de Pierre Bourdieu, se reflexiona finalmente sobre el lugar que ocupa realmente en la escena política del país esta porción de la población, a partir del reconocimiento Estatal vía estadística.

Palabras clave: Trans; Argentina; Estudios Cuantitativos; Feminismo.

ENTRE EL PROTAGONISMO Y LA IGNORANCIA

El 9 de mayo de 2012 se promulgó en Argentina la Ley 26.743, mejor conocida como Ley de Identidad de Género. Aquel momento intenso del devenir político argentino con algunas resonancias regionales e internacionales parecía ser el comienzo de un cambio radical a nivel local respecto a la política de las identidades. Con un antecedente fuerte en la llamada Ley 26.618 de Matrimonio Igualitario en el año 2010, Argentina ingresaba a

[1] El siguiente trabajo fue realizado con el apoyo del Programa Estudantes-Convênio de Pós-Graduação – PEC-PG, da CAPES/CNPq – Brasil, en el marco de la Maestría en Antropología Social de la Universidad Federal de Santa Catarina.

jugar fuertemente en la nueva geopolítica internacional que Fassin (2008) denomina como *democracia sexual*, en tanto la política de las sexualidades toma una centralidad especial en el juego político[2]. Es innegable que hoy en día el debate sobre sexualidades y género marca en gran parte la agenda política argentina. Sin embargo lo que se refiere estrictamente al avance de los derechos y el reconocimiento del Estado de la población Trans argentina parece haber quedado simplemente en un plano simbólico con cuestionables, por no decir nulas, consecuencias en materia de políticas sociales inclusivas[3]. Si acompañamos a Fassin con su hipótesis sobre la centralidad de la política de las identidades, donde el género y la sexualidad han devenido indicadores democráticos, en Argentina todo pareciera indicar que el campo político ha sabido absorber los beneficios de la política de las identidades sin comprometerse a pagar ningún costo.

En éste marco gustaríamos resaltar que la relación entre estadística y política social es fundamental. La inexistencia de datos específicos sobre problemáticas sociales aniquila virtualmente a las mismas en la agenda política, relegándolas a la inexistencia. Es por ello que en el siguiente trabajo nos abocamos a un breve análisis de los pocos trabajos producidos en Argentina[4] con el objetivo de intentar comprender mejor el lugar de la población Trans en el campo político local.

[2] A partir de desarrollar los derroteros complejos del concepto de género y su difícil ingreso en el debate Francés (tanto académico como político) para Fassin la política del nuevo milenio se encuentra profundamente marcada por la política de las sexualidades: « Tandis qu'auparavant, et comme on l'a vu particulièrement depuis 1989, les politiques minoritaires étaient récusées pour éviter toute américanisation de la culture française, ce sont ainsi tout à la fois les questions de sexualité et de genre qui font irruption dans le débat public – avec la prostitution et la pornographie, le harcèlement sexuel et la violence envers les femmes. C'est au tour de la France : ce qui était réputé étranger à sa culture y définit désormais le débat public. La politisation des questions sexuelles devient d'actualité (Fassin 2006c).
Ce renversement s'accompagne d'un basculement hors de la logique strictement nationale. Le refus du genre signifiait hier l'exception française ; le ralliement au genre signale aujourd'hui l'inscription dans la modernité occidentale. Le genre n'est plus le symptôme d'un malaise dans la culture américaine ; il est
devenu l'emblème de la démocratie (…) En effet, ce que j'ai proposé d'appeler la « démocratie sexuelle », soit la dénaturalisation de l'ordre des sexes et des sexualités au nom des principes politiques de liberté et d'égalité, se trouve pris dans la rhétorique du « conflit des civilisations » (Fassin 2006a).» (Fassin, 2008 ; 386)

[3] Es verdad que importantes avances se lograron sólo con la promulgación de la Ley de Identidad de Género (como pueden ser la modificación registral en los carnets de identidad, o un cambio importante en el acceso a la salud) sin embargo el paso de más de 5 años sin que dicha ley se encuentre reglamentada (sin una clara partida presupuestaria) y que los derechos esbozados en aquel documento a duras penas cumplan el compromiso asumido en la promulgación de la ley, expresa un déficit político importante enn la concreción de los derechos. Es por ello que consideramos que es cuanto menos cuestionable el compromiso real tanto del parlamento argentino como de los partidos que en aquel momento aprobaron la ley. Es de remarcar que no se encuentra todavía ningún tipo de política nacional inclusiva en materia de trabajo, en materia de educación, en materia de salud, seguridad social o jubilación. "El cupo laboral Trans" es impulsado constantemente en diferentes lugares del país. Inclusive en la provincia de Buenos Aires se aprobó en 2015 La ley de cupo 14.783 que establece la creación en el sector publico bonaerense de un cupo mínimo de al menos el 1% de los empleos para el colectivo. Sin embargo, y continuando con la lógica cínica y discursiva de la "democracia sexual" argentina de aprobar leyes que no impacten inmediatamente en la realidad del colectivo, dicha ley todavía no se reglamentó y aún no ha tenido una clara aplicación.

[4] Adelantándonos al desarrollo del trabajo e intentando no despertar expectativas, prevemos al lector que de una totalidad de 6 trabajos que enunciaremos en el siguiente documento, sólo 3 fueron efectivamente realizados. El resto ha aparecido en diversos medios sin encontrar finalmente desarrollo.

ENTRE LA PRODUCCIÓN DE LAS PROBLEMÁTICAS SOCIALES Y EL ANIQUILAMIENTO SIMBÓLICO

Quisiera comenzar el siguiente análisis retomando el epígrafe citado de Bourdieu sobre la estadística cuando señala que la misma *"sea de Estado o privada, es en sí misma una retórica social a través de la cual los estadísticos participan en la construcción de un problema social"* (Bourdieu 2014; 25). En éste sentido Bourdieu llama la atención a un punto fundamental en la visibilización de las problemáticas sociales en la agenda estatal. Es decir que antes de actuar sobre determinada problemática debe existir un complejo proceso de legitimación, en gran parte aportado por la estadística, que previamente construye el problema social que luego el Estado deberá atender (o desestimar). En sus cursos del Collège de France Bourdieu señala cómo a su vez la estadística es parte constitutiva del mismo Estado, inclusive en su proceso de formación como estado-nación:

> "No es casualidad que exista una vinculación entre el Estado y las estadísticas. Los historiadores dicen que el Estado comienza con la aparición de los inventarios, de las investigaciones sobre los bienes dentro de la lógica de los impuestos porque, para recaudarlos, hay que saber lo que posee la gente. Parten de la relación entre el inventario –census– y el censor que elabora los principios de división legítimos, unos principios de división tan evidentes que no son objeto de discusión." (Bourdieu, 2014; 12)

Para Bourdieu, que extiende la noción Weberiana del Estado al dominio subjetivo, el mismo detenta el monopólio legítimo de la violencia física y *simbólica* (Bourdieu, 1997; 50) ya que se inscribe en la materialidad pero también en las estructuras percepción y acción de los agentes sociales. Con esto, y sin desviarnos en demasía del objetivo del siguiente trabajo, Bourdieu intenta señalar que el Estado por diversos medios instala formas de percepción del mundo, legítimas e ilegítimas (a partir en gran parte de la escuela y de los conocimientos considerados legítimos o ilegítimos, pero también a partir de la legalidad, de las formas de nominación y clasificación, como también así a partir de la estadística estatal).

Si acompañamos a Bourdieu en su razonamiento respecto a que lo que caracteriza al Estado es el monopolio legítimo de la violencia (física y simbólica) debemos estar atentos a las formas específicas mediante las cuales el Estado nos puede aniquilar no sólo físicamente, sino también simbólicamente (lo que puede acarrear a su vez un aniquilamiento físico). En éste sentido, algo que puede parecer metafórico en realidad no lo es. El aniquilamiento simbólico puede acarrear el aniquilamiento físico con facilidad. La población Trans lo sabe, y es que sin un carnet de identidad otorgado por el Estado quizás el acceso a la educación, la salud, o la vivienda puedan encontrar grandes obstáculos que a mediano, o

largo plazo, refuercen la actual esperanza de vida de dicha población entre los 35 y 45 años[5]. Para Bourdieu los complejos procesos de constitución de los estados nación contemporáneos conllevan una concentración de capitales por el Estado que finalmente irán constituir lo que él denomina un *metacapital estatal,* una suerte de capital de los capitales, o por decirlo en otras palabras, un reconocimiento estatal de cualquier tipo de capital (económico, cultural, etc.)[6]. Ahora bien, nos preguntamos ¿qué tiene que ver esto con estadísticas de población Trans en Argentina? Lo que intento exponer es que por diversas vías la acción de legitimación del Estado resulta fundamental para la existencia social tanto de los sujetos como de las problemáticas sociales. En éste sentido, si se nos permite, podríamos hacer un paralelismo en relación al reconocimiento estatal y los sujetos, y la estadística y los colectivos sociales. Un carnet de identidad es a un agente lo que una estadística lo puede ser en relación a un conjunto de individuos aglutinados bajo ciertas problemáticas. Ambos pueden ser ignorados o reconocidos por el Estado con diversas consecuencias, aunque algunas de ellas fatales. En definitiva el Estado bourdieuano opera en articulación con la ciencia en una eficacia simbólica que tiene el poder de hacer existir un sujeto o una problemática social (o de aniquilarlos, simbólica y físicamente).

[5] Frente a la falta de datos confiábbles diversos números son discutidos sobre la situación real de la población Trans en la región, o en cada país. De dichos trabajos rescatamos dos que por sus características nos dan un parnorama regional y local de la problemática. El "registro de la violencia" elaborado entre 2013 y 2014 por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos destacó que el 80% de la población Trans muere antes de los 35 años. Para mas informaciones recomendamos: http://www.oas.org/es/cidh/multimedia/2015/violencia-lgbti/registro-violencia-lgbt.html; el informe de 2007 de ALITT es uno de los mas citados sobre la situación argentina, y aunque no es un trabajo estrictamente cuantitativo y reconoce que no substituyen un censo (los datos sólo hablan de Buenos Aires y de la periferia de la ciudad), de todos modos creemos representan indicadores consistentes respecto a la esperanza de vida: "Consignamos 192 personas fallecidas en los últimos cinco años que, combinadas con las 420 mencionadas en la edición anterior, hacen un total de 592 amigas fallecidas. La principal causa de muerte es el VIH/sida (el 54,7 por ciento). En segundo lugar, el 16,6 de los casos, el asesinato es el motivo de deceso. El resto de las causas de muerte mencionadas incluyen accidentes de tránsito, suicidio, cáncer, sobredosis, ataques cardíacos, diabetes, hepatitis, meningitis, tuberculosis, cirrosis y complicaciones derivadas de la inyección de siliconas. Se ignora la causa de muerte del 22 por ciento de las mencionadas. Respecto de la edad, el 43 por ciento murió cuando tenía entre 22 y 31 años y el 33 entre los 32 y 41 años. Un 9 por ciento de las compañeras muertas no había cumplido aún los 21 años de edad. Aunque estos datos no pueden reemplazar a un censo, dan cuenta de la misma imposibilidad actual de hacer algo semejante." (Berkins, 2007; 16) L. (comp.) (2007) Cumbia, copeteo y lágrimas. Informe nacional sobre la situación de las travestis, transexuales y transgéneros. Buenos Aires: ALITT
No está de más destacar que dicha esperanza de vida es bien menor a la de aquellas porciones de población que ocupan lugares privilegiados en la agenda, a saber, los sectores bajo la línea de pobreza o indigencia, o los llamados pueblos originarios. No intentamos con esto iniciar una polémica la legitimidad de la exclusión, sino mas bien explicitar hasta qué punto

[6] "El Estado es el resultado de un proceso de concentración de los diferentes tipos de capital, capital de fuerza física o de instrumentos de coerción (ejército, policía), capital económico, capital cultural o, mejor dicho, informacional, capital simbólico, concentración que, en tanto que tal, convierte al Estado en poseedor de una especie de metacapital, otorgando poder sobre las demás clases de capital y sobre sus poseedores. La concentración de diferentes especies de capital (que va pareja con la elaboración de los diferentes campos correspondientes) conduce en efecto a la emergencia de un capital específico, propiamente estatal, que permite al Estado ejercer un poder sobre los diferentes campos y sobre los diferentes tipos particulares de capital, en especial sobre las tasas de cambio entre sí (y, con ello, sobre las relaciones de fuerza entre sus poseedores).
De lo que resulta que la elaboración del Estado va pareja con la elaboración del campo del poder entendido como el espacio de juego dentro del cual los poseedores de capital (de diferentes tipos) luchan particularmente por el poder sobre el Estado, es decir sobre el capital estatal que da poder sobre las diferentes especies de capital y sobre su reproducción (particularmente a través de la institución escolar)." (Bourdieu, 1997; 99-100)

Teniendo en cuenta las reflexiones bourdieuanas sobre el poder simbólico del Estado para hacer existir un sujeto o una problemática social, invitamos ahora a reflexionar sobre la producción estadística argentina referente estrictamente a la población Trans.

En Argentina se cuentan pocas experiencias aisladas y a su vez poco sistemáticas, con un alcance reducido y a partir de muestras poco confiables, que generalmente fueron obtenidas a partir de la metodología "bola de nieve". Ningún trabajo de alcance nacional se ha practicado, ni parece proyectarse a corto plazo, lo que refuerza aún mas nuestro supuesto sobre la ignorancia constante del Estado a dicha población y el poco compromiso real de brindar soluciones focalizadas a una población que amerita políticas específicas a partir de problemas concretos.

Aprovechamos para aclarar aquí que si bien avanzamos sobre los mismos fundamentalmente en un breve análisis enfocado en el muestreo y la metodología, nuestro objetivo no es entrar en detalles tecnicistas (que los trabajos, por otro lado, tampoco ameritan) aunque sí intentamos al menos explicitar las evidentes falencias de los mismos, que poco ayudan a avanzar en materia cuantitativa en relación a la problemática.

A continuación presentamos 6 trabajos por orden cronológica (Córdoba 2009, La Matanza 2012, Misiones 2015, Salta 2016, Mar del Plata 2016 y Santiago del Estero 2016).

Córdoba (ciudad) 2009: en el año 2009 se realizó, supuestamente, un trabajo estadístico con la población Trans de la ciudad de Córdoba. Sin embargo, de aquella experiencia lo único que se encuentra disponible es una pequeña nota en el diario La voz[7] comentando el desarrollo de la investigación, en ese momento a cargo de Hugo Silva, el titular de la "Dirección de Minorías Sexuales de la Secretaría de Derechos Humanos" de la Provincia de Córdoba. En éste sentido llama la atención que desde la Secretaría de Derechos Humanos de la Provincia de Córdoba se desconoce la realización de dicho estudio[8]. Según el único medio que habló de la cuestión, se hicieron un total de 340 encuestas (sobre una población total de 1 535 868 habitantes, según el censo de 2012[9]). No se difunde la metodología utilizada, mismo que el encargado del proyecto Hugo Silva expresase que calculaba el triple de la población levantada como población total Trans. *"El censo cerró con 340 travestis censadas voluntariamente. La proyección es ese número*

[7] Leonelli, Laura. 2013. "Primer censo de travestis en Córdoba". La voz del Interior,16 de agosto: http://archivo.lavoz.com.ar/09/08/16/Primer-censo-travestis-Cordoba.html

[8] En el marco de la realización de una investigación sobre población Trans en la ciudad de Córdoba tuvimos la oportunidad de contactar actores clave de las organizaciones Trans de la ciudad. En éste sentido e inclusive al entrevistador una de las personas que supuestamente trabajó en el proyecto (según el diario La Voz) ella no recuerda haber participad de la misma. Al contactar Subdirector Derechos Humanos de las Minorías y Lucha Contra la Discriminación del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de Córdoba, Alejandro Escudero el mismo desconoce la realización del trabajo.

[9] Fuente INDEC: https://www.indec.gov.ar/nivel4_default.asp?id_tema_1=2&id_tema_2=41&id_tema_3=135

multiplicado por tres, o sea que sólo en la ciudad de Córdoba hay más de mil travestis"[10]. Por la falta de información, de divulgación, la inexistencia del documento final, y el desconocimiento de las autoridades sobre dicho estudio desconfiamos que esta investigación se haya realizado alguna vez.

Ahora bien, es verdad que podríamos achacar al medio en cuestión la difusión de informaciones falaces. Sin embargo, y a su vez tomando en cuenta los últimos dos casos que presentaremos en éste trabajo de Santiago del Estero y Mar del Plata en 2016, la constante enunciación de trabajos que finalmente no se realizan podría responder a un ensañamiento de los medios locales o regionales en difundir noticias falsas, como también a tensiones políticas (por no decir cinismos propios del campo político) en coyunturas particulares.

En todo caso brindamos el beneficio de la duda, y nos limitamos a concluir que los trabajos nunca fueron realizados, lo que tampoco creemos exime de responsabilidades a los gobiernos locales o a las estructuras científicas en la producción de los datos.

La Matanza (partido) 2012: En el año 2012 se realizó un interesante esfuerzo conocido como la "Primera Encuesta Sobre Población Trans 2012"[11]. El mismo INDEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos de Argentina), en conjunto con el INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo) estuvieron al frente de la realización del que debería haber sido una "prueba piloto" para un posterior trabajo de alcance nacional[12]. La prueba piloto fue realizada en el partido de La Matanza (en la periferia de Buenos Aires) y conto con la participación voluntaria de 216 personas que respondieron a los cuestionarios (sobre una población de 1 772 130 habitantes). Aunque se haya realmente realizado el trabajo en La Matanza, el levantamiento a nivel nacional nunca aconteció. Se desconocen las circunstancias que llevaron a abandonar el ambicioso proyecto. Observamos así una vez más la promoción de medidas o políticas de integración que finalmente no llegan a concretarse o se caracterizan por su precariedad o parcialidad. En éste documento sí podemos observar el primer antecedente metodológico a partir de la metodología conocida como "bola de nieve" que, como veremos, resultará una constante [13].

[10] Leonelli, Laura. 2013. "Primer censo de travestis en Córdoba". La voz del Interior,16 de agosto. Visitado diciembre de 2017 en: http://archivo.lavoz.com.ar/09/08/16/Primer-censo-travestis-Cordoba.html

[11] INDEC (2012) Primera Encuesta Sobre Población Trans 2012. Travestis, Transexuales, Transgeneros y Hombres Trans.

[12] "Las experiencias resultantes de la Prueba Piloto serán capitalizadas para el planeamiento y el diseño de la encuesta en el ámbito nacional. Esta instancia de alcance territorial más amplio y, por ende, de mayor complejidad, configurará sus estrategias y recursos a partir de los resultados obtenidos y evaluados en la etapa de la Prueba Piloto." (INADI, 2012; 20)

[13] "La Encuesta sobre población Trans presenta características que inciden en el muestreo empleado, es un estudio exploratorio descriptivo, no existen bases o listados desde donde elaborar una muestra probabilística, las personas Trans son reticentes a ser encuestadas, aún aquellas vinculadas a las organizaciones sociales. Por ello, para esta encuesta se utiliza el muestreo de avalancha o "bola de nieve", que consiste en pedir a los informantes (personas Trans, organizaciones sociales y organismos estatales) que recomienden o permitan el vínculo con posibles participantes" (INDEC , 2012.;3)

Misiones (Provincia) 2015: en el año 2015 Misiones parece estar en la vanguardia realizando un trabajo estadístico cuyo documento final salió bajo el título "Conociendo la población Trans en Misiones" (2015). En éste caso se propone realizar un relevamiento provincial de la población Trans aunque la ambiciosa propuesta contrasta con una pobre muestra de 55 personas, para abordar la situación de una provincia entera (la provincia de Misiones), con una población total de 1 250 000 habitantes según el último censo de 2012[14].

Metodológicamente el trabajo expresó dificultades[15] que ya habían sido esbozadas en el trabajo realizado en La Matanza (2012). En el documento se explicita el método conocido como Markov de muestra en cadena (consistente en que cada persona entrevistada refiere el contacto de hasta no mas de trés personas para ser encuestadas) que podríamos decir representa una variable del método "bola de nieve". Por fuera de que la muestra difícilmente exprese resultados generalizables, podemos destacar un trabajo centrado en ejes importantes para el colectivo, a saber: identidades, discriminación, salud, educación y trabajo.

Salta Capital (2016): en el año 2016 el "Observatorio de Violencia contra la Mujer" (OVcM) de la ciudad de Salta desarrolló una encuesta que buscaba "comprender variables de discriminación, violencia, participación política, y derechos a la educación y la salud"[16]. En aquella experiencia nuevamente se hace presente la técnica de "bola de nieve" para la obtención de los datos, en conjunto con una visita de lugares estratégicos de contacto con la población en cuestión. Los datos salieron publicados como una parte del "Informe anual del Observatorio de Violencia contra la Mujer"[17], es decir que no salió en un documento propio. En éste caso la muestra fue de 202 personas, frente a una población de 535.303 según el último censo de 2012[18], (y unas 800.000 si contamos la periferia de la ciudad). Si bien la representatividad de un muestreo siempre está sujeta a críticas, podemos decir que éste trabajo representa el más representativo, cuánto menos en la relación muestra/población. A su vez es de destacar que no se propone el objetivo

[14] Fuente INDEC: https://www.indec.gov.ar/nivel4_default.asp?id_tema_1=2&id_tema_2=41&id_tema_3=135

[15] Llama la atención el plagio de un párrafo casi entero del documento del trabajo realizado en La Matanza. Sólo se cambia finalmente y conceptualmente la metodología de "bola de nieve" para "Markov": "La encuesta sobre Población Trans presenta características que inciden en el muestro empleado, es un estudio exploratorio descriptivo dado que no existen bases o listados desde donde elaborar una muestra probabilística, las personas Trans son reticentes a ser encuestadas, aún aquellas vinculadas a las organizaciones sociales. Por ello, se ha optado por un método denominado sistema de Markov o muestreo de referencia en cadena, el cual consiste en que cada una de las personas entrevistadas iniciales, reporta el contacto de hasta no más de tres personas. Luego, estas últimas tres personas reportarán como máximo otras tres, repitiéndose el procedimiento." (IPEC & Ministerio de Derechos Humanos de Misiones, 2015; 6-7)

[16] "El instrumento constó de cuatro bloques temáticos a partir de los cuales se indagó: información de base socodemográfica; situaciones de discriminación y violencias sufridas; acceso a derechos, participación política y en especial, derecho a la salud y la educación."(Observatorio de Violencia contra las Mujeres . Informe Anual 2016, pp; 56)

[17] Observatorio de Violencia contra las Mujeres (2016) Informe Anual Disponible en: http://www.ovcmsalta.gob.ar/admin/uploads/Informe%20anual%202016%20OVCM(1).pdf Acesso em 01/12/2017

[18] Fuente INDEC: https://www.indec.gov.ar/nivel4_default.asp?id_tema_1=2&id_tema_2=41&id_tema_3=135

ambicioso objetivo de ser "un censo Trans" sino que se incluye dentro de un trabajo mas amplio con otros objetivos, lo que le brinda una moderación que le permite, dentro de todo, responder a moderadas expectativas, en un trabajo que indaga fundamentalmente en materia de identidad, educación, salud, trabajo, discriminación, y violencia.

Finalmente los dos trabajos siguientes de Santiago del Estero y Mar del Plata siguen el antecedente Cordobés en la enunciación mediática de trabajos censales de población Trans que sin explicación alguna no son realizados o divulgados.

Santiago del Estero (2016): El portal Nuevo Diario Web de Santiago del Estero publica en agosto de 2016 una nota donde se difunde la puesta en marcha de un trabajo censal de la población Trans, a realizarse por el grupo Género, Política y Derechos del Instituto de Estudios para el Desarrollo Social (INDES), dependiente de la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud de la Universidad Nacional de Santiago del Estero. No se especifica el alcance (si será la provincia, o la capital que lleva el mismo nombre), aunque se puede inferir la intención de realizarlo a nivel provincial. En la nota se esbozan algunos detalles técnicos que dejan entender que el trabajo ya se ha puesto en marcha como la formación de población Trans para aplicar las herramientas censales[19], estrategia también tomada en el trabajo realizado en Misiones en 2015.

En éste caso, al igual que el caso Cordobés de 2009, por la falta de información, de divulgación, la inexistencia del documento final, y el desconocimiento de las autoridades sobre dicho estudio desconfiamos que esta investigación se haya realizado. Este caso se une al marplatense en cuanto a la implicancia académica en el desarrollo del trabajo. Brindamos nuevamente el beneficio de la duda, en cuanto a la posibilidad de la difusión de informaciones falsas por los medios locales, aunque nuevamente se comprueba la inexistencia de datos y del compromiso tanto del campo científico como del estatal en la producción de los datos[20].

Mar del Plata (2016): En junio de 2016 por lo menos tres medios de la ciudad de Mar del Plata[21] difunden la noticia sobre el pronto desarrollo de un trabajo llamado

[19] "Para llevar a cabo las encuestas se capacitó a referentes de ciudades del interior provincial y de la Capital. A fines de 2015 fueron convocados para aprender la metodología del censo a desarrollarse en zonas como Añatuya, Las Termas de Río Hondo, Frías, La Banda, Campo Gallo, Clodomira y la ciudad Capital, dividida según puntos cardinales".

[20] Tuvimos la oportunidad de contactarnos con los investigadores que aparecen en los diversos medios señalados como las personas a cargo del trabajo, a saber, la profesora María Alejandra Cornejo y el Dr. Oscar Aelo, sin embargo ningundo de los dos finalmente ha respondido a las preguntas sobre si el estudio se realizó finalmente o la empresa se ha abandonado definitivamente.

[21] S/D. 2016. "Proyecto para hacer un censo de la población trans". Dispobible en: http://laopinionmdp.com.ar/proyecto-censo-la-poblacion-trans/;S/D. 2016. "La realización de un censo local de la población trans suma apoyo". Disponible en: https://www.puntonoticias.com/24-06-2016-la-realizacion-censo-local-la-poblacion-trans-suma-apoyo/ ;
S/D. 2016. "Realizarán un censo local de la población trans" Disponible en: http://quedigital.com.ar/sociedad/realizaran-un-censo-local-de-la-poblacion-trans/

"Muestra Censal ampliada sobre Población Trans en el aglomerado Mar del Plata-Batan, 2016. –Prueba Piloto-" a cargo de investigadores de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Sin embargo, y repitiendo la experiencia de Córdoba 2009 y Santiago del Estero 2016, no hubieron nuevas noticias y todo parece indicar que el trabajo no se realizó, ni se realizará.

REFLEXIONES FINALES

Se observa un estado muy precario del desarrollo cuantitativo referente a la población Trans en Argentina. De los 6 estudios relevados en el siguiente trabajo sólo se ha podido confirmar la realización de 3 con un alcance y metodología, cuanto menos, cuestionable. A la fecha no se han esbozado nuevos proyectos de alcance nacional lo que induciría a pensar que no entran en la agenda nacional inmediata. Ni el Estado ni las estructuras académicas o científicas han dado respuesta a la necesidad urgente de precisar información sobre dicha población que, repetimos, sufre muchas de las mas indignas exclusiones. Vale recordar nuevamente que, si bien cuestionable, hay cierto consenso en señalar una esperanza de vida de la población Trans en América Latina entre los 35 y los 45 años, aunque aquí de nuevo resulta difícil precisar dichos números por la falta de datos.

La "democracia sexual" de la que habla Fassin en Argentina tiene claros límites en las (supuestas) intenciones inclusivas, concentrándose en grandes consignas de resonancia regional o internacional que poca incidencia tienen en la cotidianeidad de chicos y chicas Trans que todavía deben sufrir las más variadas exclusiones.

La gran visibilización y protagonismo conseguido en 2012 con la Ley 26.743 de Identidad de Género, contrasta con el relegamiento en materia de políticas públicas destinadas a la población Trans. En definitiva el *reconocimiento Estatal* parece limitarse a un área de la política con pocas consecuencias inclusivas. Dentro de esta *escotomización* estatal del reconocimiento de ésta población consideramos que el reconocimiento estadístico resulta fundamental, en tanto tiene el potencial de aglutinar colectivamente a los agentes que sufren las mismas variables de exclusión.

En éste sentido y para finalizar, pensando con Bourdieu que el estadista resulta fundamental en la creación de las problemáticas sociales, no nos resta más que pensar que el Estado argentino no tiene intenciones en comprometerse en la creación de problemas a los que luego se verá obligado a atender en un nuevo campo político en el que la política de las sexualidades es, como dice Fassin, un indicador democrático.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Berkins, Loana. 2007. “Cumbia, copeteo y lágrimas”. Informe nacional sobre la situación de las travestis, transexuales y transgéneros. Buenos Aires: ALITT

Bourdieu, Pierre. 1997. “Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción”. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre . 2014. “Sobre el Estado: Cursos en el Collége de france (1989-1992)”. Anagrama.

Fassin, Éric. 2008. “ L’empire du genre ”. L’Homme [En ligne], 187-188 | 2008, mis en ligne le 01 janvier 2010, Disponible en: http://lhomme.revues.org/29322

INDEC . 2012. “Primera Encuesta Sobre Población Trans 2012. Travestis, Transexuales, Transgeneros y Hombres Trans”. Instituto Nacional de Estadisticas y Censos.

IPEC & Ministerio de Derechos Humanos de Misiones. 2015. “Conociendo a la población Trans en Misiones”.

Leonelli, Laura. 2013. “Primer censo de travestis en Córdoba”. La voz del Interior, 16 de agosto: http://archivo.lavoz.com.ar/09/08/16/Primer-censo-travestis-Cordoba.html

Observatorio de Violencia contra las Mujeres . 2016 “Informe Anual” Disponible en: http://www.ovcmsalta.gob.ar/admin/uploads/Informe%20anual%202016%20OVCM(1).pdf Acesso em 01/12/2017

Registro de la violência http://www.oas.org/es/cidh/multimedia/2015/violencia-lgbti/registro-violencia-lgbt.html

S/D. 2013. “Primera Encuesta Nacional: Diversidad Sexual, Derechos Humanos y Ley contra la Discriminación”. Movimiento de Integración y Liberación Homosexual.

Ministerio de Desarrollo Social del Uruguay. 2017. “Censo Nacional de Personas Trans. Sistematización del proceso del Censo de Personas Trans en Uruguay”. Ministerio de Desarrollo Social del Uruguay

S/D. 2016. “Estiman que el censo trans será presentado en octubre”.Disponible en: http://www.nuevodiarioweb.com.ar/noticias/2016/08/15/42002-estiman-que-el-censo-trans-sera-presentado-en-octubre

S/D. 2016. “Proyecto para hacer un censo de la población trans”. Dispobible en: http://laopinionmdp.com.ar/proyecto-censo-la-poblacion-trans/

S/D. 2016. “La realización de un censo local de la población trans suma apoyo”. Disponible en: https://www.puntonoticias.com/24-06-2016-la-realizacion-censo-local-la-poblacion-trans-suma-apoyo/

S/D. 2016. “Realizarán un censo local de la población trans” Disponible en: http://quedigital.com.ar/sociedad/realizaran-un-censo-local-de-la-poblacion-trans/

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

OP 118. Local medicines experiences in time and space. Specific insights in their encounters in Africa and Latin America

FULANI MEDICINE IN NORTHERN CAMEROON

Jean Paulin Mengue Me Ndongo
The University of Yaounde 1 - Cameroon
Senior Representative of Central Africa on World Archaeological Congress Council
E-mail: menguejp@yahoo.fr

Abstract

This study is focussing on a new approach of some basic concepts mentioned down as keywords. The inquiry was made from November 2006 until April 2018 followed by analysis coming from the Fulani healers. Data and information were collected through direct interview, observation, fieldwork research and qualitative analysis by using the interdisciplinary approach. The analysis is full of significations and led us to a new understanding of the African history. Firstly, it is important to know that the African traditional medicine remains a popular medicine strongly linked to Africans despite the colonization process and the existence of the modern medicine. Secondly, a new problematic related to the conception and the understanding of the African traditional medicine and its practices can now be perceived in a particular aspect where the Fulani and their culture, the religious background, the socioeconomic dimension and its medical implications led us thoroughly to understand one of the most important community in Africa. Finally, the oral tradition as an important source used in this study is a rich and fundamental way to the development of the African history.

Keywords: Fulani; medicine; sickness; remedy; health.

Résumé

Cette étude vise à donner une nouvelle approche des concepts-clés mentionnés plus bas. L'enquête et l'analyse des données se sont déroulées auprès des tradipraticiens de santé Peuls du Cameroun septentrional de novembre 2006 à avril 2018 suivant un ensemble de méthodes de collecte de données allant des entretiens directs à l'observation, aux enquêtes de terrain et à l'analyse quantitative. L'approche privilégiée étant celle de l'interdisciplinarité. Les analyses qui y découlent sont significatives et conduisent à une nouvelle compréhension de l'histoire africaine. Il est tout d'abord important de savoir que la médecine traditionnelle africaine demeure une pratique profondément liée aux Africains malgré l'imposition coloniale et l'existence de la médecine moderne. Deuxièmement, une nouvelle problématique liée à la conception et à la compréhension de la médecine traditionnelle africaine et de ses pratiques peut alors être nouvellement perçue chez les Peuls sous l'angle culturel, religieux et socio-économique pouvant conduire à une meilleure connaissance de cette importante communauté de personnes de l'Afrique. Troisièmement enfin, la tradition orale qui a été abondamment utilisée dans cette

étude demeure une source riche et fondamentale pouvant servir de base pour l'historiographie africaine.

Mots-clés: Peul ; médecine ; maladie ; remède ; santé.

INTRODUCTION

This work leads us to discover one of the most complex communities of the black continent: the Fulani. The analysis of the surveys carried out leads anyone interested in understanding the African in general and the Fulani in particular to perceive his conception of his group, medical practice, illness, remedy and health. . The conduct of such a reflection could not happen without first planting the theoretical framework to finally build the conceptual framework that is the backbone of this work.

The facts observed in Africa and in particular in northern Cameroon make it possible to assert that the healing field is confirmed and broadened not only with traditional medicine but with religion, especially Islam on the basis of the Koran, which constitute effective respondents against diseases and suffering. Indeed, the experiences in the ministry of healing are increasingly known in Africa and we have seen all sorts of unimaginable miraculous cures including prevention, treatment of major diseases, pathologies and exorcism. In addition, the deep attachment of African populations to these types of therapies demonstrates that we should still and always relies on these practices that should be studied further. This is a logic advocated by famous African researchers like Elikia Mbokolo or Joseph Ki-Zerbo, which consists of a study of health and medical practices in Africa. It is now necessary to specify the theoretical framework of this study and to identify the quintessence of the key concepts.

1 THE THEORETICAL FRAMEWORK

This study is in the fields of medical anthropology and medical history but we will insist on the first aspect.

The issues of medical anthropology today address unprecedented dimensions ranging from ethnomedicine, ethnopharmacology to anthropologies of the body, disease or suffering. It is a landscape diversified by its objects as by its grounds. In short, an anthropology of the politics of life.

It is the study of the representation of the disease, the itineraries of the sick, the role of therapists, therapeutic practices of all kinds, including the rituals of healing studied according to the socio-cultural system in which they fit. Indeed, for some, the question of

therapeutic efficacy is more important than the relationship to the social. However, it would be necessary to focus on the place of representations of the disease and the institutions associated with it. Because, in our African cultures, for example, the representations of the disease are often associated with those which concern, for example, the notion of person or beliefs in witchcraft. Medical anthropology is the study of medical phenomena as culture (disease, reaction to disease). Given that culture is the essential component of health. Health problems that originate in men's lifestyle and work are communicated in a culturally determined manner. These health problems are lived and are categorized according to cultural contexts. Medical anthropology pays special attention to how to think about illness and to treat it, that is to say

Popular and professional concepts, the causes of health problems, the nature of treatments ..., the therapists who apply these treatments, the processes by which individuals seek help and the institutions that govern the socio-cultural space of health. (Raymond Massé, 1995)[1].

The key concepts of medical anthropology reflect a desire to expand the analysis of health and illness, a privileged area of medical knowledge, to popular data. To do this, two major distinctions are used in the analysis of behaviors and conceptions relating to the disease: the emic / ethical distinction.

The emic approach respects "the principles and values specific to a given actor in a given culture" (Raymond Massé, 1995); it reflects popular conceptions of illness and health in a given cultural context.

The ethical approach respects the conditions of scientific research characterized by a rational, objective and independent knowledge of the observer; it refers to the universal dimension of medical knowledge. The Anglo-Saxons make a distinction between the terms disease / illness / sickness. For Raymond Massé (1995):

The term disease refers to abnormalities in the structure or functioning of organs ... This is the disease in its biological sense ... The term illness refers to the perceptions and experiences experienced by the individual in relation to health problems of a biomedical order (diseases) or any other socially stigmatized physical or psychological condition.

In other words, this term corresponds to the individual subjective experience of a state of pathological disturbance. The term sickness corresponds to the description of the socialized disease; because it is approached as social representation and symbolic burden by the whole of social group and that it underlies the etiological models and the preventive behaviors or the search for help. (Raymond Massé, 1995).

[1] Raymond Massé, "New Challenges for the Anthropology of Health". An article published in the journal Anthropologie et Société, 1 (2010), issue entitled: "Where does the anthropology of health go?" pp. 1-15. Publisher: Association Amaden. Accessed July 06, 2018.

In the literature we have on traditional and especially African societies, there is a plurality of representations and therapeutic systems of a disease. Anthropologists and sociologists have been able to identify in each social group a body specialized in medicine. This is highlighted by the studies of Alfred Adler and Andras Zempleni on the Moundang and those of Andre Podlewski on Mafa[2]. Ethnologists also noted the importance attached to the maintenance of health and disease prevention by African societies. The third important element of anthropologists in traditional African societies is the collective organization of the practice of care and care of the sick. The main theme of anthropologists and sociologists is the social dimension and not the efficiency and rationality of traditional medicine.

The study that we have undertaken takes into account the social and conceptual dimension, the manifestations and the consequences of the modes of treatment while integrating the moments of break, a rupture which reflects a dynamic in the evolution of the concept of medical system of the Fulani[3]. This study favored a multidisciplinary approach. It uses the data of anthropology, sociology, ethnopsychiatry, ethnomedicine or medical geography which are for us the raw material. Also, the present work gives a particular interest to a certain number of inductive words (Fulani, medicine, health, disease, remedy).

2 THE CONCEPTUAL FRAMEWORK AND ILLUSTRATION

2.1 The Fulani

2.1.1 About the name Fulani

Fulani, Foulbe or Fulbe (singular Pullo) are known by various names. The most common name in English-speaking or English-speaking countries are Fulaani. This is how the Hausa of Nigeria call them. It is also one of the names by which the Arabs designate them. Research remains to be done to know if there is a relation between this name and the Arabic word fulaan ("such"). The French call them Peul or Peuhl, while the Germans refer to them as Ful. Anthropologists and linguists have preferred Fula or Fulah. And the others call them Felaata, Felle, Pulaar, Fila, etc.

At a seminar held at Ahmadu Bello University in Zaria, Nigeria from 16 to 21 July 1979, sponsored by the African International Institute (IAI), it was decided that the name

[2] Adler A. and Zempleni A., 1972, The Staff of the Blind: Divination, Illness and Power among the Moundangs of Chad, Paris; Know-Herman; Podlewski A., 1986, "Medical and paramedical activities of blacksmiths Mafa (North-Cameroon)", Retel Laurentin A., (Ed.), Etiology and perception of the disease in modern and traditional societies, Paris, L'Harmattan.

[3] Independent and International weekly magazine Jeune Afrique N ° 2721 of March 9, 2013, pp: 24-35.

Foulbe or Fulbe by which the people themselves are named was to be used. This seminar can be taken as authority since it brought together seventy-five scholars representing eight African countries. A third of the assistants were Foulbe themselves.

Thus, we will use the name Foulbe, Fulbe or Peul (with the initial in capital letters and not granted in kind and in number) to designate the people or the culture. It will also be used as an adjective that is also not granted in gender and number. Thus will we speak of medicine among Fulani, Foulbe or Fulbe? Where reference is made to one person, the name Pullo can be used.

The other decision of this seminar concerning the nomenclature was that the language of Fulbe, Fulani should be called fulfulde and pulaar. The need for a double designation comes from the fact that Pulaar is the expression used in Senegambia and in some parts of Mali and Guinea. The rest and especially Cameroon call this Fulfulde language.

2.1.2 Current general data on Fulani

The Fulani are close to forty million people in fifteen countries, from Senegal to Sudan, including Cameroon. They share the same mythical origins, the same historical references made of theocratic states like those of Macina, Fouta-Toro or Sokoto, and the same emblematic characters (Ousmane Dan Fodio, Sékou Amadou, Amadou Barry ...) The same reserve also , a subtly coded savoir-vivre (the pulaaku) and a hierarchy of iron that urbanity and modernism are slowly eroding.

In Cameroon, the Fulani occupy the North-West region and the three northern regions (Adamaoua, North and Far-North) with an area of more than two hundred thousand km2. They are estimated at about eight millions out of a population of more than twenty-two million inhabitants[4].

Fulani visited in North-Cameroon practice a sedentary life based on agriculture and others are nomads and practice breeding. The cow occupies a mythological place in their life. They are the ones who introduced zebus from India to Africa.

One belief is that Gueno, the supreme god of the Fulani, created the world from a drop of milk. As a base for the Fulani of pastoral tradition, the precious liquid (kosam) is sacred.

The Peul identifies with *Pulaaku*, which is an art of living, a way of being woven with subtile codes found in all latitudes: self-control, a certain reserve, courage, sense of purpose, honor and sharing.

[4] Sources of the Ministry for Planning, Economy and Regional Delopment, Yaounde-Cameroon, April 2018.

The Fulani society is very hierarchical. It is subdivided into noble castes (warrior aristocracy, courtiers, and marabouts) and non-noble ones (griots, craftsmen, captives).

The answers that Fulani bring to sickness and suffering are specific. They reflect the vitality and dynamics of medical approaches.

Medicine among the Fulani of North-Cameroon is a synthesis of many experiences accumulated both by the Fulani in their migration from North Nigeria to Adamawa than by the allied peoples (Haoussa and Kanuri) and indigenous groups. The medicinal compositions may vary from one medium to another, but the substrate of the active ingredient remains the same. In the same way, conjugal formulas can take on contextual and even conjectural ritual variations.

Here, the encounter between local medical practices and the Islamic religion has contributed to a substantial enrichment of so-called traditional medicine, to the point where it is difficult for an uninitiated to be able to distinguish and draw the dividing line between the recommendations. Islamic and medical traditions of Muslims, fauna, flora, water and minerals are regularly used as important sites for the emergence and revitalization of medicine over time. But the environmental issues remain a great concern for the conservation of medicinal plants which are destroyed by people and the problem related to the climate changes.

It should be noted that descent, companionship, competence and professionalism are at the center of the concerns of medical practitioners in the Fulani. The control of skills is usually done by peers, within the corporation, by the population and, recently, by decentralized state structures. The scourges such as fraud, maraboutism or quackery that distort the image of health actors are regularly fought on all sides, without disappearing completely from the social environment in North-Cameroon. Public authorities trying to organize and regulate the unconventional medicine sector encourage the visibility of this medicine in the public space, recognizing it an important role in the supervision of populations.

2.2 The medicine

According to the Universal Dictionary[5], medicine is the science of diseases and the art of curing them. Medicine as "art" is the ability to provide care to restore balance in the body or restore health. Since Hippocrates, medicine has become a science and an art but it is no longer a religion, nor a religious fact. The strangest thing is to find always in Hippocrates the first bases of natural medicine, the oldest scientific medical principles,

[5] Universal Dictionary, Edition of 2002 (4th edition).

to which the highest medical and scientific authorities are still obliged to recognize the merits and to specify the contours semantic. Thus, over time, a new light appears on the concept of medicine, which, according to Mbonji Edjenguèlè, can be perceived as:

"The art of providing care that can be words, energy or ingredients to put the individual back in a condition that is socially accepted as normal and in keeping with the harmony of the individual and group organism. Art or science, medicine is a body of knowledge and therapeutic procedures relating to the human body and its correlation to a vision of life, nature, and well-being.

As a social practice, an institution inherent to biological and social life, medicine is present in every society and depends on the group's conception of disease and health. Intercultural confrontation thus implies a contrasting of conceptions and different visions of disease, health and medicine; and it is not uncommon for perspective to be difficult to free oneself from the temptation to see the other only through the carnations of one's own culture"[6].

In the context of this study, it is reasonable not to depart from this perception and emphasize that medicine resorts to the means offered by religion, nature and culture. In other words, medicine as well as religion (Islam) has been constantly adapting and infiltrating certain African communities victim of human suffering. Thus, particular medical practices stemming from "prophetic medicine", "Islamic medicine" or "Arab-Muslim medicine" are observed in North-Cameroon. This "prophetic medicine", "Islamic medicine" or "Arab-Muslim medicine" coupled with traditional African medicine is the fabric of medicine that is observed and practiced among the Fulani.

2.3 The health, the disease and the remedy

In addition to the concept of "medicine", the present work also puts a lot of emphasis on the African conception of "disease", "health" and "cure". This conception, which is intended to be "anthropo-socio-cosmo-biological" according to the words of Mbonji Edjenguèlè, refers to an eminently same universe, to a world saturated with meaning. Hence the important place of diagnosis and prognosis in African medicine.

Belief in African cosmogonies and Abrahamic religions leads to the evidence that evil, misfortune and disease are disruption, disharmony, failure of the order of things inherent to creation, to the existence of the world; they are therefore of divine, meta-human and socio-human origin. At the dawn of things, from the very genesis of the existence of reality and humanity, evil or misfortune has appeared. According to the cosmogonist texts of the

[6] Mbonji Edjenguèlè, 2009, Health, diseases and African medicine. Advocacy for the other tradipratique, The University Presses of Yaounde, pp. 50-51.

Dogon of Mali, God-Amma in his process of creation was exposed to the caprices of the divinity of the Earth which he had to excise to take it by force; this union was unfortunately born of the Jackal instead of the expected twins. Symbol of divine difficulties, the Jackal has also become the vector of disorder in the world of humans. Without dwelling more on this account of Marcel Griaule[7], it is not difficult to observe that God-Amma himself is the victim of an annoyance which he overcomes by proving his power, and subsequently, disturbs the order things by provoking the advent of Thos Aureus, the Jackal whose birth surprises and then detonates. In the final analysis, Mbonji Edjenguèlè[8] emphasizes that evil is here "divine", "meta-human" since it expresses itself in the unexpected "limit" of God-Amma, the excision of the Earth, the rape and the birth of a singleton. Evil is in the occurrence of what was not planned, which is there and that it is now important to think and live; it is socio-human from the moment when man becomes the vector, where he is seized to give it body, to allow it to materialize.

By health, one can generally hear the absence of the disease. In 1946, the WHO Constitution defined it as "a state of complete physical, mental and social well-being and not merely an absence of disease or infirmity". The Universal Dictionary[9] states that health is the "state of the living being, and particularly of the human being, in which the functioning of all the organs is harmonious and regular". Health, in the broadest possible sense of the French word, better known as "well-being", or more simply the "present life", is according to Eric de Rosny an aspiration so common and primordial in Africa, that the characters in charge of control it holds an eminent place. This article, which attempts to understand health, leads us to analyze the disease under the African approach. Indeed, this approach privileges the symbolic dimension of the man explaining his nature and his environment. It is no longer a question of absorbing health problems only in medical terms because the efforts in this area will always be disappointing as long as health is not seen as an integral part of social, economic and cultural development.

In a caricatured way, we can define the disease as the absence of health. This lack of health can be expressed physically or biologically and even psychologically.

To define the disease on the physical plan, let us readily accept Pierre Daco's[10] following meaning: "the disease is defined as the failure of the natural self-management of the organism; the reactions of this organism are only useless and harmful pathological signs which translate this failure and that the traditional therapy must suppress to cure the patient ".

[7] Griaule M., 1930, The cookbook of an Abyssinian dabtara, Paris, Institute of Ethnology.
[8] Mbonji Edjenguèlè, 2006, "The Ethnoanalysis of Evil Through Some Ideocodes of the Peoples of the Cameroonian Littoral", in Annales of the Faculty of Arts, Letters and Human Sciences, Vol.1, No. 4, New Series, First Semester, pp. 200-228, Yaounde: University Presses of Yaounde.
[9] Universal Dictionary, 2002, Paris, 4th edition, Hachette / Edicef.
[10] Daco P., 1973, The prodigious victories of modern psychology, France, Les Nouvelles Editions Marabout, pp. 295-306.

This is a definition that is limited to the physical and biological aspects of the individual. It can then apply indifferently to human beings, animals and even plants. In any case, the purpose of the therapy here is to suppress the disease, to allow the sick individual to recover the cure. This one can be true, total and complete. It can also be done for the purpose of suppressing the expression of the disease. This is the case of palliative therapy where one does not obtain a true cure but a survival without protection. Now, we have known since the most remote times that man is distinguished from other animals by the fact that he is a psychosomatic being made of both a body and a soul. We can see from this point the inadequacies of this first definition, which retains of disease only its physical dimension. One could even say this definition is fishing for excess biology.

The disease psychologically: these are several kinds of attacks on human psychology. The term *psyche* must be known in this perspective as the set of functions that allow both to maintain the constancy of the *ego* and to establish with the outside world meaningful exchanges on the emotional and behavioral level.

Multiple and subtle mechanisms of adaptation and defense allow the mentally healthy subject to invent the thousand ways to become what he is, to remain himself while responding with behavior adapted to frustrations and constraints. And his frustrations can be a degrading cause of personality if not. Subjects suffering from this category of disease are affected not in their intelligence but suffer from the integration of their personality which is in opposition to the demands of the surrounding world.

The disorder that is taking hold of the victim here can be translated on several levels. It may be a change in the meaning of the world as it is in the delusion that characterizes psychosis. It can be a structuring of the personality as it is the case of schizophrenia. It can be a pain related to the difficulty of integration. This is the case of neurotic anxiety. The least that can be said is that the various pathological modes mentioned above often coexist in combination or may vary in the same individual.

In view of these first two definitions, we can say in a general way that they involve Cartesian rationality and are more or less esoteric science. It is quite different from the African conception which nevertheless does not ignore the first two.

The African interpretation of the disease can be related to parapsychology. This is defined as the study of the hypothetical faculties of the psyche such as telepathy, clairvoyance, psychokinesis. Telepathy, clairvoyance, precognition, retrognition are grouped into the category of extrasensory perception since these phenomena would allow the body to inform itself about the surrounding world through unknown ways independent of normal sensory channels.

The disease is perceived as a loss of identity by the African[11]. Indeed, more than anywhere else, in Africa, physical and mental illnesses are experienced as an aggression, an insurmountable insult to the human. They raise three essential questions in the opinion of Berthe Lolo[12]:

- The question of vulnerability, and thus of the non-omnipotence of the individual: "One can reach me. »
- The question of the persecutory and / or destructive desire of the other, and therefore of the rejection by the other: "One does not love me, I am not indispensable. »
- The question of the manifestations of the destructive act of the other: "My body does not belong only to me. »

When the patient confesses his complaint, he intends to solve the equation of these questions raised and recalled by Berthe Lolo[13]:

"Heal me of my problems; above all, tell me who does not love me and wishes me dead; made me become invincible. To whom will he seek answers? Is it the traditional trader? The spiritual career? Western doctor chemotherapist?[14]

In reality, it will be a combination of the three practices, all in interactive exchanges.

The African conception of the disease in the presence of the tough cases largely participates in parapsychology (seeing in the future and the past). It generally sees behind all the morbid sufferings the invisible hand of a sorcerer who has precisely the faculty to act at a distance on the other. The disease is interpreted here in the term of a foreign pathogenic element which has been sent to the patient by a third person casting the spell from which one must get rid. The health care practitioner who plays the intermediary role between the patient and his executioner must provide his client with a model of identification and power considered as the only one capable of overcoming the unfortunate episode he is going through. He must extirpate the spell cast to his client, reduce it to its simplest expression, put it out of harm's way, and even return it to the sender. Whatever the reference frame chosen, the illness ultimately appears as the expression of a disharmony, an imbalance or a breach of law to which a remedy or an appropriate drug should be found. What is the cure? What is the medicine?

[11] Text read at the Symposium: "Africa, shock of medicines", 30-31 October-1 November 1993, The Cultural Center of Fountains in Chantilly (France).
[12] Lolo B., 2010, My Africa. Anthropopsychanalytic views, L'Harmattan, Paris, p. 109.
[13] Lolo B., 2010, pp. : 109-110.
[14] Larousse Dictionary, 2008, Malesherbes France, Imprimerie Maury.

The remedy according to Larousse[15] is "a medicine; a means, a measure to combat a moral suffering, to overcome a disadvantage, to solve a difficulty. For Quillet, the remedy is a "substance or preparation, used to fight a disease [...] What serves to prevent, to overcome, to stop some misfortune, some inconvenience, some disgrace [...]"[16]

By contrast, the drug is, according to the Universal Dictionary[17], "a substance or composition with curative or preventive properties with regard to human or animal diseases. Preparation, amulet intended to cure or protect against diseases, bad luck, etc. What emerges from the Great Encyclopedic Larousse[18], it is held that the drug is a substance intended, by its physicochemical qualities to fight a disorder or lesion, to bring healing. It is therefore necessary that the drug has properties antagonistic to those of the morbid state[19].

These two terms which have almost the same root (mederi) are synonymous and valid for overcoming the disease but it is reasonable to remember that in the African context, the disease does not only have biological causes. It also has supernatural causes beyond our comprehension. Therefore, it is necessary to use the remedy or the "appropriate" medicine in order to fight a physical or moral suffering, to overcome a disadvantage, to solve a difficulty. It should be remembered that there is a big difference between Africans, Americans, Asians, Europeans and Westerners in the approach, the definition, the conception and the representation of the drug because the medicine intervenes before the cure is to say that he is asked to obtain healing. The European or Western drug is essentially clinical and chemical whereas the African drug is rather natural because this drug is recognized and judged as having undeniable therapeutic value. This is the basis of the evidence that the cure is the medicine that heals.

In the context of traditional African medicine, medications or remedies espouse certain cultural and environmental realities then take the following forms:

- Rituals. These are procedures or sacrifices necessary to appease the gods in a particular form of treatment or situation. They can understand the sacrifices of a beast, the performance of certain dances, the ingestion of certain foods or parts of food. These rituals create the appropriate atmosphere for the traditional treatment

[15] Encyclopaedia Quillet, 1970, Paris, Librairie Aristide Quillet.
[16] Encyclopaedia Quillet, 1970, Paris, Librairie Aristide Quillet.
[17] Universal Dictionary, 2002, Paris, 4th edition, Hachette / Edicef.
[18] Grand Larousse Encyclopaedic, 1963, Paris, seventh volume, Librairie Larousse.
[19] Ibid.

of individuals, and no traditional healer would give up. Rituals can therefore be used for preventive or curative purposes;

- The incantations. It is a form of word play written or transmitted orally in poetic form, apparently to concentrate the forces in a remedy;
- The medicinal plants. These are all plants that contain one or more substances that can be used for therapeutic purposes or that are precursors in the synthesis of useful drugs; synthesis of useful drugs;
- The concoctions. This term refers to a preparation (soup, drink, etc.) made with many ingredients. The term "concoction" is sometimes confused with that of "decoction". A large number of preparations used in traditional medicine are decoctions in the pharmaceutical sense;
- Macerations. They are prepared by placing the plant material with all the extraction liquid in a closed container for a few days. The content is after filtered and pressed. The liquid extracts are thus consumed by assay.

Still in the context of traditional medicine, remedies can also be presented in various forms:

- Infusions and herbal teas. According to James A. Duke:

  > There are two kinds of herbal teas: infusions and decoctions. An infusion is similar to most people's idea of what tea is. There is, however, a big difference between the tea we drink and the infusions of medicinal plants. When you make tea, you probably dip a tea bag in the hot water, stir it a little, and drink the beverage. If you are preparing a herbal infusion, however, it should be allowed to infuse for ten to twenty minutes so that the therapeutic phytochemicals can pass from the plant to the water[20].

  The amulets. These are objects that are worn on oneself by superstition and to which one attribute a magical power of protection, of lucky charm, to protect oneself from attacks, dangers, diseases, etc. This term may also mean "gray-gray" or "talisman" whose port is common in North Cameroon.

If we are trying to sketch out the guidelines for the experiences of traditional African medicine, it is possible to say that the latter conveys a holistic and holistic conception of the disease, of health and therefore of medicine. The image of the African philosophy of life stipulating an ontological continuity between the components of the universe, a structured, hierarchical universe. Because everything is linked and interdependent,

[20] Duke J. A., 1997, The power of plants, Marabout, p. 39.

health is order and disorder of the game playing on the set, and vice versa; the disease is transgression of human, social and cosmic laws, witch aggression, message of election by a spirit like the Megni-nsi of West-Cameroon. The requirement of harmony induces cautious behaviors that, in terms of health, translate into hygiene and care preventive; that is, traditional African medicine places a special emphasis on prevention, considering the many "shielding" processes deployed here and there. Because in reality, what is shielding? Mbonji Edjenguèlè responds by saying that the shielding is:

The prevention of witchcraft attacks, prevention of eventualities of poisoning, accidents caused and spells cast. This is not to say that prevention in the ordinary sense did not exist in African societies; the mothers of the newborns who try to taste a tiny part of the baby's stool to prevent him from getting sick, those who purge their baby with water in which they have washed the towel used for their first lovemaking after childbirth, know that they do so as a preventive behavior of childhood diseases. Prevention is also present in the cleanliness of the environment, the body hygiene: old combs, toothbrushes with lianas and roots, shoes in animal skins, brooms in branches, soaps and palm kernel oils, sports activities, are there to show concern for keeping the human body healthy and in good shape[21].

In case of sickness, it is possible to note that the patient's entourage is engaged in questioning about the nature and origin of the disease. With past experiences, loved ones have the opportunity to speculate on the state of one of their own before bringing the case to a specialist. From the Greek diagnosis, (-gnosis: knowledge, dia: through), the diagnosis is the process of arriving at the knowledge of the state of health through the symptoms and signs that an individual presents. Among the many opportunities given to the environment … to subdue the nature of the evil ruining the health is prominently the observation of which we have extensively discussed the ways or the implications in a book specialized on medicine among the Fulani[22].

Obviously, the individual in Africa is between mystics and mystifies. It is essential to convene for this purpose Ismaïla Diagne to review the appropriate caregivers in the African environment.

The first difficulty here, and not the least, is for the layman, the skeptic, to lay the groundwork for moving cautiously in an area where both invoke hidden forces invariably and delight in a relative irrationality, which makes uncomfortable the one who wants to analyze, understand, and classify. On bases that are not scientific and for good reason, from the observation by a layman of a certain specialization, Ismaïla Diagne manages to

[21] Mbonji Edjenguèlè, 2009, pp. 79-85.
[22] Mengue Me Ndongo, J. P., 2014, Medicine among the Fulani of Northern Cameroon 1754-2013, L'Harmattan, Paris, 473 pages.

establish two groups, the first including the healers, the soothsayers and charlatans, the second, the Tartuffe, the marabouts, and the priests.

Healers, diviners and charlatans. In Xala[23] Sembene Ousmane clearly establishes the difference between *seet-kat*, diviner and *faj-kat*: healer. N'goné War Thiandum prototype of healer or *faj-kat*, according to Sembène, leads an ordinary life, without particular relief. She is neither feared nor feared, but if necessary, she can go to the niaye, use the plants wisely. She appears as a practitioner, without a halo. His knowledge of medicinal plants is based on a rich experience accumulated by several generations. No form of witchcraft, magic intervenes; no doubt we note certain empiricism but we are close to modern medical methods with all that that implies rigor, detachment, without any intervention of the marvelous.

The diviner or *seet-kat*. He presents himself as a conjurer like a man of science: "The seet-kat spread out ... a square of bright red cloth, came out of a reticle of cowries. Before an officer, he made incantations; with a dry movement he threw away the cowries. He picked them up with one hand. Stiff, the right bust, he looked at his customers. Abruptly, he held out his arm, his fist clenched. This thin member, finished with that hand curled like an anemone, opened slowly[24]".

The effect on the psychic plane is immediate. The mythical heavens do the rest: "Like a spurt of sparks in the darkness, emerged on the surface the buried world, immaterial, early childhood. El Hadji Abdou Kader Bèye was seized: a world populated by evil spirits, gnomes, jinn slipped into his subconscious[25]".

The quack. It is: "The one who exploits public credulity or who seeks notoriety by claiming himself by great speeches according to the definition of the Dictionary alphabetical and analog of the French language, in the sense that "it is a healer who claims to have wonderful secrets »[26].

The second group of caregivers established by Ismaïla Diagne is composed of lay priests and missionaries. In fact, the Christians, although a minority in North Cameroon, still exert considerable influence through grassroots men who are active lay priests in the three dioceses of this part of Cameroon.

In the light of the scientific discoveries and the consequent progress made by mankind during the last centuries, in terms of science, technology and medicine, one would be tempted to believe that the magico-religious therapies of the medical staff Above

[23] Xala, A symbolic sexual power, Paris, 1975.
[24] Sembène Ousmane : Xala op cit 82-83.
[25] Id Ibid op cit p 83.
[26] Robert Paul, 1980, Alphabetical and Analogical Dictionary of the French Language, Paris, Société du Nouveau Littré, p. 718.

mentioned, very popular in the past, have had their day and are destined to disappear to make way for a scientific and religiously neutral therapy. It is clear with Richard Filakota[27] that in this changing world, African health care workers and more specifically traditional healers and marabouts have not yet said their last word. Despite the progress made in various fields essential to human development, situations of precariousness and social misery, particularly in sub-Saharan Africa, are far from being eradicated; the diseases have not yet delivered all their secret; operational health facilities in North Cameroon are a feat, while modern private clinics, better equipped, are accessible only to high net worth individuals. Faced with these social disparities and the complex nature of certain diseases, many people rely on God by turning to churches, mosques or to prophetic or evangelical religious movements for therapeutic purposes; in the same vein and as recognized by Richard Filakota, traditional medicine is returning to its nobility, while marabouts are on the rise. Against all odds, these traditional or magico-religious therapeutic practices are today inventive, sometimes using a "tinkering" between several diagnostic and therapeutic systems, to meet the increasing expectations of local populations. Maraboutism, like traditional medicine, certainly has a future as long as the disease affecting the individual or the group is generating practices that go beyond the strictly medical field.

CONCLUSION

The central theme of the present meeting of the 18th Congress of IUAES BRAZIL 2018 "World of meetings: the Past, the Present and the Future of Anthropological Knowledge" offers us the opportunity to deepen the study and knowledge of African culture given the scale of the phenomenon of traditional medicine and its impact on the African soul.

By its Sudano-Sahelian geography, the diversity of its peoples and centuries-old traditions, and the variety of approaches and its healing routes, Africa, particularly North-Cameroon as Hamadou Adama[28] argues is a region that attracts, intrigue, passionate and seduced at the same time. The art, the culture, the knowledge and the techniques resulting from this fascinating set, developed and reproduced by the ingenuity of the man, convey a very particular imprint which is interesting to apprehend. In this respect, the Fulani medical experience is illustrative and worthy of interest.

This essay of analysis is a reflection that aims, not to inventory the completeness of the African conception of medicine and its practices, but to understand that the mental

[27] Filakota R., 2010, "The therapist marabout in the context of medical pluralism" in Medical pluralism in Africa, eds., Ludovic Lado, PUCAC - KARTHALA, pp.: 85-99.
[28] Hamadou Adama (Dir.), 2016, Heritage and sources of the history of North Cameroon, L'Harmattan, Paris.

representations are, among others, avenues of reflection in the writing of history and the basis of Anthropological Knowledge.

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

Adler A. and Zempleni A., 1972, *The staff of the Blind: Divination, Illness and Power among the Moundangs of Chad*, Paris; Know – Herman; Podlewski A., 1986, "Medical and paramedical activies of blacksmiths Mafa (North – Cameroun)", Retel Laurentin A., (Ed.), *Etiology and perception of the disease in modern and traditional societies*, Paris, L'Harmattan.

Daco P., 1973, *The prodigious victories of modern psychology*, France, Les Nouvelles Editions Marabout.

Duke J.A., 1997, *The power of plants*, Marabout.

Encyclopaedia Quillet, 1970, Paris, Librairie Aristide Quillet.

Filakota R., 2010, "The therapist marabout in the context of medical pluralism" in *Medical pluralism in Africa*, eds., Ludovic Lado, PUCAC-KARTHALA.

Grand Larousse Encyclopaedic, 1963, Paris, seventh volume, Librairie Larousse.

Griaule M., 1930, *The cookbook of an Abyssinian dabtara*, Paris, Institute of Ethnology.

Hamadou Adama (Dir.), 2016, *Heritage and sources of the history of North Cameroon*, L'Harmattan, Paris.

Larousse Dictionary, 2008, Malesherbes France, Imprimerie Maury.

Lolo B., 2010, *My Africa. Anthropopsychanalytic views*, L'Harmattan, Paris.

Massé R., "New Challenges for the Anthropology of Health." An article published in the journal *Anthropologie et Société*, 1 (2010), issue entitled: "Where does the anthropology of health go?" Publisher: Association Amaden. Accessed on july 06, 2018.

Mbonji Edjenguèlè, 2009, *Health, diseases and African medicine. Advocacy for the other tradipratique*, The University Presses of Yaounde.

Mbonji Edjenguèlè, 2006, "The Ethno-analysis of Evil through some ideocodes of the peoples of the Cameroonian Littoral" in *Annales of the Faculty of Arts, Letters and Human Sciences*, Vol. 1, N° 4, New series, First semester, Yaounde: University Presses of Yaounde.

Mengue Me Ndongo J.P., 2014, *Medicine among the Fulani of northern Cameroon 1754 – 2013*, L'Harmattan. Paris.

Robert P., 1980, *Alphabetical and Analogical Dictionary of the French Language*, Paris, Société du Nouveau Littré.

Sembène Ousmane, 1975, *Xala*, Paris.

Universal Dictionary, 2002, Paris, 4th edition, Hachette/Edicef.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 048. Cities and Images: ethnographic studies

O CORTEJO DA RAINHA POMBAGIRA: RELAÇÕES ENTRE A UMBANDA E A CIDADE[1]

Jean Souza dos Anjos
UFC/UNILAB/LAI[2]

Jânia Perla Diógenes de Aquino
UFC/LEV[3]

Resumo

Este artigo desvela a saída do assentamento da Rainha Pombagira Sete Encruzilhadas, do terreiro de Umbanda Cabana do Preto Velho da Mata Escura, para as ruas de Fortaleza, Ceará, Brasil, em novembro de 2017. O Cortejo da Pombagira acontece no meio da noite sempre uma semana antes da grande Festa da Moça como é conhecida a festa de Dona Pombagira Sete Encruzilhadas do Terreiro de Pai Valdo de Iansã. A Pombagira visita o cemitério, a praia, o banco, o cabaré e percorre sete encruzilhadas no centro de Fortaleza. O cortejo tem significado singular para a comunidade de terreiro, pois afirma a presença da Rainha Pombagira na cidade, afinal esse é o único momento do ano onde ela ganha o espaço público. A questão central do texto é a ocupação da cena pública urbana pelos umbandistas e como essa ocupação transforma o cenário da cidade. O texto é acompanhado por imagens produzidas pelo autor que percorreu o cortejo junto com a comunidade de terreiro buscando compreender a relação da religiosidade com a cidade e os movimentos que essa relação produz no cotidiano. Usa-se como metodologia a observação participante e o recurso da câmera fotográfica para o registro do cortejo. O artigo faz parte da pesquisa sobre a Festa da Rainha Pombagira e tem como objetivo a produção de uma narrativa imagética sobre o cortejo.

Palavras-chave: Umbanda; Pombagira; Etnografia; Fotografia.

[1] The procession of Queen Pombagira: connections between Umbanda and the Town. Trabalho apresentado no 18º Congresso Mundial IUAES realizado de 16 a 20 de julho de 2018 na Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

[2] Mestrando em Antropologia Social pelo PPGA associado da Universidade Federal do Ceará (UFC) e Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Pesquisador do Laboratório de Antropologia e Imagem (LAI/UFC). Bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico de Tecnológico (FUNCAP). Pós-graduado em Ciências da Religião (FCF). Cientista Social (UFC), Teólogo (FCF) e Licenciado em Ciências da Religião (ICRE/UVA). E-mail: jeanjos09@gmail.com

[3] Pós-Doutorado (setembro de 2015 a agosto de 2016) no CESDIP (Centre de Recherche Sociologiques sur le Droit et les Institutions Pénales- île de France) Possui graduação em Ciências Sociais pela UFC(2001), mestrado em Sociologia pela UFC(2004), doutorado em Antropologia Social pela USP(2009). É professora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC e do Mestrado em Antropologia (UFC/UNILAB) Pesquisadora do Laboratório de Estudos da Violência-LEV. Pesquisadora do INCT Violência e Segurança Pública. Atua principalmente nas seguintes temáticas: violência, crime, mercados ilegais e antropologia da performance. E-mail: perladiogenes@hotmail.com

Abstract

This article discloses the coming out of Queen Pombagira Sete Encruzilhadas from the Cabana do Preto Velho da Mata Escura (Umbanda temple) to the streets of Fortaleza, Ceará, Brasil, in November 2017. The Pombagira Procession is held at midnight always one week before the great Festa da Moça, as it is known the party of Dona Pombagira Sete Encruzilhadas of Pai Valdo de Iansã Temple. Pombagira visits the cemetery, the beach, the bank, the prostitution house and passes through the seven crossroads in the downtown of Fortaleza. The procession holds an important meaning to the temple community, because it reassures the presence of Queen Pombagira in the city, after all it is the only moment in the year when she is in public spaces. The central discussion on this text is the occupation of urban scene by Umbanda religious and how such occupation transforms city scenery. The article is composed by images composed by the author who joined the procession along with participants aiming to understand the relation between city and religiosity and its effects on daily life. As methodology it was used participant observation and the photographic camera resource for registering the procession. The article is part of the resource about Party of Queen Pombagira and its objective is the production of an imagetic narrative on the event.

Keywords: Umbanda; Pombagira; Ethnography; Photography.

LAROYÊ, SENHORA DAS ENCRUZILHADAS! LAROYÊ, SENHOR EXU DUAS CABEÇAS!

A Festa da Rainha Pombagira Sete Encruzilhadas acontece na Cabana do Preto Velho da Mata Escura, terreiro de Umbanda localizado na Rua Itu, 730 – Bairro Bom Jardim, na periferia de Fortaleza. O terreiro também se chama Ilé Asé Ojú Oyá e tem como seu Babalorixá o Pai Valdo de Iansã, cujo nome completo é José Lopes de Maria. O Ilé Asé Ojú Oyá, fundado há 34 anos é uma associação religiosa, da Nação Ketu. O Ilé tem como prática o rito de matrizes africanas buscando a reprodução em seu espaço dos valores e tradições ancestrais do culto aos Orixás. Valdo de Iansã foi iniciado no Candomblé, na Nação Angola, pela Yalorixá Ana Maria de Freitas cuja digina era Obá Odé Ofá e seu terreiro situava-se em Itabuna, Bahia. Após a morte de Mãe Ana Maria, Pai Valdo conheceu Mãe Rita Maria Montenegro Dolia, Yalorixá do Ilé Asé Ondoniré, na Bahia, onde o mesmo deu continuidade às obrigações do Candomblé, passando para a Nação Ketu. Pai Valdo é licenciado em História e Pedagogia, com Pós-Graduação em Psicopedagogia e Mestrado em Educação[4].

O terreiro já é um dos mais tradicionais em Fortaleza e conta com as festas mais bonitas e conhecidas pela organização e beleza. A Festa da Rainha Pombagira Sete Encruzilhadas, também conhecida como a Festa da Moça (Anjos, 2018) é uma das mais disputadas e celebradas pela comunidade de terreiro de Fortaleza.

[4] Ver mais sobre o terreiro no sítio de mesmo disponível em: http://ileaseojuoyace.blogspot.com/ Acesso em: 19 de agosto de 2018.

As Pombagiras são mulheres que não baixam a cabeça para o patriarcado e são percebidas como ameaçadoras do espaço doméstico e às relações legitimadas por ele, como diz Barros:

> Sendo a imagem modelar da liberdade, da não padronização e costumes, posturas, atitudes e da livre realização do desejo, a Pombagira coloca-se com a "mascarada", e a "antiesposa", a negação da "mãe de família" na medida em que a sua imagem é definida na forma não complementar aos homens. Sua sexualidade, por exemplo, não está a serviço da reprodução, uma vez que ela a utiliza em benefício próprio. Os poderes e perigos de sua imagem estão certamente associados a essa liminaridade. Em outras palavras, a imagem da Pombagira seria a contraface de outra: aquela mulher associada à casa, à família, às esferas mais controladas socialmente (2012, p. 304).

São chamadas de Exu-Mulher porque são as donas das porteiras, da comunicação, dos caminhos e das encruzilhadas. As Pombagiras são entidades requisitadas dentro da Umbanda e realizam trabalhos espirituais para questões de amor, trabalho e doença, entre outros. Elas são amadas e respeitadas por todos os umbandistas e também por pessoas que simpatizam com elas.

Figura 1

Sua grande festa acontece, geralmente, no segundo sábado de novembro e é preparada com muito esmero pela comunidade da Cabana do Preto Velho da Mata Escura. Para se realizar a grande festa é preciso todo um ritual preparatório. São sete giras que antecedem a festa, ou seja, são sete rituais de Umbanda para que ela aconteça. Também deve ser realizada a matança, que é onde se prepara o banquete da festa, e o cortejo do assentamento de Dona Sete pela cidade de Fortaleza. É sobre o cortejo que o artigo trata.

O objetivo deste artigo é realizar uma narrativa visual sobre o cortejo da Rainha Pombagira Sete Encruzilhadas pela cidade de Fortaleza. O cortejo sai da Cabana do Preto

Velho da Mata Escura e percorre cerca de 20 km, de carro, com o assentamento da Moça. O cortejo narrado aqui foi realizado em 15 de novembro de 2017, às 22h. Todas as fotografias são de autoria de Jean Souza dos Anjos e têm seus direitos reservados.

Figura 2 – Rainha Pombagira Sete Encruzilhadas

Antes de começar a narrar o cortejo queremos situar a cidade de Fortaleza. Hoje, a capital do Ceará localizada no nordeste do Brasil, é a sétima mais violenta do mundo[5] e possui uma das maiores desigualdades socioeconômicas do planeta. Em Fortaleza quem mais morre são jovens negros/as e empobrecidos/as[6]. Partimos de uma América Latina colonizada por forças opressoras que dizimaram populações originárias e trouxeram milhares de negros e negras africanos/as em situação de escravidão. Depois nos situamos em um Ceará comandado por grandes oligarquias que reforçam um crescimento econômico desigual e perverso.

O Brasil lidera o ranking mundial de assassinatos de pessoas travestis e transexuais. Só em 2017 foram 179 pessoas trans assassinadas[7]. O Nordeste lidera o ranking com 69

[5] Fortaleza é a sétima cidade mais violenta do mundo, diz ONG do México. Disponível em: https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/fortaleza-e-a-setima-cidade-mais-violenta-do-mundo-diz-ong-do-mexico.ghtml Acesso em: 19 Ago. 2018.

[6] O raio-X das mortes na capital mais perigosa do Brasil para adolescentes. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/brasil-40140922 Acesso em: 19 Ago. 2018.

[7] Mapa dos assassinatos de Travestis e Transexuais no Brasil em 2017 é lançado em Brasília. Disponível em: http://

pessoas assassinadas. E estamos falando apenas dos casos notificados, pois sabemos que muitos não entram nas contagens oficiais por conta dos preconceitos que ainda envolvem essa estigmatizada população.

Foi no bairro Bom Jardim que Dandara dos Santos morreu. A travesti foi assassinada com requintes de crueldade no dia 15 de fevereiro de 2017[8]. Sua paixão e morte foi filmada e publicada nas redes sociais da internet. Dandara foi humilhada, vilipendiada, espancada, chutada, colocada em um carrinho de mão e depois morta a tiros. Sua morte violenta repercutiu no mundo todo e nos faz perguntar onde vamos parar com tanto ódio e barbárie. Ela tinha 42 anos. A expectativa de vida de travestis e transexuais é de 35 anos[9].

Por que é preciso falar sobre a violência de Fortaleza e a morte de Dandara? Porque a Cabana do Preto Velho da Mata Escura é frequentada pela população LGBT, o Pai de Santo Valdo de Iansã é homossexual e Melissa Reis, a cambone da Rainha Pombagira, é uma mulher trans. É preciso dizer que a comunidade do terreiro está em visível situação de risco e vulnerabilidade tanto pela homofobia como pela transfobia, além da intolerância religiosa praticada por setores ligados às igrejas cristãs fundamentalistas. Os terreiros de Umbanda e Candomblé são espaços de resistências onde seus adeptos podem realizar as experiências de suas espiritualidades. Esses espaços dever ser preservados e resguardados.

Atentos à cidade, o nosso desafio é permanecer nela resistindo às situações de violência urbana e ocupando-a de todos os modos, inclusive na pesquisa etnográfica e antropológica. A cidade é um modelo e a vida urbana é um movimento complexo que podemos e devemos destrinchar. Narrar uma cidade ou um evento dentro dela pode ser fazer uma etnografia. Quando um antropólogo faz uma etnografia, uma de suas tarefas mais difíceis, como sabemos, ao narrar um evento, é transmitir o clima, o tom do que está descrevendo (Velho, 2013, p. 111). Aqui há um esforço metodológico de transmitir o clima que Velho reporta por meio das imagens captadas do cortejo da Rainha Pombagira na cidade. Afinal, as imagens pensam (Samain, 2012) e pensamos/refletimos junto com elas, a partir delas.

Afetar-se é uma condição metodológica para além da observação participante proposta por Malinowski. Favret-Saada (2016) nos mobiliza a entrar de corpo na pesquisa e a nos deixar afetar-se por ela. A Moça nos afeta e faz nosso corpo arrepiar quando

www.nesp.unb.br/index.php/noticias/387-mapa-dos-assassinatos-de-travestis-e-transexuais-no-brasil-em-2017-e-lancado-em-brasilia Acesso em: 19 Ago. 2018.

8 Dandara dos Santos foi alvo de linchamento após boato, diz Polícia. Disponível em: https://www.opovo.com.br/jornal/cotidiano/2017/03/dandara-dos-santos-foi-alvo-de-linchamento-apos-boato-diz-policia.html Acesso em: 20 Ago. 2018.

9 Expectativa de vida de transexuais é de 35 anos, metade da média nacional. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/especial-cidadania/expectativa-de-vida-de-transexuais-e-de-35-anos-metade-da-media-nacional Acesso em: 20 Ago. 2018.

surge dando sua gargalhada, dançando, bebendo e fumando. É preciso acabar ou, pelo menos diminuir, com os abismos entre pesquisador e pesquisado. Deste modo somos duplamente e simultaneamente afetados pela cidade e pelo cortejo da Rainha Pombagira.

Realizar este trabalho de campo, estar junto, fotografar, rodar pela cidade de carro e caminhar com o povo de terreiro no centro de Fortaleza à noite foi uma atividade vigorosa. É assim que nos sentimos observadores e também observados, não só por nossos interlocutores, mas por toda a cidade. A experiência é corporal e constrói no próprio corpo uma etnografia das vivências profundas da (e na) pesquisa. Tem coisa mais bonita do que se caminhar de mãos dadas pela cidade? E assim podemos transformar nossa experiência em uma viagem. Este trabalho pode ser considerado um diário de viagem como Janice Caiafa (2007) trouxe tão bem importando o legado de Malinowski. Reparamos nos detalhes da viagem, nos cenários, nas paisagens. Reparamos, também, nos olhares e nos sentimentos que provocamos e nos provocaram. Como quando aquele homem alto, forte, negro e sem camisa passou por nós caminhando pela Rua Senador Pompeu e gritou: "Axé!". E todos/as nós respondemos "Axé!" com uma mistura de sentimentos de alívio, surpresa, tensão e tesão. A pesquisa pode sim se tornar uma maravilhosa viagem.

Entendemos que o cortejo é uma peregrinação (Turner, 2008) e assim é um processo social. Ora, o cortejo muda a vida cotidiana dos participantes e altera o percurso do Bom Jardim até o Centro da cidade passando pela praia. O itinerário, de profano passa a ser sagrado, e as encruzilhadas são marcadas com os signos da Rainha Pombagira. A vida coletiva do terreiro se altera e cortejo determina que a Moça faz parte da cidade de Fortaleza. O cortejo é uma experiência vivida e renova a vida de quem caminha por ele.

As fotografias que veremos nas próximas páginas dão conta das narrativas imagéticas (Eckert; Rocha, 2013) e desvelam sobre a nossa experiência de corpo entre a Umbanda e a cidade, entre o visível e o invisível, entre o sagrado e o profano. Sobretudo entre nós como um exercício de generosidade e alteridade, principalmente quando o povo de santo nos autoriza a caminhar com ele. O exercício antropológico e etnográfico dentro das possibilidades dialógicas e de encontro com o outro pela cidade, na rua.

> Eu amo a rua. Esse sentimento de natureza toda íntima não vos seria revelado por mim se não julgasse, e razões não tivesse para julgar, que este amor assim absoluto e assim exagerado é partilhado por todos vós. Nós somos irmãos, nós nos sentimos parecidos e iguais; nas cidades, nas aldeias, nos povoados, não porque soframos, com a dor e os desprazeres, a lei e a polícia, mas porque nos une, nivela e agremia o amor da rua. É este mesmo o sentimento imperturbável e indissolúvel, o único que, como a própria vida, resiste às idades e às épocas. Tudo de transforma, tudo varia – o amor, o ódio, o egoísmo. Hoje é mais amargo o riso, mais dolorosa a ironia. Os séculos passam, deslizam. Levando as coisas fúteis e os acontecimentos notáveis. Só persiste e fica, legado das gerações cada vez maior, o amor da rua. (Rio, 2008, p. 28)

O sentimento de João do Rio nos interpela a pensar nas encruzilhadas encantadas das ruas onde a Rainha Pombagira realiza suas ações e magias. Onde ela passa e também onde ela mora. O ponto da Pombagira não deixa dúvidas da sua relação com a rua.

> Eu caminhava pela alta madrugada / Sob o clarão da lua / Ouvi uma gargalhada / Linda morena, formosa mulher / Me diga quem você é / Tu és dona da rosa / És pombagira de fé / Pode abrir qualquer gira / Pode chegar quem quiser / És pombagira de Umbanda / Só não te conhece / Quem não quer. (Domínio Público)

Mulher que caminha nas altas madrugadas das ruas da cidade, a Pombagira revela também que a Umbanda se constitui nas redes urbanas brasileiras desvelando uma nova poética do sincretismo tropical (Perez, 2011) colocando em xeque a tradição e a novidade e mostrando que a organização social das metrópoles também são construídas a partir das festas religiosas, manifestações afetivas e das práticas culturais imateriais.

Por fim, caminhamos com os assentamentos[10] da Rainha Pombagira Sete Encruzilhadas e do Senhor Exu Duas Cabeças desde o terreiro no bairro Bom Jardim passando pelo Cemitério da Parangaba, pela Praia dos Diários, pela Caixa Econômica Federal, pela Igreja de São Bernardo, por um cabaré, por sete cruzamentos no Centro da cidade até o Mercado São Sebastião. O deslocamento aconteceu em dois carros. Em um foi o Pai de Santo Valdo de Iansã, o motorista – Sr. Antonio Paulo, a Yabasé Verônica e Júnior da Cabocla Mariana. No outro foi Kelma de Iemanjá dirigindo, Fabio do Sete Encruzilhadas, Melissa Reis do Índio da Solidão e Jean dos Anjos.

O cortejo é realizado com muita alegria, disposição e seriedade, uma marca do terreiro de Pai Valdo de Iansã[11]. É preciso entender que o cortejo leva a intimidade do terreiro para a rua e é também uma tensão que sentimos ao estarmos expostos. Pai Valdo relata que nunca aconteceu nenhuma alteração na realização do cortejo em todos esses anos em que é realizado.

Já no caminho nos deparamos com um carro vermelho que seguia na mesma direção que o nosso cortejo. Nele havia uma mulher com os pés para fora calçada com sapatos de salto alto. Um frisson tomou conta de todos e todas. A Rainha Pombagira Sete Encruzilhadas estava nos acompanhando e nos protegendo. A experiência religiosa acontecia em plena cidade no meio de uma avenida movimentada. Nossos corpos experimentaram a presença viva da entidade e pudemos senti-la. Agora convidamos os leitores e leitoras à experiência de se colocarem diante das imagens (Didi-Huberman, 2013) a fim de, também, experimentá-las. Boa viagem.

[10] Assentamento: conjunto de objetos (pratos, ferro, búzios, pedra, etc) e emblemas que representa o orixá. O mesmo que ibá. (Silva, 2005, p. 135)

[11] Ver também Iemanjá no Ceará: a festa da alegria e da resistência. Disponível em: http://semanauniversitaria.unilab.edu.br/edicao-atual/ Acesso em: 20 Ago. 2018.

Figura 3 – A Moça nos acompanha

Figura 4 – Cemitério São José - Parangaba

Figura 5 – Praia dos Diários – Av. Beira Mar - Meireles

Figura 6 – Caixa Econômica Federal - Centro de Fortaleza

Figura 7 – Igreja de São Bernardo - Centro de Fortaleza

Figura 8 – Encruzilhadas - Centro da Fortaleza

Figura 9 – Oferenda na Encruzilhada - Centro de Fortaleza

Figura 10 – Cabaré – Centro de Fortaleza

Figura 11 – Mercado São Sebastião - Centro de Fortaleza

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANJOS, Jean Souza dos. *A Festa da Moça*: notas sobre a festa de Dona Pombagira. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais). Departamento de Ciências Sociais. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

_____ *Iemanjá no Ceará*: a festa da alegria e da resistência. Disponível em: http://semanauniversitaria.unilab.edu.br/edicao-atual/ Acesso em: 20 Ago. 2018.

BARROS, Sulivan Charles. As entidades "brasileiras" da Umbanda. In. ISAIA, Artur Cesar, MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs). *Espiritismo & religiões afro-brasileiras*: história e ciências sociais. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

CAIAFA, Janice. *Aventura das cidades*: ensaios e etnografias. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Diante da imagem*: questão colocada aos fins de uma história da arte. São Paulo: Editora 34, 2013.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. *Antropologia da e na cidade*, interpretações sobre as formas da vida urbana. Porto Alegre: Marcavisual, 2013.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Ser afetado*. Tradução de Paula Siqueira. Cadernos de campo n. 13: 155-161, 2005. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/50263/54376> Acessado em: 12 Set. de 2016.

PEREZ, Léa Freitas Perez. *Festa, religião e cidade*: corpo e alma do Brasil. Porto Alegre: Medianiz, 2011.

RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*: crônicas. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SAMAIN, Etienne. *Como pensam as imagens*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda*: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas*: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

VELHO, Gilberto. *Um antropólogo na cidade*: ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

OP 118. Local medicines experiences in time and space.
Specific insights in their encounters in Africa and Latin America

COMMUNITY CARE AS SOCIAL EXPERIENCE TO BECOME WOMAN AND HEALERS IN WESTERN-CENTER, PARANÁ, BRAZIL

Marcia Denise de Lima Dias
Universidade Estadual do Centro-Oeste-PR

Tauana Aparecida de Oliveira
Universidade Estadual do Centro-Oeste-PR

Jefferson Olivatto da Silva[1]
Universidade Estadual do Centro-Oeste-PR

Abstract

Women from the same families held blessing practices in Foz do Jordão, Paraná, used by majority families in town. Though institutional medical and religious service can become competitive, the blessing by woman-healers is a well-known toll used for different afflictions one can observe as protection or cure to personal/family illness, unemployment, woman delivery or guard for a new home. According to Anthropology of education's concept of the constellation of learning, we can demonstrate the process around caregiving by woman-healers with reference to community afflictions. For such purpose, we use private and collectively interviews, participating in their group and follow their assistance. We proposed a dialogue with Obioma Nnameka's and Carol Gilligan's standpoint of woman perspective to interpret female educational processes, which reciprocity happens through blessing flux experience in their own family. According to the people's demand, we could revealed how these relations are auxiliary to matricentric blessings and care: a) affirmative to be a woman-blessing as a choice to welcome community affliction; b) woman development occur in the family milieu; d) blessing practices as supportive to ancestry from Afro-Brazilian and Amerindian-Brazilian intersubjectivity.

Keywords: Healing, Anthropology of Education, Ethnography.

INTRODUÇÃO

O processo histórico de formação do território brasileiro, de seu povo, da relação destes com as doenças e as práticas de cura é diverso. Elda R. De Oliveira (1983) descreve

[1] Pós-doutorando em Educação PPGE-UFPR. Apoio Financeiro: Programa Abdias Nascimento – SECADI/CAPES.

as questões relacionadas com a doença no Brasil perpassando a medicina erudita, as agências religiosas eruditas, as populares e as populares autônomas, abordando nesta última na terceira categoria o oficio da benzedeira. Para a autora as benzedeiras realizam um trabalho vivo e em expansão que se renova através da comunicação e do sobrenatural, sendo elas um misto de médicas populares com rezadeiras e conselheiras.

A pesquisa que origina esse capítulo circunda as práticas educacionais que possibilitaram os processos de atuação e perpetuação das benzedeiras na cidade de Foz do Jordão, Paraná. Considerando a Antropologia da Educação, este trabalho busca contribuir com a área da educação no que tange à aplicação da educação para as relações étnico-raciais como previsto na lei 11.645, de dez de março do ano de 2008 e pela luta histórica da comunidade negra para a valorização de sua cultura, como proposto pela Conferência de Durban (2001)[2]. Nesse sentido, busca evidenciar os processos matricentrais negros que formaram a nossa sociedade e que estão presentes na linguagem, nas vestimentas, nas comidas, nos temperos, na religião, nas músicas entre tantos outros aspectos da cultura brasileira e que são negados, negligenciados e silenciados pelas diversas formas de racismo, entre elas, o racismo velado, racismo institucional, racismo midiático, relegando à subalternidade e às periferias a cultura afro-brasileira, negando à cultura afro seu papel primordial na formação do território e do povo brasileiro. As benzedeiras negras são representantes ativas desta cultura, carregando traços ancestrais e repassando aos seus familiares e aos membros da comunidade que as procuram, orientando por meio de conselhos como sobreviver aos males do corpo e da alma, e sendo conhecedoras da fauna e da flora local, indicam e produzem remédios para todos os tipos de males. Além disso, são representantes do sistema matriarcal, produzindo e reproduzindo o matriarcado negro dentro de suas comunidades.

Por uma perspectiva interdisciplinar entre Psicologia Social Comunitária e Antropologia da Educação, operamos pela concepção de constelações de aprendizagem (DA SILVA, 1999; 2016; 2018; DA SILVA; DIAS 2018; DA SILVA; OLIVEIRA, 2018), inspirados pela pesquisa de Fredrik Barth (2000) sobre a interação entre grupos étnicos, consideramos a dinâmica familiar modelando as aprendizagens diacríticas da formação da mulher, mãe e benzedora. Com efeito, apontamos a relação entre o desdobramento de Cheik Anta Diop (2015) pela leitura realizada por Obioma Nnameka (2005) em termos da centralidade da mulher e cuidadora na manutenção das famílias matrilineares na expressão da menor expressão de uma unidade estatal subsistente. Por isso, essa afirmação positiva da mulher, mãe e cuidadora corresponde ao que Carol Gilligan (2003) analisa do posicionamento da perspectiva feminina.

[2] Declaração de Durban - Relatório da conferência mundial contra racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata. 31 de agosto a 8 de setembro de 2001.

Para analisar os processos matricentrais que permeiam essa comunidade foram realizadas entrevistas orais e entrevistas com auxílio de audiovisuais (individuais e coletivas). Foram realizadas entrevistas em reuniões do grupo da melhor idade na "Associação São Miguel Arcanjo[3]", (a qual as benzedeiras fazem parte e se reúnem periodicamente para rodas de conversas e atividades diversificadas) e em suas casas e canteiros.

A etnografia educacional foi o método utilizado para descrição e análise dos dados, uma vez que "A etnografia é um esquema de pesquisa desenvolvido pelos antropólogos para estudar a cultura e a sociedade" (ANDRÉ, 1995, p. 24). Quanto às narrativas utilizamos como base as contribuições de memória de Bosi (1979), principalmente pela atenção à fala do idoso, na peculiaridade da narração de suas memórias e no trato do entrevistador com o sujeito entrevistado.

Foram entrevistadas três benzedeiras, as quais preferiram ser nomeadas pela forma que são conhecidas na comunidade: Dona Chica, Dona Bina e Dona Maura. O processo para a seleção das benzedeiras se deu por meio de conveniência da Associação São Miguel, enquanto interesse e disposição pessoal e familiar para a pesquisa.

Respeitando a hierarquia e organização do grupo sempre consultávamos a coordenadora antes das entrevistas ou reuniões, desta forma passamos a fazer parte da rotina do grupo, de seus encontros, com o passar das entrevistas passamos a frequentar o cotidiano de cada uma delas, da sua casa, de seu canteiro e da horta.

Passamos a presenciar a rotina de cada uma e a pedido das mesmas as entrevistas passaram a ser chamadas de encontros ou visitas, assim tinham hora certa para começar, mas não para encerrar. As entrevistas passaram de semiestruturadas para abertas seguindo o pedido de Dona Chica que ficava sempre ansiosa e desconfiada com os equipamentos levados na mão, e na segunda entrevista já nos disse "fica ruim da gente conversar assim" se referindo ao caderno de anotação e ao fato de não olharmos para ela enquanto falava, ou "não gosto dessas coisas" e "não precisa disso" para o equipamento audiovisual. Considerando tal desconforto, os encontros foram registrados posteriormente no diário de campo. Os encontros que ocorreram na Associação seguiam a organização do grupo, primeiramente a coordenadora falava, depois da benzedeira mais velha para a mais nova, os homens falavam caso fossem solicitados.

Os encontros realizados nas casas das benzedeiras evidenciaram o papel das mulheres, sendo elas centro da estrutura e organização familiar, desde a recepção ao momento da despedida coordenavam as atividades da casa, a rotina e seus afazeres. Igualmente, delas

[3] Coordenadora: Zenaide Azevedo. Logradouro: Rua: Presidente Getúlio Vargas. Bairro das Nações, s/n°. Foz do Jordão, PR.

dependiam as ordens para o início do almoço, dos temperos a serem pegos na horta, entre outras funções que iam delegando ou desempenhando. No decorrer dos encontros realizados na casa das benzedeiras, passamos a entrevistar também seus clientes, o que nos auxiliou a compreender o papel que estas senhoras desempenham nessa comunidade

O oficio faz parte da rotina da casa, e Dona Bina ao falar da organização familiar aliada ao oficio evidencia a organização matricentral presente na formação da benzedeira e na construção do ser humano, "tem que se preparar para essa vida", sendo a dádiva e a reciprocidade fatores primordiais para essa formação. Dona Chica ao falar do oficio demostra a dádiva presente nas relações familiares, benze desde seus cinco anos, foi ensinada pela avó, depois ensinou sua filha, Dona Maura, e está preparando a neta para o oficio. Os laços afetivos e familiares perpassam toda a formação e transmissão do oficio, formando o ciclo familiar de dar-receber-retribuir. Os processos educacionais e de resistência se fazem presentes no cotidiano dessas mulheres, permeiam seus afazeres domésticos e perpassam o oficio de benzer, eis aqui a matricentralidade viva nas comunidades tradicionais e nos afrodescendentes filhos e filhas das mães que resistiram por meio das ervas, da dádiva, da troca humana, ou seja, da reciprocidade matricentral.

PARA ALÉM DO DOM

Nossa base teórica para interpretar as relações presentes na comunidade são os estudos de Diop (2015) sobre a matricentralidade negra, onde descreve minuciosamente sobre como o matriarcado africano é antagônico ao patriarcado europeu e como o patriarcado na África tem íntima ligação com a colonização branca. Para compreender as relações envoltas no oficio das benzedeiras em seu meio familiar utilizamos os estudos de Mauss (1974) sobre Dádiva, sua compreensão acerca da troca de dádivas, de como a dádiva se dá no meio familiar e afetivo. Para analisar a relação entre as benzedeiras e seus clientes utilizamos o conceito de reciprocidade de Lévi-Strauss (1982) segundo o qual a troca é fundamento de toda sociabilidade e comunicação humanas, assim como sua presença e sua diferente institucionalização em várias sociedades. Para analisar os diferentes processos presentes na comunidade, no oficio das benzedeiras, na relação destas com seus clientes, entre outros aspectos das trocas sociais utilizamos os estudos de Da Silva (2016) sobre as Constelações de Aprendizagens, as quais representam processos cognitivos que coordenam pensamentos e atitudes das comunidades que podem ser interpretadas então a partir da Antropologia da Educação.

> Contribuir para um enfoque comunitário em que as diferentes aprendizagens que acontecem(ram) no cotidiano social podem evidenciar determinados processos relegados ao desprezo epistemológico. Ademais romper com a

> perspectiva da experiência individualizada ou a analise limitada a uma geração pode elucidar novos caminhos interpretativos sobre o comportamento social afro-brasileiro (DA SILVA, 2016, p. 40).

As constelações foram a base para compreender os processos imersos na história de vida e no cotidiano dessas mulheres benzedeiras, evidenciando a dinâmica entre os processos educacionais presentes no benzimento, oficio da benzedeira, resistência e invisibilidade social. Compreender que essas mulheres benzedeiras ensinaram e ensinam outras mulheres a resistirem a dor, gestação, enfermidades, casamento, filhos, enfim a sobreviver dentro do sistema racista, patriarcal e capitalista, nos faz perceber quão necessário é desenvolver trabalhos que evidenciem a luta e resistência do oficio da benzedeira em nossa sociedade. Essas mulheres desempenham a matricentralidade, agregando ao ser mulher e mãe, atributos relativos ao cuidar pela atitude de benzimento, de orientação diária, incluindo os saberes de ervas medicinas e práticas alimentares. Esse tipo de cuidado comunitário rompe com a noção de privacidade, em termos espaciotemporais. A casa de sua família é local de atendimento a todos e quaisquer pessoas que precisam de sua atitude, bem como sua existência depende do tempo alheio, de quando as procuram.

> Fui na casa da Dona Bina levar minha filha que não estava muito bem, estava com as bichas atacadas, chorando e reclamando bastante. Quando cheguei lá o marido da Dona Bina tinha acabado de chegar do hospital, ela me disse que ele faz tratamento para câncer, dava pra ver que estava muito cansada, disse que não benzia com gente doente em casa, que não era muito bom, quando estava saindo ela me chamou "fia vem cá", voltei e ela disse, vou benzer a nenê, não posso deixar uma criança voltar pra casa sem atendimento, benzeu a nenê, fez chimarrão, sentou e me convidou para tomar umas cuias com ela. Fiquei uma meia hora lá, nesse tempo ela me atendeu, me dava atenção, cuidava do marido e ia providenciando a janta. (Cliente 1)

As benzedeiras atuam como intermediários entre o humano e o divino, devendo conservar o ritual de preces, cruz e fórmulas. Há por esses termos uma correspondência de resposta à aflição comunitária. Conforme aponta Victor Turner

A cultura produzida por essas mulheres não se perde, ela pode sofrer modificações no decorrer do tempo, pois seus signos são expostos a diversas condições, entretanto o grupo os transforma conforme suas necessidades, mesmo que inconscientemente, para se auto afirmar ou firmar aquilo que não são (BARTH 2000). Nesta perspectiva Manuela Carneiro da Cunha (1986, p. 94-95) aponta que "[...] para poder diferenciar grupos é preciso dispor de símbolos inteligíveis a todos os grupos que compõem o sistema de interação". Os processos educacionais se evidenciam no cotidiano da comunidade, por meio de momentos que são compreendidos e vivenciados, ou seja, a experiência comunitária que produz o cotidiano e o reproduz.

MATRICENTRALIDADE

A luta feminina e os processos de resistência no Brasil têm raízes profundas, e vão além do debate do feminismo dentro do sistema patriarcal. Segundo Diop (2015) é preciso compreender que os processos que permeiam o imaginário desta comunidade possuem traços matricentrais anteriores a sua própria formação.

Compreender que a matricentralidade está presente nas práticas educacionais da comunidade e é formadora dos processos que a permeiam requer o esforço da descolonização da mente. Voltar o olhar para mulheres negras que carregam consigo a ancestralidade imersa em seu cotidiano, arraigada em seus afazeres diários e mesclada com o oficio de ser benzedeira requer, segundo Diop (2015), que vejamos essas mulheres como formadoras de processos educacionais identitários de sua comunidade

Em seus estudos sobre as sociedades matriarcais e patriarcais Diop (2015) demonstra a anterioridade da filiação uterina sobre a filiação paternal, e segundo o autor o matriarcado não representa o triunfo absoluto da mulher sobre o homem, mas consiste num dualismo harmonioso, uma associação que é aceita pelos dois sexos para melhor construir uma sociedade. Assim, o regime matriarcal não é imposto ao homem independente de sua vontade, mas é antes de tudo aceito e defendido por ele.

À medida que Nnaemeka (2005) aponta o poder de lidar, acolher e responder à alteridade familiar e comunitária, podemos entender enquanto esquemas de aprendizagens aos quais estavam dispostos nas comunidades africanas, bem como sendo dispersados ao longo da história da humanidade, inclusive pela diáspora africana para o Brasil:

> Em resumo, a capacidade agregante e afirmativa da posição de mulher, mãe e cuidadora comunitária precisa ser compreendida na forma de esquemas psicossociais ao se desdobrarem pela África negra, organizando e reorganizando forças ancestrais e espirituais, políticas e econômicas, além de ser perpetuados e reatualizados pela diáspora africana no Brasil. (DA SILVA, 2018, s/p.).

DÁDIVA

No decorrer das entrevistas uma palavra se repete na fala das benzedeiras e de seus clientes, o termo dom ligado a um sentido espiritual: “Eu não sei dizer de quando veio, quando começou, acredito que sempre existiu desde que o mundo é mundo, um dom que Deus deu pra nós mulheres pra enfrentar a dor, a doença, a vida né” (Dona Bina). Tão próximo da ideologia da generosidade e do altruísmo, o ato de dar, mostra-nos Mauss (1974), não é um ato desinteressado. O ato de dar pode assim se associar em maior ou menor grau a uma ideologia da generosidade, mas não existe a dádiva sem a expectativa

de retribuição. Na busca para compreender como as benzedeiras desenvolviam seu oficio observamos nas entrevistas a questão da dádiva, e não a compreendemos enquanto caridade no sentido eurocêntrico da palavra, mas sim como dádiva na perspectiva de Mauss (1974), no dar e receber, concebendo assim um mercado de troca humana. Dona Maura faz parte da terceira geração de benzedeiras da família da Dona Chica, aprendeu benzer com sua mãe e também com outras mulheres da família, sua tia também lhe ensinou diversas orações e simpatias, e percebemos a dádiva compartilhada no meio familiar, repassada nas conversas diárias, no decorrer do cotidiano e somente entre mulheres da mesma família.

Partindo do conceito da etnografia da troca de Mauss (1974) em seus estudos sobre as etiquetas sociais, analisamos as benzedeiras em seu meio familiar, como elas oralmente, gestualmente, no ver-fazer e nos diferentes processos de seu cotidiano transmitem a dádiva para as mulheres mais novas da família, mesmo que os processos variem de uma casa para outra. Nesse contexto, as benzedeiras ensinam as mais novas que, para dar algo de forma adequada é preciso primeiramente se colocar no lugar do outro, fazendo o exercício de compreender, em maior ou menor grau que, como este recebe algo de mim está ao mesmo tempo me recebendo. Desta forma, ao receber a dádiva a aprendiz recebe a experiência do conhecimento das ervas, das orações, do trato com o outro, da prática do acolhimento das aflições.

Para tanto esse cuidado das aflições é amplo na comunidade e por várias gerações. Pudemos observar que há uma multiplicidade de expressões que se referem aos entremeios diários da cidade, podendo ser relativo ao desenvolvimento familiar e comunuitário:

- Conseguir namorado, marido e filho. No caso se for um rapaz, os pedidos às benzedeiras são realizados por sua mãe;
- Conseguir emprego e prosperidade;
- Cura: doenças infantis, um parto tranquilo e outros tipos de sofrimentos
- Proteção: contra poderes sobrenaturais (espíritos) e forças maléficas (inveja e raiva).

Dona Chica em seu benzimento faz uso de um conjunto de práticas, que vão desde o plantar e colher ervas medicinais, a preparação de chás e orações para demanda de sua comunidade, que foram aprendidas com sua vó. A seu turno, está transmitindo seus conhecimentos à neta mais nova, por isso durante os benzimentos a menina fica observando os gestos da vó, reza junto quando solicitada, busca o copo com água e os ramos para o benzimento. Por meio deste contexto Dona Chica informa sua neta qual é a reza para o mal informado, qual erva pegar no canteiro, quantos goles de água o cliente deve tomar e quantas vezes deve retornar para que fique curado.

RECIPROCIDADE

As benzedeiras não atuam apenas em seu meio familiar, atingem os diversos níveis de clientes dentro da comunidade, estes as procuram para cura dos mais diversificados males. Entretanto, devemos compreender que estas mulheres transmitem na sociedade, por meio do vínculo com os clientes, a reciprocidade de troca humana e de conhecimentos, mas a reciprocidade como dádiva é algo muito peculiar, ensinada desde o nascimento e antes disso provém da ancestralidade matriarcal, ou seja, não são todos que têm acesso a processos educacionais recíprocos. Lévi-Strauss no prefácio da obra Sociologia e Antropologia (1982) critica Mauss por não ter utilizado a troca como centro da função simbólica da reciprocidade. Para Strauss (1982) a troca é uma totalidade e busca a realidade subjacente, não atingindo apenas os vínculos afetivos e familiares. Assim, utilizamos o conceito de reciprocidade de Strauss (1982) para analisar os processos de troca presentes na relação entre benzedeiras e benzidos, ou seja, na relação com os clientes comunitários. Todavia, as benzedeiras possuem as duas formas de trocas, a dádiva e a reciprocidade.

Segundo Sabourin (2011), a reciprocidade pode ser dividida em quatro elementos teóricos, sendo que, o quarto elemento da teoria remete aos diferentes níveis do princípio de reciprocidade e aos modos que lhes são específicos, existindo três planos ou níveis de reciprocidade: o real, o simbólico (a linguagem) e o imaginário (as representações), e compreendemos que as relações da comunidade com as benzedeiras se desenvolvem nos três níveis. No real, observamos que tanto as benzedeiras quanto os clientes acreditam, confiam e respeitam os vínculos criados através dos processos do benzimento, entretanto para que a reciprocidade real aconteça os três níveis de reciprocidade devem estar interligados, pois a nível simbólico os clientes delegam às benzedeiras o poder da linguagem. É por meio da linguagem que elas curam, acolhem e aconselham, a reciprocidade se faz presente nas orações das benzedeiras (dar a palavra), na confiança dos clientes (receber a palavra), no agradecimento dos clientes pela cura, na procura e confiança dos clientes na oração das benzedeiras. A nível imaginário observamos que os clientes desenvolvem em torno das benzedeiras ideais de valores, normas e condutas de vida, a benzedeira carrega consigo traços de representações comunitárias, uma senhora idosa, religiosa, dona de casa, mãe, entre outros atributos que constituem o imaginário de uma mulher bondosa, paciente, sábia e forte.

Dona Bina já vivenciou mais de trinta e cinco anos de oficio, tem conhecimento sobre a vida familiar de seus clientes, visita os mesmos quando acha necessário, acompanha gestantes durante o período da gravidez, dá conselhos, faz simpatias para ajudar no parto normal. Frequentemente, ela recebe como forma de agradecimento convites para ser madrinha dos filhos de suas clientes, por isso esse vínculo entre benzedeira e clientes

engloba a totalidade sugerida por Lévi-Strauss do conceito de reciprocidade. Ademais, vale ressaltar para Carol Gilligan (2003) a dádiva vista pelo desenvolvimento da menina em mulher não corresponderia à concepção de reciprocidade, no que tange ao dar à luz; visto que, não haveria como retribuir essa dádiva na mesma medida.

Além disso, a capacidade agregante matrilinear consegue se relacionar com a alteridade para que haja, de fato, um acolhimento pleno do outro e de suas adversidades (NNAMEKA, 2005). O outro por sua vez consegue com sua pergunta, aflição, a resposta que ultrapassa o seu próprio bem-estar para o comunitário, restabelecendo seu núcleo familiar quer por uma questão de saúde física, mental e das condições materiais de sustento.

ANCESTRALIDADE

Para as benzedeiras a ancestralidade é o fator primordial para a continuidade do oficio, associar a fala de um fato recente com o relato de um fato ancestral é algo recorrente e refere-se a princípios de descendência nas mais diferentes culturas humanas. A própria palavra derivada do latim *antecedere* "anteceder, preceder, estar antes" traz em si essa ideia de descendência, no entanto, é importante ressaltar que esse tom de descendência (ou ascendência) é mais forte em algumas culturas do que outras, ou seja, não necessariamente outras culturas compartilham da mesma lógica, sendo nosso foco a ancestralidade presente nas narrativas das benzedeiras, do aprendizado presente em suas gerações, do compartilhamento das experiências, dos ensinamentos compartilhados com as mais novas, no ouvir, no falar, no ver-fazer da prática do benzimento. Tal experiência compartilhada, *erfährung*, corresponde à possibilidade de que haja na família a escolha em participar desse fluxo.

Vale lembrar que nas práticas de resistência negras a ancestralidade promove essa ligação entre passado e presente, sendo a matriarca esse elo fundamental:

> Para uma compreensão sobre a amplitude da matricentralidade africana no Brasil foi preciso romper com a concepção religiosa entre sagrado e profano, de diretriz masculina, para uma espiritual. Esta permite entender a experiência espaciotemporal coletiva, em que o sentido de pertencimento está tanto relacionado com o presente, entre seus pares atuais, quanto com um passado distante agregado à ancestralidade a tempo imemoriais africanos, como também de um futuro de permanência ou resistência. (DA SILVA, 2016, p. 47-48).

Na família da Dona Chica, pudemos analisar desde a segunda à quinta geração de benzedeiras, observamos que o vínculo familiar e afetivo é extremamente importante para a continuidade do oficio, para a transmissão da dádiva, pois as mulheres crescem em meio aos aprendizados das mais velhas e o fazem até que estejam preparadas para tomar

seu lugar dentro da estrutura familiar. A partir desse ponto, as mulheres incumbidas do ofício se tornam o veículo de transmissão para as mais novas do oficio.

Esse vínculo familiar é o contexto pelo qual a dádiva é repassada, seguindo regras, normas e valores matriarcais, as benzedeiras trocam entre si experiências vividas, ervas e rezas, ensinam também às clientes diversas coisas. No entanto, é preciso frisar que a cliente não se torna benzedeira, mas mantém a hierarquia do oficio e seu poder ancestral. Observamos inclusive que nos encontros em grupo, sempre que perguntávamos algo a Dona Maura depois de nos responder dizia que a mãe, Dona Chica, podia falar melhor, pois é mais velha e benze há mais tempo.

A experiência do benzimento, do curar e ser curado, fortalece o poder simbólico de um passado distante, e utiliza-se das mulheres, quanto mais velha mais poder acumulado, a responsabilidade é alterar a experiência do presente pelo uso de ervas e de seu corpo para produzir um futuro próximo mais harmônico. Essas dinâmicas familiares de acolhimento às aflições comunitárias remetem assim para: a) uma resposta positiva e pessoal ao chamado do dom; b) o passado familiar de cura; d) gerações familiares transmitindo o dom; e) reconhecimento comunitário por gerações dos benefícios desses cuidados diante da experiência comunitária do dom.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda percebemos que a temática do benzimento em educação lida diretamente com os efeitos do racismo, enquanto processo oriundo do colonialismo (DA SILVA; OLIVEIRA, 2018). De um lado, o benzimento está relacionado com a cultura popular e a produção de saberes comunitários distantes da centralidade da educação formal, por isso não tendo o reconhecimento institucionalizado ao bem-estar coletivo e sem a legitimidade de uma perspectiva de cura como inserida na concepção biomédica de doença. Por outro lado, e provavelmente em relação direta a esse silenciamento, o vínculo familiar é o catalizador dos processos educativos em uma relação direta com o reconhecimento comunitário local.

Com efeito, a dinâmica educacional do benzimento pôde ser compreendida por intermédio da interdependência da dádiva, reciprocidade, matricentralidade e ancestralidade. As interlocutoras e o grupo em foco demonstraram que a perpetuação de determinados saberes de uma forma silenciada caracteriza os desdobramentos de resistências diante do desprezo patriarcal, capitalista e racista – inclusive até por manifestações obtusas de líderes cristãos externos à comunidade e contrários a essa prática. Por isso, esse processo contínuo de produção de bem-estar comunitário pela prática de benzimento, pela experiência comunitária no entorno das ações de Dona Chica,

Dona Bina e Dona Maura, esteve localmente inserido em grupos familiares específicos e transmitidos por gerações de mãe para filha.

Os esquemas dos processos educativos e comunitários podem reestabelecer a dinâmica social sileciosamento perante o racismo (DA SILVA, 2016; DA SILVA; DIAS, 2018). Primeiro, as benzedoras respondem à experiência de ser mulher, mãe e cuidadora reproduzindo afirmativamente e compartilhando a ancestralidade do dom no cotidiano. Segundo, essas práticas estão relacionadas a sua resposta diária e ao reconhecimento social do dom. Terceiro, as aflições comunitárias modelam a manutenção do ofício do benzimento.

Logo, é importante reconhecer que diante das práticas institucionalizadas e eurocêntricas as mulheres negras e indígenas são protagonistas de uma pedagogia de resistência. Apresentam por suas atitudes de cuidado coletivo práticas culturais imemoriais, centralizadas em torno do ser mulher, mãe e cuidadora em uma sucessão familiar a perpetuação do aprendizado que se produz e reproduz no reconhecimento de suas respostas às aflições comunitárias.

REFERÊNCIAS

ANDRÉ, M. Pesquisa em educação: buscando rigor e qualidade. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n.113, p.51-64. Julho. 2001.

BOSI, E. *Memória & sociedade:* lembrança de velhos. São Paulo, SP. T.A. Editor, 1979.

BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras, a análise da cultura nas sociedades complexas. In: BARTH, F. *O guru, iniciador e outras variações antropológicas*. São Paulo: Contra Capa, 2000.

BRASIL. Lei 11.645/08, Brasília – 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm>. Acesso em: 24 de abril de 2017.

CUNHA M. C. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac e Naify, 2009.

DA SILVA, J. O. Análise das mudanças do ethos do candomblé de Londrina. Psicologia: *Discência & Pesquisa*, 1(1), p. 09-18, 1999.

_____. Religião e africanidades: práticas culturais de longa duração. In: GIL FILHO, Sylvio fausto. *Liberdade e religião:* o espaço sagrado no século XXI. Curitiba: CRV, 2016. p. 39-50.

_____. Comportamentos sociais de longa duração em centros umbandistas do sul paranaense. In: CAMARGO, H.W. *Umbanda*: religião e imaginário na cultura contemporânea. Curitiba: Editora UFPR, 2018. (em avaliação).

DA SILVA, J.O.; DIAS, M. D. L. Benzedeiras – a educação da resistência feminina de mulheres negras pelas ervas. In: LIRA, A.C.M.; RIBEIRO, D.; DOMINICO, E. (org). *Pesquisas em educação*: entre caminhos e possibilidades. Curitiba: Editora CRV, 2018. p. 225-236.

DA SILVA, J. O.; OLIVEIRA, T. A. Movimento negro e a educação e a conquista por direitos em favor do acesso da população negra ao ensino superior no Brasil. In: LIRA, A.C.M.; RIBEIRO,

D.; DOMINICO, E. (org). *Pesquisas em educação*: entre caminhos e possibilidades. Curitiba: Editora CRV, 2018. p. 211-224.

DECLARAÇÃO DE DURBAN - Relatório da conferência mundial contra racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata. 31 de agosto a 8 de setembro de 2001. Disponível em: <http://www.inesc.org.br/biblioteca/legislacao/Declaracao_Durban.pdf>. Acesso em: 12 de maio de 2017.

DIOP, C. A. *A unidade cultural da África Negra*. Esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica. Luanda. 2015.

ELIADE, M. *O Sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992

GILLIGAN, Carol. *In a different voice* – psychological theory and women's devolpment. Cambridge: Harvard Press, 2003.

LÉVI-STRAUSS, C. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes. 1982.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo: Edusp, 1974, p.23-24.

NNAEMEKA, Obioma. Imag(in)ing knowledge, power, and subversion in the margins. Introduction. In: NNAEMEKA, Obioma. *The polticis of (m)othering* –woamnhood, identity, and resistance in African literature. Londres, Nova Iorque: Taylor & Francis e-Library, 2005.

OLIVEIRA, E. R. *Doença, cura e benzedura*: um estudo sobre o ofício da benzedeira em Campinas. São Paulo: Ed. Brasiliense. 1983.

SABOURIN, E. Teoria da da Reciprocidade e sócio-antropologia do desenvolvimento. *Sociologias*, Porto Alegre, v.13, n..27, Mai./Ago. 2011. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-45222011000200003>. Acesso em: 12 de maio de 2017.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

OP 026. Anthropology of Mining: Artisanal and small scale mining actors and conceptions of the effects of extractivist activities on communities, economic development and environmental conservation

COURTING AND CURSING EXCAVATOR EXTRACTION

JesseJonkman
Vrije Universiteit Amsterdam

Abstract

Much ethnography has been written on how mineral extraction wreaks havoc on local economies, cultures, and organizational practices. Herewith, ethnographers foreground the strategies rural populations deploy when they resist extractive interventions. Following Salemink and Borg Rasmussen's plea to study what happens after neoliberal dispossession, in this paper I move beyond the evident downsides of extractive property regimes and instead analyze how these regimes give shape to new subjectivities. Drawing on one year of fieldwork in the Colombian department of Chocó, I channel attention to the opportunities Afro-descendant communities see in mining. Whereas both academic and popular writings tend to depict these communities as victims of the environmental degradation of wildcat gold mining, I set out their rationales for engaging in economic liaisons with excavator miners. Motives to consent to the presence of outside excavators include: employment opportunities, educational strategies, community investments in local infrastructure, family feuds, and anxieties of future large-scale mining. Strikingly, in this context of mechanization, environmentalist agendas often peak through. Living with the ecological consequences of former gold exploitation, community leaders have begun to promote an agenda of sustainable mining strategies, albeit with varying results. By illustrating how intensified ore extraction is concomitant with local claims of economic emancipation and cultural autonomy, the paper offers nuance to the popular conception of small-scale mining as a predatory and omnidestructive intrusion.

Keywords: Small-scale mining; Collective land tenure; Environmental degradation; Micro-governance.

Dear readers,

I have conducted a year of ethnographic fieldwork in the Colombian department of Chocó. In my fieldwork, I looked at informal property relations and practices of micro-governance amidst small-scale mining communities. Herewith, I particularly studied how local organizational practices related to state formation.

The below text is a (preliminary) chapter from my dissertation thesis. Herein, I attempt to set out why traditional mining communities in Chocó accept and even stimulate the

presence of outside excavator miners on their lands. The text is an early draft version. Hence, I would greatly appreciate receiving comments on text structure. What paragraphs/sections need revision to increase the chapter's argumentative power?

The chapter is not the first I have written, so it may contain some information that needs some further elaboration and contextualization. That said, I hope you will not feel too adrift while reading. For clarification purposes, let me at least explain some terms that I frequently cite in the text. In Colombia, "retro" is shorthand for "retroexcavadora" [excavator]. "Retreros" are the miners working the retro/excavator mines. "Bareque" on its turn refers to the rudimentary form of extraction in which artisanal operators, or "barequeros, mine the pits that are dug out by excavator miners.

Thank you for reading.

Best regards,

Jesse Jonkman

Mining is the natal economy.
– Francisco[1] (law student)

"The government says it's illegal, but it's not. If you don't consume it in great quantities, you're okay. They use it in tuna fish. And I've eaten a lot of tuna fish in my life and nothing ever happened to me." Jhon Jairo is rubbing *it* into a greyish soggy dough that lies inside a batea. *It* is mercury, the weighty silver liquid that bonds to gold. Rubbing mercury the way Jhon Jairo does, enables miners to entrap gold flakes out of sediments.

"For our government anything is illegal when there's no money in it for *him*!"[2] Roberto, standing three meters away, spits out the words in response to the pondering on tuna and mercury. He owns the three excavators that have mined together the gold-bearing dough that is now intermeshing with mercury and the hands of Jhon Jairo. He certainly looks the part of the excavator miner: bronzed skin, gold watch, *vueltiao* hat,[3] and a mule for company who transports him to and from the mine. Like many retreros in Chocó, he is originally from the neighboring department of Antioquia. A decade ago, he was still mining in the municipality of Caucasia, located in the Lower Cauca; the northeastern lowlands of Antioquia which, besides Chocó, is Colombia's other main

[1] Names of persons, rivers, villages, and community councils of the fieldwork are all pseudonyms, except when concerning public places and persons.
[2] Roberto refers to the Colombian government as "él" [him]. I found many Colombians evoking androcentric language when talking about their government and presidency. Here, of course, it may also be a matter of grammar, since "government" in the Spanish language is a masculine noun: "el gobierno."
[3] Traditional Colombian hat, made from wild cane and popularly associated with rural Caribbean culture.

alluvial gold mining region. Roberto swapped Caucasia for La Cuelga in order to flee the extortive paying obligations of the armed actors for which the Lower Cauca is notorious.

We are sitting in front of one of the makeshift huts at Roberto's mine. It consists of plastic cloths that are sustained by wooden poles – the main type of infrastructure here, used to shelter kitchens, sluice boxes, and miners hammocks. At the shack, the miners wash the gold that culminates three days of excavation work. This is why Jhon Jairo is here, batea on lap, massaging and discussing mercury. He, too, is from Antioquia but has been living in La Cuelga for years. He is the escort of the *condueño* Pablo. Condueños are the (representatives of) land-owning families who show up on washing days to make sure they get the exact portion of metals to which they are entitled. Preferably they do not head into the forest alone. Here, robberies abound.

Jhon Jairo is not the only one kneading earth. Another part of the catch is washed out in a large bucket by José. The latter remarks, responding to Roberto's political evaluation: "We have a government that doesn't think about the common good but only about foreign companies." José is the legal assessor of the community council and, together with the council's substitute treasurer Jesús, has also come to collect. By law, it is not Pablo but the people of La Cuelga to which these lands are titled. In practice, however, few lands are viewed as inherently communitarian. Rather, historical family usage determines one's (extra-legal) ownership of a specific plot. As a result, condueños like Pablo charge a higher percentage than the community council.

When Jhon Jairo and José finish washing, Rafa – who is both Pablo' son and one of Roberto's workers – wraps up the wet fusion of mercury and gold dust into an old t-shirt, until almost all water has dripped out and only an amalgamated ball of grey remains. Then, Roberto scatters out the powdered ball on an electronic weighing device, which calculates the catch to be around 260 grams, or, translated into local measurement, 7 castellanos and a bit. Roberto measures and sorts out the percentages of Pablo (12 percent) and the community council (8 percent), after which he writes everything out on receipts. In gold's presence, rumor and gossip are abundant and the legitimacy of the community collectors hinges on coherent bookkeeping.

I mention this washing get-together because it starkly contrast with my earlier preconceptions about tenant-miner relationships. Before visiting Chocó, I had expected to witness a coercive relationship between impoverished smallholders and predatory mining entrepreneurs. After all, exploitation, environmental harm, and armed groups is the stuff one reads about in many depictions of small-scale mining in Colombia. In my fieldwork, however, I noticed that excavator miners, land tenants, and community councils were not rubbing elbows but rather washing and weighing gold together, while finding a common enemy in the Colombian government.

This chapter delves deeper into the allure of gold and sets out why Afro-Colombian communities welcome and court excavator miners. Following Salemink and Borg Rasmussen's (2016) plea to study what happens *after* neoliberal dispossession, I move beyond the evident downsides of extractive property regimes and instead analyze how these regimes give shape to new subjectivities.

After briefly introducing the retreros, I outline their one-sided and negative representation in public and academic discourse. Hereafter, I chart the motivations of land tenants to invite outside miners to work their lands and show the extraction benefits local barequeros experience from excavator mining. In the final sections I subsequently detail how people understand the economic perks and environmental perils that a decade full of retro mining has spawned.

INTRODUCING RETRO MINING

It is not easy to pin down excavator owners into a single category. I know retreros, or dueños de máquina, who have spread out more than 10 state-of-the-art machines across their mines. Many, however, must mine with second, third, and even fourth-hand machines, having been purchased through quota payments or money lent from gold-buying stores against informal interest. The retreros are often called *paisas*. While in Colombia "paisa" usually refers to someone from Medellín or Antioquia, in Chocó it connotes a racial category that includes other whites as well, albeit from Medellín, Bogotá, or the Netherlands.[4] Many retreros, however, do not self-identify as paisas but as *chilapos*, being natives to the Lower Cauca – which lies a six-hour bus journey away from Medellín, from where, according to these chilapos, the paisas are from. Most excavator miners arrived to Chocó some 10 years ago, in the midst of the mining boom, pulled by tales of virgin gold lands or pushed by the quirks of paramilitaries and guerrilleros. But not all are foreigners and in recent years, many chocoanos have started to buy excavators and now make up a substantial segment of the retro-owning population.

Still, there does hang a cloud of exogeneity over excavator extraction. Workers, though often chocoanos, are often brought along from outside municipalities, because skillful conductors and motivated "rank-and-filers" are not easy to come by. In not being from the village, they remain largely unswayed by obligaitons of kin- and friendship. The dueños, often from Antioquia and enjoying high economic mobility, are arguably even less place-bound. Including on the shores of the Concepción River where, quite

[4] In a similar way, the term "chocoano," although literally referring to people from Chocó, is strongly associated with blackness and I met Chocó-born whites who hesitated to self-identify as chocoanos.

exceptionally, most excavators were "locally-owned," the majority of retro owners were hardly engaged with the quotidian banalities of village life. Instead, they preferred to split their time between their remote mining camps and the comforts of the city.

In retro mines, weighing rounds up a multi-stage production cycle that occurs along similar lines of simpler mining operations: preparation, extraction, and washing. Miners must first find reserves worthy to work. After panning some earth samples to decide on the directions of digging, they remove superimposing vegetation and sediment layers. The result is a large crater, called a *plana*. From inside the plana, a chain of excavators – a kind of technical amplification of the earlier-described guache chain – transfers gold-containing earth outwards. The lowest positioned retro stacks earth on a pile, the *mochila*, which is collected by a second excavator that passes it on to a third, and so forth. Power is in numbers; the more retros you possess, the deeper you dig and the higher your production rate. Most retreros, nonetheless, own two excavators tops. The destination of the chain and the gold-bearing earth is the classification device. In mud-covered terrains, miners rely on a system of connected sluice boxes, diagonally placed on a slope. In rocky landscapes, stones are more easily separated by using a *classifier*, a three-story metal through that crisscrosses downwards. With both separation systems, water – pumped up from nearby depositories – flushes away gravels and sand, while gold sticks to sacks or cloths that are later washed in buckets and bateas.

It comes without saying that this production cycle has a conflictive relationship with rainforests. First, there is deforestation. To get to the gold, retros bring down plants, trees, and woods. In the search for a rich deposit, diesel-driven machinery turns landscapes upside down, converting biodiverse forests into pot-holed landscapes; palms and cedars into rocks and gravel.[5] Then, when washing the gold, miners discard their tailings in creek- and riverbeds. This way, they clog water bodies and interfere in the reproductive cycles of fish. Later, in the mine's afterlife, miners leave exhausted pits unfilled, preferring to spend their time and fuel expenses on opening new ones. The abandoned pits fill up with rain and soil water and become breeding grounds for malaria-carrying mosquitos. And then, finally, there is mercury, arguably the most polemic ill of all. To capture the gold, miners sprinkle mercury on the clothed riffles of their sluice boxes. While helping the gold to stay put, the mercury ironically escapes the sluice itself. In its escape, it contaminates waters and land as well as the people living with these and the latter become vulnerable to brain and kidney poisoning, to which mercurial ingestion progressively correlates. Here, fish enter the picture again through an intoxication process called mercury methylation.

[5] The surficial extent of deforestation caused by small-scale mining is often very limited in comparison with logging, ranching, and agriculture, but the comparatively vehement soil disruption prevents a quick comeback of vegetation (MacMillan 1995).

Smaller fish and organisms are eaten by larger ones and in the process, mercury transforms from an inactive to a highly toxic, active state. Moreover, miners themselves do not escape the risks of mercury poisoning. After washing the gold, they roast the captured amalgam and inhale a toxic gaseous mercury that oxidizes in their kidney.[6]

Mercurial ingestion is symptomatic of the informality that permeates excavator mining. In a way, retro working conditions are the frontier incarnate. Conductors maneuverer their excavators treacherously close to the craters' edges, towering dozens of meters above the surface. *Chorristas* – in charge with hosing down the mochilas on the classifiers and sluice boxes – hold one pressure tube in each hand; an outstandingly exhausting task that requires exceptional arm muscle. They put their bodies at the mercy of nature, since they are expected to climb on classifiers with heat, rain, and even thunder. What is more, engines do not stop running at night and miners must rotate nocturnal shifts, while resting during the hot hours of the day. They sleep between the mud and rock of their operations, in hammocks, spun out in plastic-covered sheds. Such basic accommodation of course fits their settlement patterns, which are impermanent and mobile, as camps are routinely set up and abandoned according to the logics of production.

Retro operations boast a heterogeneous working force. Below the dueño de máquina, there is the mine's administrator. However, habit dictates that owner and administrator are one and the same person, since most dueños have been miners "since the belly of their mothers," as common jargon holds. There are usually two conductors per excavator who rotate night shifts. The majority of the workers, though, conduct odd jobs, *oficios varios*, like hosing mochilas, repairing equipment, and assisting conductors. Many of them aspire to become conductors whose activities are less exhausting and more likely to be rewarded with good money. A mine has also one or two cooks, almost always women. Whereas conductors and cooks tend to receive fixed returns on their driving and cooking, the rest of the workers often share 8 percent of the mine's profits. Paying out in percentages allows dueños to pass the risks of unproductive mines onto the workers, meanwhile the percentage agreement favors the rank-and-filers in case of amicable production. Truth be told, astute dueños switch to paying fixed sums whenever a lucky spell is prolonged. That said, retro workers – especially conductors – earn relatively good money compared to other rural Colombian economies. When I asked workers to explain their presence in the mines, they cited the pushes of the regional economy and the pulls of gold money. As we were having lunch in the kitchen hut of an excavator mine, the conductor Marco explained:

[6] For an explanation on mercury methylation, see MacMillan (1995: 159). See also Hilson (2002: 9) and Siegel (2013) for small-scale mining and mercury.

> There is no work but this. In Chocó there is no car factory, no garment factory. If you work construction, they pay you minimum wages. But when you're used to receiving 2 million pesos[7] per month, you're not going to work for minimum wages, you understand me? I always tell people that I'm not in the bush because I like it, but because I have to provide food to my family. We're not the criminals the government says we are. If the president would know how hard we word, he wouldn't call us criminals.

Indeed, as Marco's comment suggests, larger miners not only suffer from perilous working condition but also from a bad name.

CURSING EXCAVATORS

So what is this talk of "criminals" about? Well, Colombian lawmakers often associate excavators and suction dredges with non-state armed groups, who are believed to run and tax mining operations or use these to launder cocaine profits. They portray "illegal" or "criminal" mining as a hindrance for durable peace and stigmatize small-scale operators to the extent of aligning them with day-laborers of armed actors. Presidents Santos has classified "criminal" mining: "a cancer to be extirpated" (*Presidencia de la República* 2012); "a business […] that moves more money than narco-trafficking"; and "an enemy that is much more powerful, much more dangerous, and one that does much more harm than we initially thought (*Semana* 2015a).[8] The 2014-2016 Minister of Mines Tomás González even declared that "there are mafias hiding mining who inflict all sorts of damage on the environment and public order and finance *grupos al margen de la ley* (*Semana* 2015b).[9] As the latter quote suggests, the fuzz about alluvial mining is also to a large degree about nature. Biodiversity is one of the pillars of Santos' neoliberal model of development and buzzes around in the discourse of his ministers whenever they protest extra-legal extraction. For instance, Minister of Environment Luis Gilberto Murillo – from Andagoya, Chocó – has stated that "the negative impact of illegal mining represent one of the worst attacks against nature and the environment" (*El Tiempo* 2016a).

Against the background of criminal bands, wood-cutting, and mercury pollution, popular news media eagerly jump on the bandwagon of eradication politics. They denounce deforestation illustratively by offering impressive bird's eye view photos of lunar landscapes and pen down stories of mining's conceived social ills, ranging from homicides to child labor. *Verdad Abierta* (2015) announces that gold "bleeds dry" the departmental capital of Quibdó, where "disputes between bands about the production and distribution

[7] US $ 600 thousand.
[8] Regarding Spanish-language news websites, all translations from Spanish to English are my own.
[9] The oft-coined expression of grupos al margen de la ley is a remarkable way to define the contours of political community, meaning literally "groups at the margin of law."

of gold […] have triggered the presence of hired assassins and have raised the homicide rate to the point of having one of the highest ratings in the country." *Las 2 Orillas* (2018) writes that in the Quito River, Chocó's heartland of dragas and criminal extortion, "armed men use money to convince college girls to go to mining camps, and this has generated cases of sexual exploitation of minors, as well as small epidemics of venereal diseases." Various media cite a Colombian NGO denouncing the death of 37 children in Chocó as a consequence of drinking mercury-polluted water (e.g. *El Espectador* 2016; *RCN* 2016).[10]

In illustrating how mining spreads with moral impoverishment, journalists make little effort in differentiating between retros and dragas, insisting that both types of extraction "day in day out rip out the treasures from the chocoano rainforest" (*Semana* 2013). Consulted experts declare that "mining has not brought any benefit to [Chocó]" (*Semana* 2017) or that "regions affected by gold exploitation are joined by violence, lack of opportunities, poverty, and environmental damages which do not permit them having a fulfilling life [*una vida plena*] (*El Tiempo* 2016c)." One author charges today's "extraction without control" on the "lack of awareness of thousands of Colombians who, literally, make a living razing the environment in which they raise their children, paving the way for retros and dragas that multiply by the thousands the damage caused during decades of artisanal extraction" (*El Tiempo* 2016b). More frequently, one reads comments that suggest that "the *afros* do not get tired of encouraging the state to intervene, because what is at stake is their alimentation, the earth that belongs to them and which they will pass on to their children" (*El Espectador* 2015). In this line of argument, "there's little residents [in Chocó] can do about it," because "armed groups often intimidate and forcibly recruit them to search for gold, or subject them to extortion" (*Newsweek* 2016). Either way, rural communities in Chocó are first and foremost depicted as the victims of gold extraction.

The apocalyptic tenor of news publications echoes – albeit in somewhat dressed down rhetoric – in the scientific literature on small-scale mining in Colombia. Some observers conflate miners with non-state armed actors and induce some general notion of "illegal mining" which veils extortion practices and power differences. Rettberg and Ortíz Riomalo, for example, write: "Gold mining – especially illegal and informal operations, undertaken both by communities and illegal organizations – has been a source of revenue and strength for existing criminal networks in many Colombian regions at least since 2007" (2016: 83). The authors also note that illicit armed groups not only rely on taxation, but also on "directly running […] operations " and "forming […] alliances with mine workers" (2016: 90). Franco and Ali even hold "illegal mining" accountable for the failure of corporate miners' social responsibility programs. In a peculiar line of reasoning, they

[10] The NGO denies having made said denouncement (Tierra Digna 2016).

contend that "informal mining mostly driven by illegal groups" (2017: 114) boosts armed conflict, which on its turn corrupts local state institutions into "poor governance" (118) and incites an "inefficient utilization of resources" (115).[11]

Other scholars, sensitive to the plight of Afro-descendant mining communities, approach outside small-scale miners as a predatory force much akin to corporate "mega-mining." Writing on the Upper Atrato in Chocó, Tianna Paschel describes how "both illegal and state-sanctioned extractive mining" deplete the living spaces of black communities (2016: 194). Paschel bundles both extraction types together as "large-scale industrial mining" and "the inevitable outcome of capitalist expansion" (2016: 194-195). She identifies an "increasingly entangled relationship between community members who were either coerced at gunpoint or understandably lured by the prospect of extracting in one day what took weeks using traditional methods" (2016: 194).[12] In a somewhat similar vein, Irene Vélez Torres describes how black communities in Cauca are dispossessed from their ancestral lands through both the incursion of illegal excavator operators as well as the allocation of mining titles to private parties. She seems to suggest that corporate and colonist miners conjoin in an invasive resource regime of "extractivist governmentality" (2014: 76) and "accumulation by dispossession" (2016: 243), that founders on the violence of "illegal armed groups that have guarded both legal mining operations and illegal mining [excavators]" (2016: 241). Vélez Torres suggest that excavator colonists have paved the way for the open-cast mining of multinationals: "The advance of […] colonists and their private security forces served as a first approach to confrontation with the communities, generating displacement and weakening community social structures and oppositional responses" (Vélez Torres and Varela 2014: 22).

In short, in many accounts on small-scale mining – both popular and academic – an a priori coercive relationship is established between outside miners and local

[11] In their paper, Franco and Ali (2017) cross-analyze the departments of Antioquia and Risaralda. Whereas in Antioquia they found low returns on corporate programs, in Risaralda mining companies are said to put 'people and their livelihoods at the center' (116) and 'have been able to deliver positive outcomes of communities adjacent to exploration and mining projects' (114). The Risaralda argument seems to be based on an alleged community endorsement of a mining project in Quinchía, where 'the company effectively relate[s] to the community and contribute[s] through forge livelihood options that meet community expectations' (116). When reading their text, I could not help but wondering who this 'community' was they had spoken to. When I visited Quinchía in 2017, I found myself in a meeting of unionists, indigenous leaders, university teachers, and spokesmen from agrarian and miners associations, who had assembled to draw up a plan for a plebiscite, through which they aimed to refuse all forms of 'mega-mining' within their municipality.

[12] To be fair, the focus of Paschel's book is not mining but on black political subjects and she does a rather good job in portraying and theorizing black social movements in Brazil and Colombia. The section on mining is marginal and seems to be based on a single field visit "in March of 2009" (2016: 191). This fleeting engagement with mining perhaps explains why Paschel writes that she counted "twenty-four bulldozers" during her visit and suggests that some of these were "state-sanctioned" (194). Hydraulic excavators, rather than bulldozers, are the machines that are primarily used for heavy alluvial extraction in the Upper Atrato and, as far as I can tell, no recent extraction in the region has been legitimated by state authorities, excluding maybe regional institutions, though I do not believe this is what Paschel means.

communities.[13] This echoes the broader tendency in Latin American ethnographies to focus on the resistance of rural populations against extractive interventions wreaking havoc on their economies, cultures, and organizational practices.[14] Yet, as Daniel Tubb points out, "the literature fails to make clear […] what people see in various scales of mining" (2015: 723).

Although Roberto was scavenging their lands, neither the condueño Pablo, nor the community representatives José and Jesús, disapproved of his work. To the contrary, they partook in washing gold and shared his worries about looming police operatives that might prevent work from going on as usual. In effect, during my fieldwork in Chocó, social mobilization against outside mining was largely absent. I shall now chart why Afro-descendant families accept and stimulate the presence of outside excavator operators, despite the latter's - well-documented - environmental pitfalls.

COURTING EXCAVATORS

After the washing at Roberto's mine, all but the miners headed to the village. Though the speed of our footsteps equaled race-walking, it took us an hour to trod our way back through creeks and mud. Thus, opportunity for small-talk abounded. Intrigued by his positive take on excavators, I asked Pablo why he did not work the motor pump like others and rather let Roberto do the mining for him.

"I have sites where you can still work with your pump," he replied. "But it's not even enough to earn back your fuel. The gold is too deep. So that's why I need don Roberto."

In my presence, Pablo and Roberto always referred to each other by using the honorific prefix of "don." They seemed to respect each other. Pablo was very satisfied with Roberto's production rate and honest character. In fact, in order to convince Roberto to not abandon his land, Pablo had lowered his own interest rate by two percent. If this was dispossession, it was largely voluntary.

"Did you work with motor pumps in the past?" I continued.

"Of course, but at my age I am too lazy. That's for the younger generation." Certainly, his rapid walking pace is deceiving and so are his stories of having 7 girlfriends across Chocó. Pablo is 71 years old. It makes sense that not he but his son Rafa is now working the mines. Not by pumping, but as an employee of Roberto.

[13] An exception is Daniel Tubb (2015), who outlines the rationales of Afro-descendant gold miners to invite paisa miners to work their lands. Tubb lists familial pressure over land, profit sharing, high gold prices, access to gold, and dangerous working conditions as reasons to invite outsiders.

[14] For Colombia, see Cárdenas (2015); Cohen (2014); Montes et al. (2014); Vélez Torres (2014, 2016). For other Latin American case, see Damonte (2007) and Ramussen (2016) on Peru; Rasch (2012) and Van de Sandt (2009) on Guatemala; Sanabria (2000) on Bolivia; Walter and Martinez-Alier (2010) on Argentina.

I decided to turn a new leaf. "What about agriculture? Could someone from the family cultivate in the area?"

Jhon Jairo, walking behind us, uttered the answer that, although in different guises, incessantly emerged during my fieldwork. "Agriculture is not enough for commerce here. It's just subsistence. There's no way you can save money with that."

Throughout fieldwork, I identified 5 rationales of why people engaged in economic relations with retro miners. Firstly, similar to Jhon Jairo, land tenants often mentioned the absence of an agricultural economy to explain why they let retreros destroy their subsistence crops in exchange for a percentage of the profits. Secondly, there was the issue of geological access. Land owners argued that it was no longer possible to reach productive ore bodies with pans and pumps. Chocó needed horse power and luckily, hydraulic excavators delivered just that. Pablo, for instance, cited the unfavorable conditions of the terrain to make me understand why he favored Roberto's percentage over working the land himself.

Thirdly, individual histories, memories, and skill sets determine engagements the land and help to explain why some people invite retros. Old age prevents miners like Pablo from farming and mining which may render them more susceptible to outside miners. Also, in view of an increase in urban livelihoods, many land tenants have become geographically and economically disentangled from their rural terrains. Such disconnectedness increases the lure to invite foreigners. Yet family members living in Bogotá, Medellín, or Quibdó – or others who favor the entrance of excavators – should negotiate with cousins, sisters, and uncles whose livelihoods may be less receptive to retros. Of course, the position of the community council is also important. When I was waiting in one of Quibdó's petite docks to board a *canoa* to the Concepción river, Juan Estefan – from Concepción but living nearby the anchorage point – joined me for breakfast. While we were eating fried fish with rice, he explained that he had invited two retro owners to work his terrain. Already in his seventies and a boat builder by trade, he had no other uses for his land. Unfortunately for him, the concepceño community councils had decided on a retro stop that thwarted his business plans. "Whatever their excuse is, I am just an old man that is trying to get by," he complained. "What can I do with a terrain in Concepción if I live here? Now it just lies there and nothing's happening."

Fourthly, people may accept retros because of family feuds. Whatever people's take on retro's, the temptation to broker deals with dueños de máquina tends to increase when thorny neighboring families have their own retro. In the presence of money-making retros, conflict on ancestral land borders is rife and accepting excavators may be a productive strategy to mark off territory. Pablo had prompted exactly such a response by his own extended family. During an interview, Pablo' cousin Altanacios presented

himself as a vehement opponent of retros: "entrances are little, and all that destruction, all those mosquitos." He cursed Pablo for having squandered away "family crops and virgin lands" and keeping retro profits to himself. He explained that because of a conflict with Pablo, the family had subdivided their land into individual usufructs. I found the story remarkable, especially since the discontent family members, including Altanacios, were now themselves eating off the mine of an invited retrero. Why – after breaking free from their cousin's greed – this U-turn? "Vengeance," Altanacios admitted. "If we don't work them, Pablo will deplete those lands. I like agriculture, yes. But when I sow something, he will have a retro tumble it. He ruins everything. So that's why I called our family and told them: 'better us than him.'"

Fifthly, tenant-miner relationships do not only hinge on the making of present-day livelihoods, but also on the envisioning of future ones. I often heard people say that the Colombian government was cracking down on small-scale mining operations because it wanted to sell away Chocó to multinationals. Fearing this future usurpation, some expressed a "before it's too late" mentality and contended that the excavator miners at least let them partake in the profits. As one tenant told me: "Here in La Cuelga there are quite a few who say they don't want retros, that they want to leave their terrains for the future. But I say, take advantage of the land while it is alive! They will be sorry when they still have their virgin lands and the government brings their multinationals."

To sum up, reasons to invite retreros include (1) the absence of agricultural markets, (2) access to lower deposits, (3) non-territorial livelihoods, (4) family feuds, and (5) future enclosures.

THE PERILS AND PERKS OF BAREQUE

"Don't get in there!" Amparo yells at a dozen barequeros who are clinching their bars and spades into the notch of a steep wall of earth. In the front row, clenching themselves into the notch, men are digging out large quantities of sand. These are washed in a nearby pool of silver-colored water by the women – and a few – men who are standing behind them. They work in pairs, *en pacha* as they say here.

"Can't you see that the peak is cracked?!" Amparo's high-pitched voice drowns out most white noise. She turns to me and softens her sound. "People are stubborn." Her concern relates to a thick layer of sludge that hovers above the wall. It is destined to slide down. Indeed, by deepening the notch, the miners are only bringing the moment of breakdown forward.

The wall they are molesting forms part of an alluvial pit that has been inwardly dug out of the surface by excavator miners. Barequeros like retreros and vice versa. They

bring each other closer to the gold. In the excavator cuts, barequeros can reach otherwise unreachable depths and minerals. Conversely, by scraping out the walls, barequeros are doing the exploration work for excavator miners. Their work – and their lucky spells – serve as lightning rods for identifying potentially rich gold reserves. Still, whenever one spades out a productive patch, it is not just retro conductors who take heed but also fellow barequeros. When the pit walls start to produce, working space gets crowded and fights are more likely to arise. Additionally, by clustering in specific areas, barequeros increase the risk of collapse, because greater numbers imply more damage to the wall's foundations.

Here, on the Concepción river basin, retro mining, and thus bareque, is still relatively abundant in comparison to other regions in Chocó. This seems to stem from the river's comparative isolation from Quibdó. In a regular passenger boat – elongate in form, wooden or metallic in matter – it takes 4 to 6 hours to reach the 4 villages of the Concepción river, depending on the motor and cargo. Given such geographical seclusion, the retro frontier arrived relatively late and therefore gold is still more easy to find. Moreover, the geographic seclusion appears to have safeguarded retreros from police operatives, which remarkably have not yet been witnessed in this epicenter of mining.

The barequeros pay little attention to Amparo. They are gold-bound. Perhaps they have become more reckless after a morning of pointless digging. Many started at 6 'o' clock in the morning. They arrived in boats, readying and boarding these in the full darkness of the night, because the mine is only accessible via river. But three hours later, it appears that waking up early and risking a nocturnal passage have born few fruits. Whenever people ask each other about today's success, responses often boil down to "nada" [nothing], whereby the letter "d" is dragged to underline the genuine nothingness of nothing. Because of the deceptive production, people are already leaving in droves, climbing out of the steep mud-covered walls of the pit, slowly, so to not get stuck in the slushy ascent.

I talk to Yaser. Like me, he is just observing, not digging. He must keep an eye open for landslides and miner skirmishes. The community councils of Concepción have assigned him as one of "the leaders of the bareqe," who are in charge with order regulation. Yet angry miners and unpredictable soil are not only the *raison d'être* of his job, but are also the reasons why he does not like to participate in mining himself. He explains that two years ago his brother was killed by a land collapse during the bareque. Yet though mudslides abound in bareque, so does gold. While Yaser is telling me the story, the barequeros in front of us take occasional backward leaps as small patches of mud and rock fall down. Several minor landslides later, a women shouts: "Careful, that peak is going to fall!" No quicker than she has diagnosed the potential landslide, a mass

of sludge is headway for the excavation spot. People shoot off and luckily, no one gets hit. After making sure that everyone is okay, the barequeros burst out into laughter.

The bareque leaders get nervous and approach the scene of the crime. One of them, Antonio, admonishes the miners from the upper edge of the cut. He dictates that work can only continue as soon as the remaining sludge has fallen down.

One barequera of old age, Martha, is hesitant to defy faith and gives me company. "Just now people were leaving," she says. "But someone found gold and now look at them go. Gold has its mystery." I nod in confirmation. Martha tells me about last week, when people mined a castellano per batea in the bareque. Unfortunately, she missed out. The motor of her boat did not start.

One castellano of gold. That equals more or less a month's wages in a Quibdó restaurant. Few panners and bomberos are so lucky. It puts in perspective why many people do not show the restraint of Martha and instead prefer to gauge at the wall and laugh land collapses in the face. Excavator pits lower miners to gold reserves that river panners can only dream of. Though landslides and hotheaded competition make some people evade the pits, bareque – especially when the mine "gives" – has the power to lure miners away from their water pumps, mini-dredges and even excavators. In the alluvial pits there are hardly any economic investments. It is principally your body that is at risk. In making precarious livelihoods, many miners are willing to accept this trade-off with safety.

Two days after this bareque, I learnt from national television that 6 barequeros had been killed by a landslide in Chocó's municipality of Tadó. To my relief, I found out that my friend Américo, a barequero from Tadó, had been unharmed. When I asked him that same week if he was planning on continuing bareque, his answer was resolute: "Of course. With two children, what else to do? It's not that I want to be there. But you must risk your life, otherwise you don't have income."

SEEING SOCIAL CHANGE: THE RIGHT TO OVERCOME TRADITION

In the much-celebrated book *Territories of Difference*, Arturo Escobar describes the struggle of of activists belonging to the Process of Black Communities movement against "the onslaught by capital and the dominant culture" on the Pacific littoral (2008: 58). Escobar channels attention to the vitality of "territory" in the lives of Pacific communities and in the strategies of activists, noting that "territory […] embodies a community's life project" and that "[f]or activists, biodiversity equals territory plus culture" (2008: 146). These territory-culture entanglements, Escobar shows, contrast with the deterritorialization of social and ecological life that is spawned by capitalist development. Therefore, he

proposes a dichotomy between the place-centric ""subaltern strategies of localization by communities and social movements" and the "strategies of localization by capital, the state, and technoscience […] [inducing] a delocalizing effect with respect to place" (2008: 32). In accordance with this disjuncture between the two sets of strategies and territorial sensibilities, Escobar contends that "struggles in the Pacific" are not mere conflicts over "production conditions" or "unequal patterns of ecological distribution" but also are "struggles for culturally-specific alternative paradigms of production, development, and sustainability" (2008: 104).

Along the lines of Escobar, many scholars have started to identify "territories of difference" in their fields of study and it should come as no surprise that his ideas have taken sway among researchers working with rural Afro-Colombian communities. Following Escobar's (2001) assertation that "culture sits in places," Ulrich Oslender distinguishes an "aquatic sense of place among rural black communities in the Colombian Pacific coast region" (2004: 963), who according to him are "profoundly conditioned by various aquatic elements" (959). Similarly, drawing on fieldwork amongst Afro-Colombian agro-miners in Northern Cauca, Irene Vélez-Torres notes that "local space must be understood in its socio-ecological complexity and must be protected as the economic and cultural foundation of the local Afro-descendant society" (2012: 432).

Though I sympathize with the thrust of these scholars in highlighting the importance of local geologies for the reproduction of culture, I feel that their emphasis on territorial "difference" works better as a normative argument against dispossession than as a tool for ethnography, as it tends to lock Afro-Colombian livelihoods into slots of ecological guardianship. By dwelling on "traditional culture [shaping] local space and vice versa" (Vélez-Torres 2012: 432), the defense of "local constructions of place" (Oslender 2004: 973), and "the natural world that has an intimate presence in the cultural imaginary of [the black groups of the Pacific]" (Escobar 2008: 118), these authors seem to bestow upon rural communities a symbiotic relationship with nature and an a priori inclination towards ecologies of conservation. In the meantime, they juxtapose these place-centric community rationalities with the deterritorializing strategies of invasive outsiders who serve either the state-capital nexus or illicit economies. This depiction of subsistence ecologies resisting external onslaught, I think, betrays a dichotomous thinking that bypasses how disruptive economic transformations are often enabled by the mundane aspirations and contingent choices of the rural poor. As the above sections have hopefully already indicated, drawing a thick line between place-enabling communities and place-disabling accumulation weds poorly with how chocoano miners see themselves, their lands, and their engagements with outside miners. Thus, while the above-mentioned scholars situate "ancestral inhabitants" (Vélez-Torres 2012: 444) at the receiving end of accumulative dispossession, I like to

draw attention to the sensitivities of extraction and the myriad ways community-making intermeshes with industrialization.

To be sure, in my research I heard voices, predominantly belonging to university-educated young adults, which were concomitant with the tone of *Territories of Difference*. These voices refuted a perceived deterioration of village culture on the hands of foreign miners. The arrival of the paisas, they uttered, had replaced communitarian values of companionship and soberness – inherent to artisanal mining – with land conflicts, laziness, and even prostitution and childhood pregnancies.

Nevertheless, many linked the corrosion of the community fabric not to the arrival but to the subsequent demise of excavator mining. When people generally yearned for the past, they did not yearn very deep into history. Rather than the once-abundant guache and agua corrida methods, they missed the retro percentages and accompanying bareque that had succeeded such traditional techniques. Simply put, the economic openings offered by the excavators had been unprecedented. People cited their cemented houses and state-of-the-art furniture as trophies of the golden years. The further away from Quibdó, the more numerous the stories and the more materially contrastive the pre-retro situation. On the shores of the Concepción river, for example, informants mentioned that the arrival of the big yellow machines had brought them refrigerators, televisions, porcelain toilets, cell phones, and all those other embellishments of modernity previously lacking in their out-of-the-way villages. Unlike their national president, these informants did not equate illegal gold extraction with moral disarray. To the contrary, they described such mining as the antonym of chaos; as the economy that had breathed life into the villages in years of solitude.

"In 2000, the villages were deserted," community leader Jorge remembered. "There was no source of employment. After the excavators arrive, in 2003 more or less, people start returning to their communities. Today the villages are full of people. If you look at the houses, they are not deteriorated. They have a nice roof of zinc and are painted. In the 90s, houses were made out of palm wood with roofs made from leaves."

Though their forests look less green than they did 10 years ago, in conversations I had with land tenants, they were complacent to signal the economic development that mechanized extraction had generated. Of course, the forest mattered, but so did housing and education. Thanks to their gold, many chocoanos had been able to send their children to regional universities and – in the case of remote villages – to secondary schools. While contemplating the Concepción river tranquilly flowing in front of his house in the village of La Quebrada, Altámides outlined the importance of retro mining to local livelihoods.

> The day they close down the mines, a peasant can no longer send his kid to university! Who will pay for it? The children of the poor don't go to university.

> They die at the doors of the hospital. We have lived it! With our EPS.[15] The card of the dead.

The traditionalist and environmentalist underpinnings that permeate much writing on Afro-descendant communities stand in awkward disparity with the political organization of many community councils in Chocó, whose driving force is often not cultural autonomy or economic continuation but rather technical improvement and deeper penetration into the market. In all three of my fieldwork locales, everyday organizational activities were guided by the collecting and spending of retro taxes, while, to a large extent, long-term planning revolved around obtaining a Mining Title by which councils would be able to conduct their taxing practices under the legal veneer of the state. Jorge, one of the community leaders actively seeking formalization, coherently summed up this desire for technical sophistication: "The state wants us to do traditional mining: a batea, barretón and a spade. All legislation focuses hereon. But this is only going backwards. Artisanal mining is no longer possible. We have passed that stage. We also want to progress [evolucionar]. That's what they're denying us: progress."

To a certain degree, this is Escobar on his head: Pacific-based communities advocating the industrialization of their economies, while insisting that their right to advance is thwarted by a government that wishes to keep them traditional.[16] Paradoxically, in welcoming the retros and the end of tradition, many people did not threw history out of the window. They described excavators as the perpetuation of a mining culture entrenched in their past. Law student Francisco for one made reference to the "natality" of mining. "I study thanks to the retros! Mining is the only income we have. What other incomes are there in Chocó? Nothing! We have always done this. Mining is the *natal economy*. What the government is doing is inciting violence. Because taking away mining, you get thieves, assassins, girls prostituting themselves."

[15] EPS is shorthand for Entidades Promotoras de Salud [Health Promoting Entities] which are health insurance companies to which Colombians must align in order to enjoy health care. When people, along the lines of Altámides' comment, mention that they have EPS, they commonly mean they only enjoy basic coverage and lack the additional insurance benefits that are offered by contracted employment.

[16] I find that many of Escobar's state-community binaries collapse when they touch ground. For instance, Escobar (2001, 2008) describes how the political resistance of Pacific communities is contingent on a worldview that sees nature as being intertwined with culture. He opposes this paradigm with the separation and colonization of nature by state-endorsed capitalism. However, it is interesting to note that Escobar's characterizations of Afro-Colombian insurgency actually echo in Colombian legislation. For one, Law 70 of 1993, which grants Afro-Colombians ethno-cultural rights, states the importance of "attending to the relationships black communities have established with nature" (art. 3). More dramatically, in 2017 the Colombian Constitutional Court allocated subject rights to Chocó's Atrato river, thereby stressing "the necessity of adopting integral public policies […] that take into account the interdependence of biological and cultural diversity" (cited in El Espectador 2017). I am certainly not the first to note the incongruences in Escobar's state-community binaries. Kiran Asher, who, like Escobar, conducted fieldwork among the activists of the Process of Black Communities, states: "In contrast to Escobar […] I found that contradictions lay not merely in expressing local realities through non-local language, but also in the complex and contingent ways in which the processes of black cultural organizing, state policies, and global development interventions in the Pacific were mutually constituting one another' (2009: 20).

Far from mentioning the "deleterious effects" of invasive "whites and mestizos" (Escobar 2008: 43) or lamenting the "transformation […] of place-based local cultures into cultures that increasingly resemble Euro-Andean modernity" (2008: 13), Afro-descendant gold miners actively courted outside miners to work their lands. In fact, they still do, much to the detriment of trees, fish, rivers, and often their own subsistence economies. I certainly do not intend to trivialize such self-alienation nor did those I encountered. As I set out below, people certainly grieved environmental destruction, though this had less to do with some kind of "culturally-specific […] paradigm of […] sustainability" (Escobar 2008: 104) than with getting through the day.

ENVIRONMENTAL PRAGMATISM

Academic observers of artisanal and small-scale mining have incessantly disproved images of miners as opportunistic and predatory gold-seekers. By doing so, they have drawn attention to the positive effects of small-scale extraction "in alleviating poverty in many rural regions of the developing world" where it employs "the least educated and the poor" (Hilson 2002: 6). Much of the literature is on sub-Saharan Africa, where gold mining "a labor-intensive, low-tech [artisanal and small-scale mining] industry populated almost exclusively by indigenous operators" (Hilson and Gatsinzi 2014: 3).[17] Yet closer to Colombia one can discern similar arguments. On Suriname, Heemskerk writes that "regardless of their reasons for entering mining, most miners hope that the activity will help them improve their – usually marginal – position in society" (2005: 86). For Brazil, Cleary (1990) notes that the gold rush offers poor *garimpeiros* possibilities for upward mobility. His observations are echoed by MacMillan who praises the *garimpo*'s multiplier effects when compared to Brazil's formal mining sector: "garimpeiros receive a respectable proportion of the income they generate and, more significantly, they spend it locally in all sectors of the Amazonian economy" (1995: 162).

In the literature on artisanal and small-scale mining, the imagery of a poverty-driven mining sector constantly reappears. Authors tend to gloss over the internal differences between small miners and make scant mention of the variegated economic and environmental effects of their extractive activities. Many excavator miners in Chocó

[17] For example, Maconachie states that in Sierra Leona, income derived from artisanal mining "provides valuable investment funds for reviving the agrarian institutions and social networks that are vital to the post-war rural economy" (2011: 1054). Tschakert describes Ghanian galamsey miners as 'individuals or groups who, due to persistent devaluation, disenfranchisement, and exclusion from flourishing, have been essentially forced into destructive and illegal activities (2009: 732). On Tanzania, Fischer et al. (2009) find people working in mining less likely to be impoverished than those with other occupations. Siegel and Veiga cement these findings with some statistical weight, arguing that in sub-Saharan Africa gold mining "[generates] 3-5 times the income of other livelihoods" (2009: 51).

are hardly in need of poverty alleviation. What is more, their work, while praised by many, is certainly not free from local critique. Retreros have not only brought prosperity but have also raised new livelihood concerns.

For starters, there is the issue of geological access. Whereas in my fieldwork barequeros and land tenants cited inaccessible gold reserves as one of the pros of the retros, opponents of such mining ironically evoked the same argument to protest the presence of excavators. These opponents, too, noticed the lowering of workable mineral sediments, yet associated it with the previous decade of heavy hydraulic machinery and directed their fingers of blame to the families who had endorsed the arrival thereof. Some critics proudly commented that they had resisted the temptation of caterpillars and steam shovels and could still count on some "easy" gold in their terrains. In effect, whereas courting retreros dovetailed with ambitions to gauge the right moment – with outwitting luring competitors or the government – rejecting retro offers was commonly motivated by arguments of austerity; of keeping gold in the ground, of saving up for future generations or worse times to come.

Excavators have downsides and many informants were hesitant to praise them uncritically. The acceptance of retros was contingent and volatile. A number of people, mainly those not working the mines, even rejected them wholeheartedly. Pelado, my neighbor in La Cuelga and an independent construction worker, was unambiguous in his renunciation of outside miners.

> We chocoanos like all things easy. That's why we let other people come here and take everything away. Why don't we protect the little we have left? This nature, God bless it. We have water, metals, everything you want. The plants we use them for medicine. The fish in the river for food.

Strikingly, I found that skepticism towards excavators was most frequently expressed in La Cuelga and the Concepción basin, the two fieldwork locales where retros had arrived late and gold fields and green bushes were still comparatively ample. On the contrary, in Caliche, where excavation had been most intense, shout-outs to extractive austerity were largely absent. Yes, the retros had done away with crops and accessible gold reserves, but this did not invite a return to artisanal mining but actually encouraged the need for more heavy extraction.

Notwithstanding locality, few informants retrieved to a full-flung rejection of mining. In fact, in the mining villages where I did research, I had difficulty discerning any clear-cut schism of opposing camps of mining believers versus environmental protectionists. There was a lot of grey between the positivism of Pablo and the skepticism of Pelado. More commonly, people lamented some of the ecological impacts of their work in mini-dredges and bareque, nonetheless arguing that these negatives were subordinate to

economic survival. As one guachera told me: "without potatoes, there is nothing left to do but work."

The Catalan economist Joan Martinez-Alier observes that the "environmentalism of the poor" is not so much guided by "a sacred reverence for nature" or "a concern with the rights of other species" as by "a material interest in the environment as a source and a requirement for livelihood" (2002: 11). Whereas Colombian newspapers dwell on mercury and deforestation, rural chocoanos' concerns with the environmental impacts of mining are often imbued with more mundane pragmatism. In today's territories of afterwards there are less fish to catch, trees to cut, and *guaguas*[18] to hunt. Informants reluctantly mentioned that dragons and retros had mined away their gold and had depleted the region's subsistence economies.

On my invitation, Karen participated in a group discussion with fellow barequeras in La Cuelga. When the barequera Serena remarked that the retros had pulled the village out of poverty, Karen offered a stern reaction.

> For me they didn't! For me they didn't! I have also worked this type of mining, but I don't like it. It has destroyed a lot. Before the retros, you could find gold in the river right next to your house. Everything was artisanal! No dragas, no pumps, no retros! People were cultivating their crops and wild animals still showed up. There you had your food. Now the guaguas have left because of the sounds of the machines. There was no hunger and life was cheap. With a grain of gold you could buy your clothes.

When she finished, Serena offered some counterweight. "But there was less money."

"Yes, Serena, but the peso had more value." Karen was determinant. "Many say life has improved, but I like how we were before. You had your lot where you grew basil, pennyroyals, coriander, and onions. You had your *finca* and did not have to buy your tomatoes in the village."

"Yes, Karen but it is people's own obligation not to spoil their lands with retros," Serena replied. "Gold lets me buy rice and *agua de panela,*[19] but I still have my hills of plantains and yuccas."

Gold mining families like those of Serena and Karen have historically complemented their extraction activities with subsistence agriculture. Today, many mining families continue to rely on self-cultivated plantains, rice, corn, and yuccas for daily subsistence, while gold earnings provide additional cash income. Crops hardly ever out-grow auto-consumption levels, because travel distances complicate transportation and consumption markets are absent. In spite of the riches of rainforests, most food in Quibdó's market

[18] Guagua is the local word for paca, a large rodent.
[19] A sugarcane-based beverage.

stands and grocery stores is brought from the Colombian interior. This goes for a lot of product: fuel, clothes, building materials, and, well, excavators. Whitten and de Friedemann (1974) have denominated Colombia's Pacific littoral a "marginal purchasing society." While goods need to be imported, resources travel the other direction. Therefore, the same number of pesos buys you less in Quibdó than in other Colombian cities, even though statistics say that Chocó is more toppled by poverty than any other department.[20]

In this enclave economy, a vegetable lot sounds a worthy investment. Nonetheless, the agriculture in Chocó's gold-producing regions has been put under great strain by a decade of intensified extraction. Retro critics like Karen cite this disappearance of farming to substantiate their preference for traditional forms of mining. But while regretting the loss of producing lots, few people actually see a future in agriculture. "It's not rentable enough," Karen acknowledged. Living in a department that imports even rice, the main dietary staple, many regard agriculture a non-option or a return to poverty. Informants pointed at the scarcity of productive soil, the resultant of retros, or according to some, of the minerals in the soil or heavy rainfall. Some said they lacked the money to resume or intensify their agricultural activities. "The government wants us to start growing pineapples," Serena commented. "But that takes a year. Of what are we going to live in the meantime?"

In her ethnography *Land's End*, Tania Li makes a compelling case against theorizing capitalist accumulation as an alien force that encroaches upon peasant societies from the outside. While rejecting rationalist thinking that connects livelihood decision-making with self-strategizing subjects, Li advocates a conjunctural approach to social transformation that foregrounds "practices, taken-for-granted habits, and material configurations" (2014: 18). She captively illustrates how the indigenous Lauje people of highland Sulawesi became immersed in capitalist relations, not through state planning nor corporate creed, but by means of their own everyday practices and desires for change. In the attempt to escape poverty, Lauje traded in their subsistence crops for cacao plants. While some improved their economic security, many lost their lands as a resultant of getting stuck into capitalist debt bondage and declining soil fertility. Strikingly, Li notes that even after dispossession, few Lauje desired a return to their previous economies of food production.

Li's observations also ring true for Chocó. Tenants were very articulate in describing the ecological and economic negatives of retro mining. Yet they also mentioned that the choice to accept the outsiders seemed right at the time. Few had anticipated the vastness of destruction at the beginning of the extraction bonanza around 10 years ago. People

[20] This negative correlation between poverty and expenses trickles down to Chocó's hinterlands. Villages on the Concepción river banks, for instance, may feel more marginal than Quibdó in terms of infrastructure – lacking sewerage, aqueducts, and electricity connectivity – they boast higher prices for a slice of meat or a kilo of bananas.

often found out after devastation happened and after the retros had left. And yet, despite today's manifest evidence of destruction, many rural chocoanos expressed the hope that one day their lands would be excavated again, or even better, to possess their own advanced machinery. Much like the Lauje from Sulawesi, Afro-descendant miners were hesitant to endorse traditional economies as viable solutions to their economic crisis. Why would they? The insufficiency of artisanal mining and subsistence agriculture had made them susceptible to sell out their lands in the first place. Retros were commonly viewed as "*un mal necesario*," a necessary evil, simply digging deeper than spades. And the deeper they had dug, the less attractive the alternative of manual mining had become.

At the risk of sounding abundant, I wish to make very clear that my emphasis on chocoano agency at the center of processes of industrialization should not be conflated with persistent stereotypes that take chocoano communities as self-depriving subjects that are unaware about, or uninterested in future livelihoods. Outside of Chocó, I identified a somewhat evolutionist discourse, which – in cultural juxtaposition with the earlier-described language of victimhood and ecological stewardship – blames the abundance of destructive mining on a local conscience deficit. On several occasions, I heard non-chocoanos suggest that Chocó's poor landowners did not understand or care about the effects environmental deprivation had on their future lives. Rather than a necessary evil, their mining was seen as an evil hardly necessarily. These comments were often puffed up with racialized insinuations about the quick-buck mentality of chocoanos. The latter, I was told, had few predilections towards rational investment, because they rather spend their gold riches lavishly on women, parties, and booze. It was remarkable how easily these stereotypes – in more or less dressed down rhetoric – also circulated among white-collar mining experts, both Colombian and foreign.

In Bogotá, I visited the Ministry of Defense's Office of Infrastructure and Public Security, tasked with coordinating the eradication strategies regarding illegal mining. At the office, I held a dual interview with the director and the coordinator of illegal mining eradication. During the interview, the former described gold mining as "a short-term richness" that does little to alleviate poverty.

> What you see in the communities of Chocó," he outlined, "is that before people guarantee the education for their children, their food, before they buy a house, a dignified house as it should be, unfortunately in many cases they end up drinking away what they have earned. And then they start again to drink away the earnings again, leaving 10 *muchachitos* [little kids] with oversized bellies and in the same conditions as when they started.

What the quoted director failed to identify is that life worlds in Chocó are not pre-determined by territory. Decisions to engage in environmentally destructive engagements connect aptly with desires to build better futures – or "progress," as Pablo said above. As the above analysis has demonstrated, such decision-making has little to do with a lack of

environmental sensitivity, but more with mundane aspirations of getting ahead and hopes for a better tomorrow. Even those informants less receptive of retros found ideological determinism unsustainable under some circumstances. Such pragmatism allowed them to recognize the numerous negatives of excavators, while also enjoying the jobs, percentages, and bareque provided by retro mining. My friend Jefferson from Caliche championed a return to artisanal mining. Although only 30 years old, Jefferson reminisced about the "paradise" that the Caliche of his youth used to be. During an interview he told me:

> People did their artisanal mining. They sold their yucca and plantains and they were rich! Now people are lazy. They cultivate *nada*, *nada*, *nada*! But if I only think about the moment and about retros, tomorrow my terrain will be dead. Here you cannot find fruits anymore. *Hermano* [brother], I like artisanal mining. You know what a dragon does? What a retro does? You know how much money the paramilitaries make that are behind this?

The rhetorical questions came from the horse's mouth. Jefferson had worked as an excavator conductor. However, in spite of singing praise to tradition, he was hesitant to work artisanally. In fact, after out interview that day, he told me would head out to a retro cut to participate in bareque. In a response, I asked him if he would accept employment by a retrero again. He answered: "Of course. No one refuses an opportunity."

Being two decades older than Jefferson, Esperanza knew from first-hand experience the days that community life had still been abundant in Caliche' countryside, before the retros had amalgamated everyone to the village. I often had breakfast with her and her family. On my request, she sketched out these pre-retro days one morning:

> Oh, we always helped each other. If Esperanza goes to sow, the whole community helps out. And people had their yams, their yuccas, their *chontaduros*,[21] their plantains. And on Saturdays we went to Caliche by canoe to sell the fruits on the market on Sunday. You could only go by water and it took 4 hours.

Esperanza lamented that this good life was no more. The hamlet where she had grown had been traded in for gold.

> Gold became productive and they started to pay us 18 percent [of the profits]. And the retros destroyed the houses. They destroyed all crops. Because in the lower parts we cultivated and there it is easier to find gold. The retro destroyed it all. You cannot find guama trees anymore. It's say to see how they destroyed the trees that brought us plantains, banana's, cane, *primitivos*.[22]

Esperanza was proud that only 3 out of 300 hectares of her family land had been worked by excavators. Since all of her 6 brothers and sisters were living outside of Caliche,

[21] Perennial plant native to Central and South America, also known as peach-palm.
[22] Small banana cultivar.

she was the one in charge of striking deals with foreign retreros. After having discovered the destruction in the 3 three hectares, she had decided to not accept outside miners for the time being. But in spite of destruction, Esperanza certainly did not discard the possibility of teaming up with retreros again. "But if they enter, it will be under a more serious arrangement. They have to leave the lands as they find it."

In spite of deceptive ecological outcomes, Esperanza was keen to point out that mining had paid for the remodeling of her two-story house and had put her 3 children in university. Regarding these benefits, it made more sense to learn from past experiences and adopt a more "serious" stance than reject the retreros altogether.

COURTING AND CURSING EXCAVATOR EXTRACTION

In a remarkable short period of time, retro operations in Chocó have mined away large swaths of forest land, depleted mineral resources, and disarrayed local economies. But this is not all they have done. Retros have also enabled chocoano miners to connect with the wider economy, along with its concomitant material benefits and status privileges. While artisanal mining only scratches the soil surface, retros reach deep reserves that provide income in the form of profit percentages, jobs, and bareque. This explains why in Chocó's mining villages, the Santos administration is not so much refuted for its failure to combat illegal extraction – a criticism commonly heard outside of the department – but rather for its callous insistence to try eradicating the excavators that provide local income. Certainly, Afro-descendant miners are not indifferent about the environmental harm that accompanies intensified excavation. Yet they are more than their lands. They also like to remodel houses, pay for tuition fees, have money for leisure activities, and dream of better futures.

Much writing on territorial dispossession focuses on the structural mechanisms of inequality and/or the perverse strategies through which outside actors dispossess peasants from their lands. This theorizing tends to overlook the mundane desires and open-ended strategies of rural populations that enable such dispossession. By looking at tenant-miner engagements, this chapter has channeled attention to this "inside" dimension of ecological alienation, thereby underlining Tania's Li assertion that territorial dispossession and livelihood strategies are not mutually exclusive. In doing so, it has shown how chocoanos' livelihood choices are not so much guided by ecological cost-benefit calculation but rather by hopes, memories, and uncertain decision-making.

That said, the story of excavator mining does not necessarily entail happy endings nor redemptive qualities. While livelihoods thrived in the golden years, today they wither. In the wake of incarceration and property destruction, the prosperous retro mines no

longer abound. At the same time, people have ended up with unworkable lands where subsistence agriculture and artisanal mining are no longer possible nor desired. In a way, for many, the lure to strike it rich has turned to dust. Nevertheless, amidst post-retro devastation, many continue to see retro mining as the preferred model for development, viewing a comeback to traditional economies simply as too little too late.

CITED REFERENCES

Asher, K., 2009. *Black and Green: Afro-Colombians, Development, and Nature in the Pacific Lowlands*. Durham: Duke University Press.

Cárdenas, A., 2015. Identidad Colectiva y Organización Social frente al Modelo Extractivista: El Caso de Marmato (Caldas). *Ciudad Paz-ando*, 8(2): 87-99.

Cleary, D., 1990. *Anatomy of the Amazon Gold Rush*. Iowa City: University of Iowa.

Cohen, R., 2014. Extractive Desires: The Moral Control of Female Sexuality at Colombia's Gold Mining Frontier. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 19(2): 260-79.

Damonte, G., 2007. Minería y Política: La Recreación de Luchas Campesinas en Dos Comunidades Andinas. In: A. Bebbington, ed. *Minería, Movimientos Sociales y Respuestas Campesinas: Una Ecología Política de Transformaciones Territoriales*. Lima: IEP, 117-62

El Espectador, 2015. ¡Que Alguien Salve el Atrato! February 8, <https://www.elespectador.com/noticias/ medio-ambiente/alguien-salve-el-atrato-articulo-542827>, accessed May 25, 2018.

El Espectador, 2016. *37 Niños Habrían Muerto en Chocó por Tomar Agua Contaminada con Mercurio*. February 3, <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/37-ninos-habrian-muerto-choco-tomar-agua-contaminada-me-articulo-614445>, accessed May 24, 2018.

El Espectador, 2017. *Un Salvavidas para el Atrato*. April 29, <https://www.elespectador.com/noticias/ nacional/un-salvavidas-para-el-atrato-articulo-691575>, accessed May 24, 2018.

El Tiempo, 2016a. *Gobierno Intervendrá Mercado del Oro Para Frenar Minería Ilegal*. July 9, <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16640845>, accessed May 24, 2018.

El Tiempo, 2016b. *Nuevos Desiertos Avanzan detrás de la Fiebre del Oro*. December 16, <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16460299>, accessed May 25, 2018.

El Tiempo, 2016c. *Minería Ilegal Arrasa con Más Bosques que la Coca*. June 28, <http://www.eltiempo.com/ archivo/documento/CMS-16632468>, accessed May 24, 2018.

Escobar, A., 2001. Culture Sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization. *Political Geography*, 20: 139-74.

Escobar, A., 2008. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham: Duke University Press.

Fischer, E., Mwaipopo, R., Mutagwaba, W., Nyange, D., Yaron, G., 2009. "The Ladder that Sends Us to Wealth": Artisanal mining and Poverty Reduction in Tanzania. *Resources Policy*, 34: 32-8.

Franco, I.B., and Ali, S., 2017. Decentralization, Corporate Community Development, and Resource Governance: A Comparative Analysis of Two Mining Regions in Colombia. *The Extractive Industries and Society*, 4: 111-19.

Heemskerk, M., 2005. Collecting Data in Artisanal and Small-Scale Mining Communities: Measuring Progress towards More Sustainable Livelihoods. *Natural Resources Forum*, 29: 82-7.

Hilson, G., 2002. Small-Scale Mining and Its Socio-Economic Impact in Developing Countries. *Natural Resources Forum*, 26: 3-13.

Hilson, G. and Gatsinzi, A., 2014. A Rocky Road Ahead? Critical Reflections on the Futures of Small-scale Mining in Sub-Saharan Africa. *Futures*, 62: 1-9.

Las 2 Orillas, 2018. *Top 5 de los Ríos Más Contaminados de Colombia*. January 18, <https://www.las2orillas.co/ top-5-de-los-rios-mas-contaminados-de-colombia>, accessed May 24, 2018.

Li, T.M., 2014. *Land's End: Capitalist Relations on an Indigenous Frontier*. Durham: Duke University.

MacMillan, G., 1995. *At the End of the Rainbow? Gold, Land, and People in the Brazilian Amazon*. London: Earthscan.

Maconachie, R., 2011. Re-Agrarianising Livelihoods in Post-conflict Sierra Leone? Mineral Wealth and Rural Change in Artisanal and Small-scale Mining Communities. *Journal of International Development*, 23: 1054-67.

Martinez-Alier, J., 2002. *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. Cheltenham: Edward Elgar.

Montes, L.M., Granados Castellanos, M., Teherán Sánchez, S., Naranjo Vasco, J., 2014. Bárbaros Hoscos: Historia de Resistencia y Conflicto en la Explotación del Carbón en La Guajira, Colombia. *OPERA*, 14: 47-69.

Newsweek, 2016. *Illegal Gold Mining in Colombia Is Destroying the Rainforest*. November 16, <http://www.newsweek.com/2016/11/25/colombia-illegal-gold-mining-521717.html>, accessed May 24, 2018.

Oslender, U., 2004. Fleshing Out the Geographies of Social Movements: Colombia's Pacific Coast Black Communities and the "Aquatic Space." *Political Geography*, 23: 957-85.

Paschel, T.S., 2016. *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil*. Princeton: Princeton University.

Presidencia de la Republica, 2012. *La Minería Ilegal Es Como "un Cáncer que Debemos Extirpar," Expresó el Presidente Santos*. Feb 23, <http://wsp.presidencia.gov.co/Prensa/2012/Febrero/Paginas/20120223 _04.aspx>, accessed May 24, 2018.

Rasch, E.D., 2012. Transformations in Citizenship: Local Resistance against Mining Projects in Huehuetenango (Guatemala). *Journal of Developing Societies*, 28(2): 159-84.

Rasmussen, M.B., 2016. Reclaiming the Lake: Citizenship and Environment-as-common-property in Highland Peru. *Focaal*, 74: 13-27.

RCN, 2016. *Secretaría de Salud de Chocó Negó Muerte de 37 Niños por Consumir Agua con Mercurio*. June 15, <https://www.noticiasrcn.com/nacional-regiones-pacifico/secretaria-salud-choco-nego-muerte-37-ninos-consumir-agua-mercurio>, accessed May 24, 2018.

Rettberg, A. and Ortíz Riomalo, J.F., 2016. Golden Opportunity, or a New Twist on the Resource-Conflict Relationship: Links Between the Drug Trade and Illegal Gold Mining in Colombia. *World Development*, 84: 82-96.

Ribot, J.C. and Peluso, N.L., 2003. A Theory of Access. *Rural Sociology*, 68(2): 153-81.

Salemink, O. and Borg Rasmussen, M., 2016. After Dispossession: Ethnographic Approaches to Neoliberalization. *Focaal*, 74: 3-12.

Sanabria, H., 2000. Resistance and the Arts of Domination: Miners and the Bolivian State. *Latin American Perspectives*, 27(1): 56-81.

Semana, 2013. *Chocó, Tierra de Dragones*. March 29, <https://www.semana.com/nacion/articulo/choco-tierra-dragones/338108-3>, accessed May 24, 2018.

Semana, 2015a. *Minería Ilegal: ¿Una Nueva Guerra?* August 1, <https://www.semana.com/nacion/articulo/ mineria-ilegal-una-nueva-guerra/437053-3>, accessed May 25, 2018.

Semana, 2015b. *El Plan del Gobierno para Luchar conta la Minería Ilegal*. July 31, <http://sostenibilidad.semana.com/medio-ambiente/articulo/mineria-ilegal-gobierno-presenta-plan-para-luchar-contra-problematica/33533>, accessed May 25, 2018.

Semana, 2017. *La Lucha de un Consejo Comunitario contra la Minería Ilegal en Chocó*. June 23, <http://sostenibilidad.semana.com/medio-ambiente/articulo/mineria-ilegal-en-choco-la-lucha-de-un-consejo-comunitario-contra-la-mineria/38094>, accessed May 25, 2018.

Siegel, S., 2013. Community without Solidarity: Mercury Pollution from Small-Scale Mining and Colombia's Crisis of Authority. *Community Development Journal*, 48(3): 1-15.

Siegel, S., and Veiga, M.M., 2009. Artisanal and Small-Scale Mining As an Extralegal Economy: De Soto and the Redefinition of "formalization." *Resources Policy*, 34: 51-6.

Tierra Digna, 2016. ¿Qué Hay detrás de la Noticia Sensacionalista de que Más de 30 Niños Habrían Muerto por Tomar Agua con Mercurio en Chocó?, July 14, <http://tierradigna.org/2016/07/14/que-hay-detras-de-la-noticia-sensacionalista-de-que-mas-de-30-ninos-habrian-muerto-por-tomar-agua-con-mercurio-en-choco>, accessed May 24, 2018.

Tschakert, P., 2009. Digging Deep for Justice: A Radical Re-imagination of the Artisanal Gold Mining Sector in Ghana. Antipode, 41(4): 706-40.

Tubb, D., 2015. Muddy Decisions: Gold in the Chocó, Colombia. *The Extractive Industries and Society*, 2: 722-33.

Van de Sandt, J., 2009. *Mining Conflicts and Indigenous Peoples in Guatemala*. NGO report, <https://www.cordaid.org/nl/wp-content/uploads/sites/2/2012/12/Mining_Conflicts_and _ Indigenous_Peoples_in_Guatemala.pdf>, accessed May 24, 2018.

Vélez Torres, I., 2012. Water Grabbing in the Cauca Basin: The Capitalist Exploitation of Water and Dispossession of Afro-Descendant Communities. *Water Alternatives*, 5(2): 431-49.

Vélez Torres, I., 2014. Governmental Extractivism in Colombia: Legislation, Securitization and the Local Settings of Mining Control. *Political Geography*, 38: 68-78.

Vélez Torres, I., 2016. Disputes over Gold Mining and Dispossession of Local Afro-descendant Communities from the Alto Cauca, Colombia. *Third World Thematics*, 1(2): 235-48.

Vélez Torres, I. and Varela, D., 2014. Between the Paternalistic and the Neoliberal State: Dispossession and Resistance in Afro-descendant Communities of the Upper Cauca, Colombia. *Latin American Perspectives*, 41(6): 9-26.

Verdad Abierta, 2015. *El Oro que Desangra a Quibdó*. August 4, <https://verdadabierta.com/el-oro-que-desangra-a-quibdo>, accessed May 24, 2018.

Walter, M. and Martinez-Alier, J., 2010. How to Be Heard When Nobody Wants to Listen: Community Action against Mining in Argentina. *Canadian Journal of Development Studies*, 30(1-2), 281-301.

Whitten, N.E., and De Friedemann, N.S., 1974. La Cultura Negra del Litoral Ecuatoriano y Colombiano: Un Modelo de Adaptación Étnica. *Revista del Instituto Colombiano de Antropología*, 17: 89-115.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 048. Cities and Images: ethnographic studies

NOTAS SOBRE FRONTEIRAS DE EXPANSÃO NA AMAZONIA MARANHENSE: BURITI, CUPUAÇU, UM PROJETO DE COLONIZAÇÃO E A CIDADE

Jesus Marmanillo Pereira
Universidade Federal do Maranhão

Resumo

Buscando refletir sobre o "urbano" na Amazônia legal Brasileira, o presente trabalho visa elencar alguns condicionantes da formação das cidades a partir da história dessa região e da vida dos primeiros moradores. Para tanto a pesquisa teve como recorte a cidade de Buriticupu, que possui 45 anos e resultou de um projeto de colonização agrícola no oeste maranhense.

Para compreender a relação entre os projetos para a região e as biografias selecionadas, nos valemos de uma sociologia clássica para pensar sobre o urbano e as divisões do trabalho (tanto na cidade, como em relação ao campo), de uma etnografia de rua (Rocha e Eckert, 2003) importante para se refletir sobre as caminhadas e vivências adquiridas durante as pesquisas de campo, e suas relações com as formas como os pioneiros concebem a cidade e a construção dos seus próprios lugares. Por meio desse exercício, verificamos que as narrativas sobre a cidade de Buriticupu resultam de tensões, entre objetividade e subjetividade, que evidenciam a importância do trabalho de campo e de pesquisas sobre a cidade nos interiores do Brasil.

Palavras-chave: Amazônia; cidades; fronteiras; camponeses.

> A história do recente deslocamento da fronteira é uma história de destruição. Mas, é também uma história de resistência, de revolta, de protestos, de sonhos e de esperança. A nossa consciência de homens comuns e também a nossa consciência de intelectuais e especialistas se move no território dessa contradição (MARTINS, 1996, p.26)

1 INTRODUÇÃO

No diálogo entre uma sociologia focalizada nos estudos de fronteira, e outra urbana, o presente texto traz uma narrativa a respeito da cidade pré-amazonica de Buriticupu, localizada no leste Maranhense, cuja história se edifica em um processo de "colonização agrícola" e extração de madeira. Distante da imagem das silhuetas dos edifícios, galpões e chaminés vinculadas ao surgimento das cidades "modernas", o ponto de partida para a história dessa cidade foi à selva Amazônica de quatro décadas atrás.

Situando tal projeto em relação às frentes pioneiras e frentes de expansão (MARTINS, 1996) abordamos o referido recorte a partir de dois níveis analíticos nos quais pensamos uma contextualização do papel da cidade em relação ao processo de "integração" econômica da Amazônia, e outra focalizada ao " lugar e tempo de conflitos e alteridades" produzidos na construção social da referida cidade. Em termos práticos, isso significou considerar não apenas o núcleo urbano (administrativo avançado) de Buriticupu, mas também suas agrovilas e povoados (pertencentes ao mesmo projeto de colonização).

Seguindo os estudos de Oliven (1980) seria considerar a aglomeração urbana, primeiramente, como "variável dependente" que resultou de um contexto de divisão do trabalho entre cidade e campo (MARX e ENGELS, 2005), cujas alteridades e diferentes percepções e expressões existentes em relações a terra evidenciaram uma tensão entre camponeses e latifundiários que resultaram não apenas no conflito e transferência de contingentes de camponeses que formaram a cidade, mas que trouxeram consigo historias de vida que tem importante papel em sentido na construção do lugar.

Para observar os condicionantes estruturais externos, e os internos de formação da cidade, nos valemos, primeiramente, de estudos especializados nos temas de fronteiras e cidades (GISTERLINK, 1988; BECKER, 2015; VELHO, 2009; MARTINS, 1996;; OLIVEN, 1980; ECKERT E ROCHA, 2001), e posteriormente, livros e dissertações mais específicos sobre a cidade de Buriticupu (LACERDA, 2014; AGUIAR, 2016; SILVA, 2015). A pesquisa de campo foi auxiliada pelos discentes do curso de pedagogia, do próprio município[1] que possibilitaram contato com pessoas da cidade que forneceram importantes relatos de suas chegadas e estratégias de adaptação no projeto de colonização. Além disso, nos valemos de documentos históricos e fotografias obtidos com entrevistados, e de registros fotográficos realizados durante caminhadas realizadas no centro da cidade.

Ao sistematizar as entrevistas, documentos históricos e fotografias em relação ao referencial apontado, pensamos um texto estruturado em duas partes nas quais 1) discorremos sobre a cidade como um ponto estratégico para a ocupação e expansão econômica sobre a Amazônia maranhense e o significado disso em termos de conflitos pela posse da terra, e 2) os diferentes tipos de camponeses e estratégias de permanência no projeto de colonização. Nesse sentido, buscamos pensar a fronteira do oeste maranhense e sua expressão, na cidade de Buriticupu, de acordo com uma abordagem que transite entre fatores macro e microsociológicos.

[1] Trata-se da turma 2014.2 do Programa de formação de professores para a educação do plano de ações Articuladas/ profebpar.

2 BURITI, CUPUAÇU E A CIDADE COMO FRONTEIRA E PROJETO

Partindo de uma perspectiva da cidade como variável dependente (OLIVEN, 1980), percebemos que o processo de constituição destas no norte brasileiro sempre esteve condicionado pela existência de atividades econômicas ligadas a exploração de borracha, drogas do sertão e agropecuária. Sobre isso, Becker (2013), Hoeflei (2013) e Lima (2008) explicam, grosso modo, que a fixação do homem em cidades como Manaus, Santarém, Parintins e Belém também refletiam a exploração e escoamentos dos recursos naturais da Amazônia Brasileira.

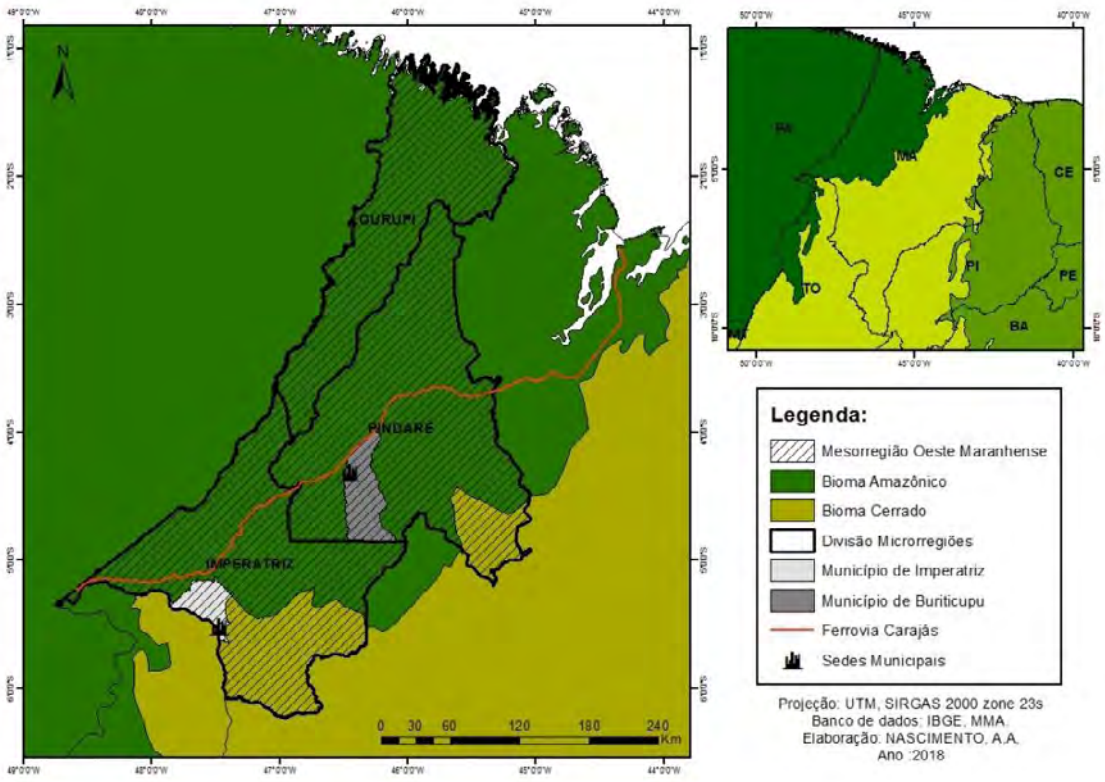
Nessas lógicas "externas" que produzem as cidades, o estudo de Ferreira (2008) também aponta que o desejo de domínio territorial, existente desde o "estado novo", se materializou por meio da construção de estradas, projetos de "colonização" nos interiores das selvas do país e estimulo para a construção de novos aglomerados cuja finalidade era garantir, também, a segurança nacional. Em nossa própria experiência e permanência em Roraima, entre os anos de 2012 e 2013, verificamos que os aldeamentos indígenas (FARAGE, 1986) em Boa Vista, e o processo de colonização promovido pelo INCRA iniciado em 1995 em Rorainopolis (PEREIRA, 2012) deram origem as duas maiores cidades do estado também refletiam projetos do estado nacional que, em diferentes momentos, percebeu a necessidade de "integrar para não entregar" parte do território para a vizinha Venezuela, e enxergou na região norte uma possibilidade de estimular a migração de camponeses afim de amenizar a tensão e os conflitos fundiários existentes no litoral nordestino.[2]

Fazendo parte da Amazônia legal e servindo como uma espécie de portal de acesso para a região norte, verificamos que a extensão do oeste[3] maranhense possui um bioma, que embora devastado, é tipicamente amazônico e justificam as inferências de autores como Cabral (2008), Velho (2009) ou Becker (1988) quando notaram que a cidade de Imperatriz como o limite entre a floresta e o cerrado nordestino. No mapa 1 é possível visualizar a parte do território maranhense que faz parte da Amazônia Legal, e em um trabalho de observação direta facilmente podemos afirmar que cidades como Açailandia, Itinga do Maranhão, Bom Jesus das Selvas, Buriticupu, Maracaçume e tantas outras, existentes nessa área, foram edificadas em plena floresta, e também estiveram ligadas a projetos de "colonização", agropecuária, extração de madeira e integração com o norte.

[2] Ao considerar os estudos de Velho (2009) observa-se que parece ocorrer uma marcha para oeste. Pois desde as primeiras décadas do século passado ocorreu uma migração de nordestinos nas terras maranhenses. Atravessando as cidades de Parnaíba, Teresina e Floriano os migrantes fugiam das secas e falta de trabalho para desenvolver a agricultura de subsistência nas terras maranhenses.

[3] A mesoregião do oeste Maranhense possui um bioma tipicamente amazônico e foi zoneada em três microregiões: Gurupi, Imperatriz e Pindaré

Entre tantas coisas, o oeste maranhense representa assim, uma etapa da "marcha para o oeste" ou para o norte a depender dos caminhos e das estradas que representam esse processo mais amplo de ocupação da região. Nesse contexto de expansão de fronteiras, as cidades e as estradas tiveram um papel fundamental, pois, como notou Franklin (2006) grande parte da migração que alimentou Imperatriz e possibilitou a criação de Açailandia estava vinculada a construção da a BR 010(Belém- Brasília) em 1958. As histórias de Buriticupu, Bom Jesus das Selvas e Santa Inês também não podem ser apartadas da influência da construção da BR 222 (Fortaleza Marabá) em 1968, e 316(Belém- Maceió) entre 1960 e 1970.



Mapa 1 – Localização da Amazônia Maranhense e de Buriticupu

Se, como explicavam Becker (2015), Hoefle (2013) e Lima (2008), as cidades amazônicas próximas aos rios serviram como importantes entrepostos para o escoamento de recursos, nas cidades da Amazônia maranhense ocorreu processo semelhante, pois no processo de extração de minério na minas de Carajás (PA), muitas cidades do oeste maranhense foram cortadas pela estrada de ferro do Projeto Grande Carajás e acabaram servindo como pontos estratégicos para a manutenção da linha férrea ou tiveram suas economias especializadas naquele produto. Sobre isso Gisterlink explica:

> Os projetos de usinas de ferro-gusa estão distribuídos em 4 áreas: Marabá, Açailandia, Buriticupu e Santa Inês(...)Surpreende, no entanto, a aprovação de

> dois projetos para Buriticupu. Parece que os dois projetos foram aprovados mais por razões pessoais: os empresários são donos de extensas áreas na região. Não se entende bem como o projeto nordeste apóia os pequenos produtores em Buriticupu e no Vale do Pindaré, enquanto, ao mesmo tempo, a SUDENE e o PGC dão todo apoio à implantação de usinas de ferro-gusa na mesma região. (...) Essa região densamente povoada por pequenos produtores, devia ter sido preservada para a agricultura, pecuária e agroindústria (GISTERLINK, 1988, p.96).

No caso das cidades citadas é importante destacar que, com exceção de Buriticupu as outras são centros urbanos onde ocorrem o cruzamento da linha de ferro (linha vermelha no mapa 1) com as rodovias construídas nas décadas de 1960 e 1970. Mas, enfim, é dentro desse contexto de expansão para áreas de floresta amazônica, no oeste do Maranhão, de produção de carvão vegetal para as usinas de ferro-gusa e do grande projeto Grande Carajás de extração de minério que é possível compreender as características de muitas cidades da região. Partindo desse contexto estrutural e do fato de que, como aponta a citação, a cidade de Buriticupu ter sido composta, socialmente, por pequenos produtores e, ao mesmo tempo, empresários donos de longas extensões de terra, analisaremos a seguir, como tais características podem ser percebidas no processo de formação da referida cidade.

Localizada a 249 km de Imperatriz (aproximadamente 4 horas de viagem) e 417 km da capital do estado do Maranhão (aproximadamente 7 horas de viagem) a cidade historia da cidade de Buriticupu-MA esta diretamente ligada a um projeto de "colonização" ocorrido em 1972 na Pré-amazônia maranhense. Segundo Aguiar (2015) quando a primeira equipe técnica da Companhia Maranhense de Colonização (COMARCO) chegou próximo ao rio Jurema percebeu uma abundancia de palmeiras de Buritis e de arvores de Cupuaçu, fato que possibilitou a nomenclatura "projeto Pioneiro de colonização de Buriticupu" que resultou no nome atual da cidade e do rio.

Esse relato que o historiador obteve graças a uma pesquisa junto ao gerente geral desse projeto de colonização- Dr. Bolieau traz consigo as primeiras impressões da própria equipe técnica que reforça a percepção de que se trata de uma cidade que foi erguida no meio da selva. Para se ter noção daquele período basta que observar o Bosque Maracajá que é um pedaçinho de reserva que pode trazer uma noção de como era a vegetação no inicio da década de 1970. Aliás, em uma caminhada pelas ruas da área urbana de Buriticupu é possível verificar sinais de sua história em detalhes na construção civil, nos nomes dos logradouros e bairros e outros símbolos que narram o processo de "domínio" da natureza.

Pois não só as palmeiras de buriti a arvores de cupuaçu inspiraram nomenclaturas da cidade, o "gato maracajá" que também era nativo da região serviu de nome para o Bosque e para o edifício onde instalaram a primeira sede do governo estadual, também

observarmos as ruas dos "toros" fazendo alusão as toras de madeiras que eram extraídas da selva e tantas outras referências de tempos passados. O domínio da natureza foi ritualizado não apenas nesses nomes que reafirmam um tempo que já não existe, mas no próprio traçado da cidade cujas ruas seguem linhas retas que partiam da BR222 adentrando floresta adentro. Esse próprio sentido de crescimento sinaliza o sentido da cidade.

Se nas cidades espanholas como Lima, Bogotá e outras a estrutura de dominação do território era iniciada pelas Praças de armas que aglutinavam as principais instituições: religiosa, militar e administrativa. As primeiras edificações do projeto pioneiro foram uma casa de barro e palha construída na margem esquerda (sentido sul) da BR 222 e um posto de combustível para abastecer os transportes e tratores responsáveis pela "limpeza" e colonização da área.

Imagem 1 – Primeira casa de Buriticupu
Fonte: Aguiar, 2015.

Seguindo o raciocínio de Holanda (1995, p.95) consideramos que em Buriticupu: "a habitação em cidades é essencialmente antinatural, associa-se a manifestações do espírito e da vontade, na medida em que esses se opõem à natureza", ou seja, surge antes de tudo como projeto e materializa-se, quase sempre, como elemento de dominação do espaço, da natureza e acaba institucionalizando-se e naturalizando-se dentro das narrativas históricas. O autor cita o caso das fronteiras econômicas estabelecidas pelas fundações de cidades romanas, que passaram também a delimitar as fronteiras do próprio mundo e servir como elemento de ostentação da cultura clássica helênica.

Bem, se as cidades romanas estavam ligadas as fronteiras do império e o representou culturalmente, pode-se dizer que Buriticupu é fruto de uma fronteira de expansão sobre a Amazônia, e seus bairros, ruas, bosques, ruas e praças trazem muitos sinais desse passado marcado pelos grandes projetos econômicos e pelas relações de conflitos entre pequenos produtores e grandes latifundiários. Tal como fala Martins (2009)

> O que há de sociologicamente mais relevante para caracterizar e definir a fronteira no Brasil é, justamente, a **situação de conflito social.** E esse é, certamente, o aspecto mais negligenciado entre os pesquisadores que têm tentado conceituá-la. Na minha interpretação, nesse conflito, **a fronteira é essencialmente o lugar da alteridade. É isso o que faz dela uma realidade singular**. **À primeira vista é o lugar do encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si, como os índios de um lado e os civilizados de outro; como os grandes proprietários de terra, de um lado, e os camponeses pobres, de outro.** Mas, o conflito faz com que a fronteira seja essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro. Não só o **desencontro e o conflito decorrentes das diferentes concepções de vida e visões** de mundo de cada um desses grupos humanos. O desencontro na fronteira **é o desencontro de temporalidades históricas, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da História** (MARTINS, 1996, p.27)

Partindo dessa perspectiva de conflito, focada na alteridade e nas diferentes percepções dos atores sociais que constroem os lugares a partir do choque de visões de mundo e projetos, verificamos que embora a idéia de uma colonização agrícola auxiliada pelo governo seja uma bela história a ser contada, o contexto maranhense da década de 1970 era marcado por grande tensão e conflitos no campo. Sobre isso, os estudos de Gisterlink (1988), Carneiro et all(1998), Asselin (1985) e de Silva (2015), que é mais especifico ainda sobre a colonização dessa cidade, demonstram o caráter ambíguo dos projetos de colonização desenvolvidos pela COMARCO, já que beneficiava grandes grupos econômicos. Sobre a atuação desse órgão sabe-se que nele:

> Destacou-se a tendência da implantação de um setor pecuário, em mãos de grandes empresas, com mão de obra assalariada, pela supressão direta ou indireta do outro sistema apoiado na agricultura e nas unidades produtoras familiares, prevalecendo portanto a visão exportadora sobre aquela do fortalecimento do mercado interno. Da área de 210.000ha, em Buriticupu, prevista para a colonização por **pequenos agricultores**, sobraram apenas 50.000ha para aproximadamente 2.000 famílias, assentadas na área mais seca e difícil para a agricultura. O contigente de famílias camponeses pobres ficou cercado por **grandes laltifundios**, portanto, uma mão de obra barata à disposição do grande capital (GISTERLINK, 1988, p. 15)

Enfim, se a história do município e da cidade se origina nesse contexto fronteiriço bastante destacado nos estudos sociológicos, antropológicos e geográficos sobre a situação agrária maranhense, veremos a seguir como tais características também deixam suas marcas na área urbana da sede do município. Dessa forma, uma vez que discorremos sobre os sentidos desse projeto de "colonização", resta-nos, agora mergulhar em uma socioantropologia do cotidiano observado e de nossa experiência de vida nesse local.

3 COLONOS, O CAMPO E A CIDADE: DIFERENTES POSSIBILIDADES DE HISTÓRIA

A área urbana de Buriticupu pode ser considerada um importante local de observação para qualquer pesquisa que se destine aos impactos e influência de todo o processo de integração da Pré- Amazônia na economia nacional. A organização do projeto foi desenhada em três estruturas: Núcleo administrativo avançado (NAA), onde acabou se concentrando a parte mais urbanizada, agrovilas e povoados, reproduzindo assim, um micro sistema urbano-rural em plena área de floresta.

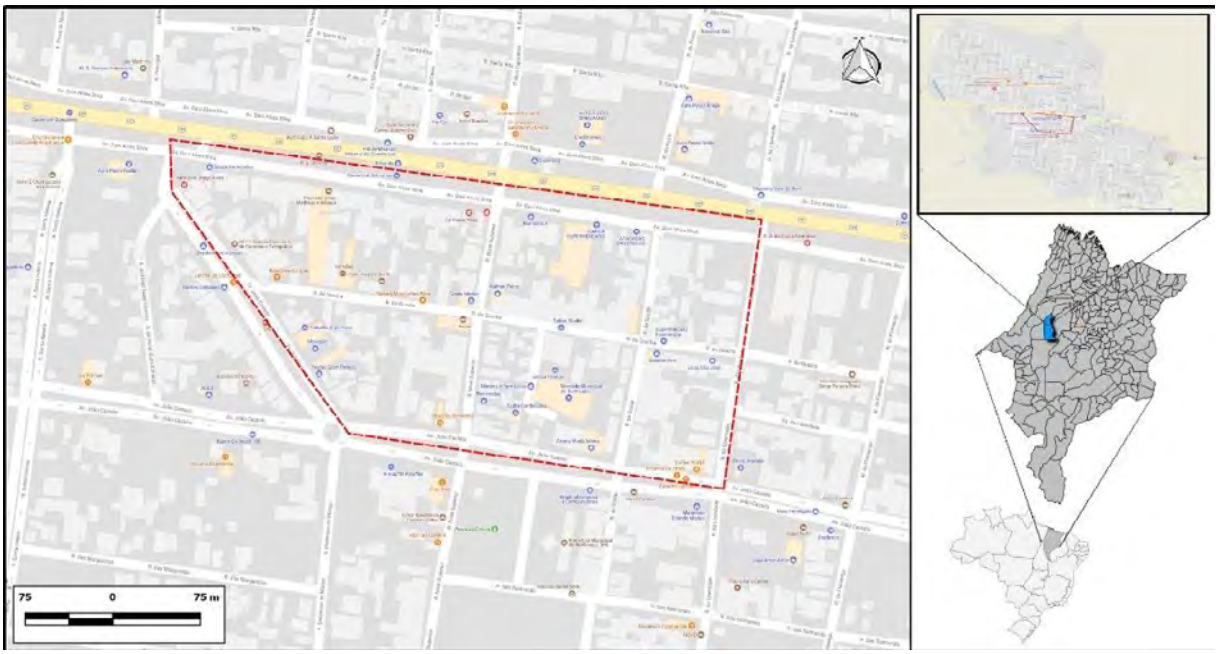
No âmbito dessa primeira divisão, um primeiro sinal a ser notado foi o aumento populacional, e especialmente da população urbana que já ultrapassava a rural no ano de 2000, apesar do projeto de "colonização" se fundado na idéia de pequena agricultura. Conforme verificamos no quadro 1, a natureza foi se alterando ao longo das décadas, graças a um inchado da área urbana em detrimento da pressão do grande latifúndio sobre pequeno agricultores.

Quadro 1 - População rural e urbana do município de Buriticupu

População	**1991**	**2000**	**2010**	**Crescimento**
População total	21.993	51.059	65.237	196.2%
População urbana	0	26.017	35.789	37,5%
População rural	21.993	25.042	29.448	33,8 %

Fonte: SIDRA/IBGE – Censo Demográfico

Algo que necessita ser dito é que esse aumento populacional urbano esteve diretamente vinculado as tensões, citadas anteriormente, em torno das tensões na aquisição de terras, e resultou em uma mudança da paisagem urbana da sede da cidade, composta por um quadro mais complexo de novos atores sociais e divisões do trabalho. Sobre o aumento populacional da cidade, Aguiar (2015) explica que no ano de 1984 foi possível observar a chegada de pessoas que buscavam se fixar por meio do comercio desenvolvido na Avenida Davi Alves Silva que fica paralela a BR 222. Sendo uma área pertencente à COMARCO, a permanência do comercio ocorreu com o auxilio do deputado Davi Alves, o que explica o próprio nome do logradouro. Atualmente essa área comercial é bastante valorizada e se estende por quatro ruas que vão da BR222 até duas quadras dentro da cidade.



Mapa 2 – Cidade e centro comercial
Fonte: Araujo, 2018

Se por um lado a chegada de pessoas no centro urbano está diretamente relacionada com os conflitos fundiários, por outro acarretou na intensificação de divisões do trabalho no ambiente urbano e na produção de novos papeis e funções. Sobre essa questão da composição social das frentes de expansão, Martins (1996) explica que contrariando a visão de que elas eram apenas camponesas, ocorria uma diversidade de personagens, atividades econômicas e relações sociais. Formavam-se um tipo de burguesia "responsável pela implantação desses terminais de sucção de produtos e desproporcional distribuição de mercadorias trazidas de fora" (MARTINS, 1996, p.51).

Observamos que tal diversidade é facilmente visualizada no ambiente urbano, que além de servir como uma espécie de espelho por meio do qual é possível ter noção da situação mais geral da fronteira expansão e do próprio estado, também apresenta características e formas de organização que lhes são especificas. As divisões do trabalho, presentes nos primeiros colonos que chegaram, ficaram registradas nos nomes das próprias ruas e bairros dado centro da cidade, sendo possível observar nomes como: Rua dos Carpinteiros, Rua do Nível médio, Rua do Nível Superior, Rua dos Sapateiros, Rua dos motoristas, Rua da saúde.

Tais divisões sinalizam dois fatos importantes: primeiramente que além da chegada de camponeses também ocorreu à migração de outros tipos de profissionais, e que alguns camponeses foram adquirindo outras habilidades e desenvolvendo outros papeis no projeto de colonização. Sobre isso, Silva (2015) explica que:

> As colunas de profissões exercidas secundariamente e de profissões abandonadas permitem uma leitura interessante do fenômeno que caracteriza sociedades camponesas nas regiões atrasadas dos continentes pobres. Esse fenômeno se chama "morte das habilidades". Encontram-se 19 bombeiros, com um deles na profissão efetivamente (12 estão desenvolvendo a habilidade secundariamente e 6 abandonaram a habilidade); de 29 carpinteiros, 12 abandonaram, e 17 a estão utilizando como forma de "quebra galho" (SILVA,2015, p.82)

Uma maneira de compreender as mudanças de profissões e o próprio aumento da população urbana em torno do NAA é observando as histórias e estratégias de sobrevivência de alguns colonos que podem ser enquadrados no referido contexto. Nesse sentido é importante destacar a trajetória de Raimundo Lopes Lima (Raimundo Leite) que nasceu em 10 de outubro de 1945 e que atualmente mora na Rua da Liberdade, na área central da cidade. Ele nasceu no município de Paulo Ramos, migrou para o povoado de Esperantina no município de Santa Luzia e chegou, em 1974, no projeto Buriticupu. No projeto de colonização, ele morou no Povoado PV3, por três anos, e no PV4 por dois anos, chegando no NAA em **1979.** Ele recorda que naquele tempo tinham pessoas da cidade que levavam os rádios lá no povoado para ele consertar e que nos povoados havia uma dificuldade muito grande para a obtenção de água, fator que o teria estimulado os constantes deslocamentos dentro do projeto de colonização. Sobre o momento de chegada dele na cidade e a questão da profissão secundária, ele explica:

> Quando eu vi pra cá eu morei na rua da paciência e depois na rua da liberdade lá embaixo. Comprei uma casa lá. Era uma causa de tabua coberta de cavaco. **E o que eu fiz primeiro....a primeira casa coberta de telha, bem aqui na rua da liberdade**, foi eu que fiz. Daí lá eu coloquei minha oficinazinha e trabalhei. Mas trabalhando na roça todo dia. Trabalhava na roça porque só uma profissão não dava.

> Eu fui lavrador e **sou lavrador, mas minha profissão é de radiotécnico**. O primeiro radiotécnico de Buriticupu. Eu consertava rádios. No começo eu trabalhava como carpinteiro. Eu trocava muito... daí um cabra trocou um radio comigo, só que o radio foi e perdeu o rumo né. Aí fui levar o radio pra consertar e não era nada, só a pilha que tava ruim. Daí eu digo: vou aprender a consertar radio. Quando chegou o radiotécnico lá em casa, eu perguntei: rapaz quanto você quer para me ensinar a consertar. Daí ele disse o preço, e eu disse: só queria que tu passasse três meses comigo aqui. Daí passou 1 mês e eu já estava consertando radio... depois eu paguei e o cabra foi embora. Comecei a comprar o material pra trabalhar (teste tudo). Eu trabalhava na carpintaria daí comprei material ai fui pegar mais uma prática lá em Santa Luzia. Cheguei aqui em 1979. (LIMA, 31 de janeiro de 2018)[4]

A trajetória do entrevistado demonstra um transito para o oeste maranhense que resulta não só na chegada no projeto de colonização, mas na busca por melhores condições

[4] O relato foi obtido por conta do trabalho de: Antonia Diane Rocha Mourão, Dagmar Neponuceno Cardoso, Edilene Rodrigues de Souza, Elizangela de Oliveira Costa da Frota, Iranilde da Cruz Neponucena, Jania Maria Gomes Rocha da Silva, Maria Leia Bezerra de C. Lemos, Maria de Jesus do Nascimento Costa, Rosilene da Luz Sousa e Sônia Maria Dias Silva

de vida em diferentes áreas do projeto. A falta de água no povoado, o aprendizado de um novo oficio e a mudança para a cidade demonstra um itinerário que foi desenvolvido por muitos outros colonos como veremos adiante. Em dialogo com moradores da cidade obtivemos a informação de que ele foi o responsável pela primeira rádio, que segundo Aguiar (2015) era a Radio Aparecida Ondas Tropicais que transmitia jogos de futebol, narrados por ele mesmo, e também anúncios e outras utilidades, alcançando um raio de seis quilômetros. Segundo alguns moradores, ele também foi responsável pela "radioposte" no centro da cidade.

Por meio do estudo do livro "A colonização agrícola de Buriticupu: a história contada por quem a viveu" tivemos acesso a outros depoimentos que demonstram tanto a questão como as profissões secundárias quanto à dificuldade de alguns colonos em se manterem nos povoados e agrovilas do projeto. Cita o caso de Benedito Serra Machado que seguiu um caminho contrário: sendo pedreiro em São Luís e tornou-se agricultor no projeto de colonização. O de Clemente Paixão que também denúncia que as difíceis condições nos assentamentos o fizeram se mudar para a área urbana do município, em 1986. Dentre vários destacamos o a seguir que também traz a problemática da água, citada por nosso entrevistado anterior, como é possível verificar:

> Chegando aqui, fui ficar em um povoado a 42 quilômetros, aqui pra dentro da mata... no P3V4. Então, lá nesse povoado onde eu fiquei, apareceu ainda um caminhão-pipa, botando uma aguinha por lá, depois sumiu. (...) E lá, no povoado, onde eu fiquei, pra ficar... bem claro a todo mundo, a necessidade era tão grande... que dos pioneiros que pra lá vieram, hoje existe lá dois companheiros, e uma velha viuva, porque ainda não pode sair de lá...(...) Então, faz **6 anos que eu resolvi abandonar lá** e vir pr a cá**. Tou aqui em Buriticupu, ali no... bairro Terra Bela**, e... não querendo mentir... depois que eu vim pra cá, **mesmo velho trabalhando como estivador, nunca passei o mal que eu passei lá, no povoado onde me botaram**, com 25 hectare de terra para mim trabalhar. **Eu tinha terra, mas não tinha condição para trabalhar..Então eu mudei pra cá**, e aqui estou, e ainda não me arrependi do que fiz. (Luciano Apud Silva, 2015, p.189-190)

Os relatos apontam que dentro do próprio projeto de colonização parece ocorrer um êxodo rural que foi diretamente vinculado ao surgimento de novas profissões no centro urbano de Buriticupu. Entre eles, o caso de Luciano pode ser facilmente contextualizado dentro processo de diminuição da população rural e aumento da população urbana apresentado no quadro 1(apresentado anteriormente).

Enfim, se o projeto de colonização da COMARCO estava longe de ser unânime quanto a sua eficácia para o pequeno produtor, a história da formação da cidade não é linear e ancorada apenas nos primeiros colonos que chegaram em 1973, mas também em um contingente que não teve condições de cultivar a terra e seguir o plano original do projeto, que resultaria em assentamentos de pequenos produtores e construção de

um pólo distribuidor de alimentos- caso o verdadeiro interesse fosse o estimulo para a agricultura familiar.

Nesse sentido, a população urbana que passou a crescer durante a década de 1990 pode ser pensada como resultado dos processos de tensão no campo, existente na própria área do projeto, e dos primeiros colonos que foram alocados diretamente na área urbana da cidade de Buriticupu. Significando, portanto, que a cidade pode ser vista pela perspectiva de uma população que, embora se apresentasse na maioria como de camponeses, alguns seguiram nessas atividades e outros tiveram que se adaptar as condições locais. Sobre essa relação entre campo e cidade, a diferenciação entre os tipos de colonos e a tensão no campo, José Rodrigues da Silva[5] explica:

> Buriticupu era um projeto de colonização. **Só que esse projeto em si era um projeto para Grilagem**(...) então Buriticupu não aceitaria pessoas particulares nem pra morar. **O projeto não permitia nem outra pessoa particular se assentar em Buriticupu**. **Só se os colonos que fossem inscritos em suas regiões, viessem pra cá já inscritos**. O projeto Pioneiro de Colonização foi criado para vender essas grandes glebas que tinham água para os grandes latifúndios. Nós estamos no norte da Amazônia legal, **isso aqui era mata virgem então aqui lançaram o projeto de colonização**. **Através desse projeto o próprio governo que estava passou a vender essas terras para os grandes grupos econômicos**. **O maior foco aqui era madeira e uma das melhores terras do estado ta aqui. Agora mesmo, esses grandes grupos econômicos lá do Paraná tão comprando tudo aqui**. Da BR pra cá quem tem título, eles tão comprando tudo**. E os colonos, os donos das suas terras tão indo para as palafitas**. (SILVA, 1 de janeiro de 2018)

O relato desse senhor de 62 anos, que vive em Buriticupu desde 1974, representa uma percepção da "colonização" que é compartilhada por grande parte da bibliografia que é focada na questão agrária no oeste maranhense, e também uma visão crítica a respeito do processo que também era (re) produzida por movimentos sociais e políticos da época, como foi possível observar no jornal Folha de Buriticupu, que era produzido pelo diretório do Partido dos Trabalhadores da cidade de Santa Luzia. Segundo o documento, a cidade nasceu de um processo de contradição, já que "Enquanto 38 empresas ocuparam grandes áreas de terra fértil, cortadas por rios, lagos e brejos, 1050 famílias de lavradores receberam 24 hectares de terra árida (seca), sem a mínima infra-estrutura" (FOLHA DE BURITICUPU, 1995, p1.)

Tanto os relatos quanto o imprenso jornalístico nos sinalizam que a produção da cidade pode ser interpretada também como uma alternativa para aqueles que tinham a terra, mas não possuíam condições de plantar por falta de água ou de fertilidade

[5] Eu nasci em Tutoia, vim de lá criança para São Benedito do Rio Preto onde passei a adolescência. De são Benedito do Rio Preto eu vim para Buriticupu. Eu pisei aqui pela primeira vez m 1973 com 18 anos, passei dois dias aqui e em 74 eu vim e fiquei. Eu morava aqui na rua do comercio, eu comprei um casinha e me casei nessa região. Em 1988 eu assumi a terra Bela desde a hora da primeira invasão.

no solo, ou que sofriam pressões de grandes empresas. Demonstraram-nos que havia uma clara divisão entre os "colonos cadastrados" que chegaram na primeira leva em 1973, e os que não eram cadastrados. Para se ter uma noção dessas duas modalidades de colonos, lançaremos mão de dois exemplos de trajetórias que representam bem os dois casos apontados: as de Donato Uchoa Prado[6] e José Galdino Neto[7].

Donato Uchoa Prado, conhecido na cidade como Didi, tem o seu nome na quinta linha da placa que a prefeitura do Buriticupu colocou na Praça da Cultura para homenagear os primeiros colonos assentados no local. Ele nasceu em 1944 na cidade maranhense de Pio XII e lá permaneceu até 1973. A biografia dele parece se encaixar perfeitamente na história da expansão da fronteira, pois ele nasceu de um casal composto por um Piauiense e uma maranhense, viveu e casou-se na cidade de Pio XII e depois seguiu para o oeste do Maranhão, dando continuidade a um movimento iniciado pelo pai. Quando indagado sobre o deslocamento para Buriticupu ele explica:

> Eu morava no Pio XII. Então eu resolvi mudar de lá. Peguei a família que era só eu, a mulher e um menino. **Eu vim até Imperatriz, naquele tempo a gente viaja por Barra do Corda não tinha essa estrada aqui [a BR 222]**. Cheguei em Imperatriz e perguntamos sobre lugar pra morar, daí falaram: rapaz aqui pra gente fraco não é bom não porque a **cidade já ta grande**. Acailandia! **Açailandia é um lugar melhor, começou agora**. Ai quando eu cheguei em Açailandia as coisas eram diferentes de onde eu morava, pois onde eu morava a gente podia plantar em qualquer lugar, e **em Açailandia as terras eram de dono**(...) (PRADO, entrevista realizada em 1 de janeiro de 2018)

É possível pensar e compreender a historia do Donato de acordo com o próprio contexto da época já que a BR 222, embora iniciada em 1968 tivesse sua construção interrompida por anos e retornou a ser construída em 1970. Nesse sentido a única possibilidade de acesso a esse leste maranhense (na região que recortamos) seria por uma estrada que liga Imperatriz a Grajaú que foi construída em 1953, um pouco antes da Belém-Brasilia. Segundo o historiador Adalberto Franklin, naquela época verificou-se

> um surto migratório de maranhenses e nordestinos de outros estados, fugidos das secas e dos conflitos agrários, para o município de Imperatriz, onde havia vasto território de terras devolutas, ricas matas e águas perenes (FRANKLIN, 2008, p.110)

Dentro desse surto, notamos Donato que em sua caminhada verificou que as cidades iam ficando mais vazias conforme ele se afastava do leste, e que lá estava a possibilidade de

[6] O relato foi obtido graças aos esforços de: Ana Paula da Silva Sirqueira, Catia Cristina Silva Pereira, Dijelma Soares Almeida, Maria Ednalva de Sousa Nobre, Maria Joelma dos Santos da Silva

[7] O relato foi obtido graças ao trabalho de: Antonio Agnaldo Sousa Estácio, Ana Celia de Sousa Santana, Aline da Silva Sousa ,Audália Coimbra de Sousa ,Dirlene Farias Ramos, Elidiane Michele Albuquerque Messias Torres, Josemar Sousa de Matos ,Maria Cabral dos Santos, Maria de Jesus Carvalho dos Reis, Maria Helena Conceiçao Farias, Nádia de Sousa Santos, Rayla Cristina Sales de Andrade, Silvane Vieira da Silva, Valdilene Alves de Braga e Vera Lucia dos Anjos Costa

adquirir um pedaço de terra para plantar. Enfim, ele chegou ao projeto de colonização Buriticupu no dia 23 de julho de 1973. Daqueles tempos iniciais recorda que o alojamento era na rua "dos toros" que é a atual Rua 19 de março, e que existiam 16 tratores que "limpavam" a área, arrancando as arvores e pedras - assim, naquele contexto o nome "toros" fazia referências a grande quantidade de toras de madeira que era arrancada e acumulada naquele local.

Junto com outras 73 famílias, Donato, que na época tinha 28 anos, recebeu 25 hectares de terra para trabalhar, e uma casa de madeira e palha. Ele explica que nos dois primeiros anos, esses colonos recebiam um "salário" mensal na forma de produtos. Ele explicar que a COMARCO realizava reuniões de oito em oito dias para explicar como os colonos deveriam utilizar a área, e que as reuniões foram sendo cada vez mais raras, passando para de quinze e quinze dias, uma vez no mês até um momento em que os colonos tiveram uma maior autonomia no lugar. Entre várias coisas, cita que ela havia prometido que compraria a madeira dos primeiros camponeses, e que após dois anos uma empresa do governo passou a comprar o milho e arroz produzidos por eles. Fora dessas relações, eles plantavam feijão, mandioca e arroz para vender para um atravessador.

Os pais de Donato, ao saberem das notícias, também se deslocaram para o oeste maranhense, em 1974, ficando instalados na quarta vicinal (na área rural). Ele comenta que também vieram um irmão (O Faristeu da fabrica de farinha), quatro sobrinhos e uma irmã que se mudou e atualmente mora no bairro da Terra bela (antiga fazenda que se tornou um bairro da cidade).

Os deslocamentos deles expressam bem a importância dos laços de parentesco e a mensagem de Martins (1996) quando disse que a história do deslocamento da fronteira também é uma história de sonhos e de esperança, embora o desenrolar também seja de contradições e destruição como foi o caso da organização e divisão das terras, realizada pela COMARCO. Sobre as diferentes formas de distribuição, no âmbito dos colonos, é interessante considerar o, seguinte, relato de nosso entrevistado:

> Quando João Castelo chegou ele deu mais terras e criou mais lotes, ai os colonos **criaram uma associação chamada Agricupu**. Porque **naquele tempo era área privada**, ninguém podia entrar, **era só nós mesmos**.Ninguém naquele tempo não podia entrar, o governo não deixava. Alguém que queria fazer uma casa, a policia espancava. Delegado prendeu um três ou quatro colonos. Nessa época alguns colonos até deixaram o lugar (PRADO, entrevista realizada em 1 de janeiro de 2018)

Assim, é importante destacar que enquanto os primeiros colonos ganhavam uma casa no Núcleo Administrativo e um terreno de 25 hectares na área rural[8], as levas de

[8] Sobre essa questão de ter propriedade de moradia na cidade, e de trabalho na área rural, nosso entrevistado recorda do amigo Odorico que também tinha uma terra mais "distante" e uma casa na rua dos sapateiros, na área urbana de Buriticupu.

migrantes que chegavam depois (geralmente a partir de 1974) não tinham a mesma condição de acesso a terra e, quando tinham, quase sempre eram direcionados para as áreas mais distantes do núcleo administrativo.

Se no âmbito da região ocorria uma forte presença da grilagem - e de todo mecanismo de violência a ela associada, no universo dos colonos, em suas diferenciações, os conflitos e arbitrariedades também se manifestaram por meio do aparato policial que tal como a grilagem, também dispersava os camponeses. Desse contexto é importante destacar a Agricupu como uma importante forma de associação focada na busca do acesso a terra.

Quando chegou aos 54 anos, o senhor Donato Uchoa Prado notou que o terreno já não tinha desenvoltura para a lavoura, e o vendeu em 1992 para outro camponês. Com o dinheiro obtido na venda, ele construiu casas para alugar, no núcleo administrativo avançado. Hoje, aos 73 anos, Donato vive da aposentadoria e dos alugueis das casas. Assim, como em muitos relatos, o problema da falta de água também é um ponto comum que conecta a experiências de todos os camponeses. Segundo ele: "Naquele tempo a água era difícil, ainda hoje é difícil, mas antes era mais difícil. Nós carregava água no jumento, uma carranquinha de ancueta [SIC]..." (PRADO, entrevista realizada em 1 de janeiro de 2018)

Em uma simples caminhada pelas ruas do centro ainda é possível observar o trabalhos dos burrinhos carregando reservatórios de água, e também o uso de madeira em várias habitações, postes, carroças e vários artefatos que marcam bem os primeiros momentos, de abundancia de madeira na área que corresponde à cidade.

Imagem 2 – Burrinho para carregar água
Fonte: Pereira, 2018

Imagem 3 – Carroça e casas
Fonte: Pereira, 2018

Na imagem 2 é possível observar um burrinho carregando água no trecho da rua 19 de março (antiga rua dos toros) que faz ligação com a rotatória, já a imagem 3 feita em um terreno localizado na esquina da rua da liberdade com a rua do comercio, é possível observar uma carroça de madeira e uma casa construída pelo mesmo material(no segundo plano da imagem atrás da arvore)

Se a água era uma dificuldade grande para alguns como Donato Uchoa Prado, Raimundo Lopes Lima, Luciano e tantos outros, o acesso a terra foi um grande empecilho para os colonos que chegaram após o ano de 1973. Em dialogo com José Rodrigues da Silva e José Galdino Neto foi possível compreender outros caminhos e estratégias para a obtenção de terras e permanência em Buriticupu.

José Rodrigues da Silva, conhecido como Zé de Mamédio pisou pela primeira vez em Buriticupu em 1973 e se fixou no local no ano seguinte, com 20 anos de idade. Ele explica que depois de 1974 a COMARCO não assentou mais colono algum. Entre essa chegada e 1978 ele trabalhou, economizou e comprou seu próprio pedaço de terra. Assim que chegou passou a residir na rua do comercio onde viveu até o ano de 1988, quando se engajou na questão da posse de terra na fazenda Terra Bela que resultou no loteamento do bairro Terra Bela, local onde ele vive hoje. Sobre a distribuição de terras ele explica:

> O projeto não permitia nem outra pessoa particular se asituar em Buriticupu, era muito fechado. Só conseguimos abrir espaço depois que nós criamos essa primeira entidade, Agricupu, depois criamos o sindicato rural.. grupos, a gente não faz nada sozinho. Começamos a nos articular em termos de associação, sindicato.. Criamos através dos colonos que nem Messias Nerso, Zé Nerso, Moises, o Sr Edgard que morreu, criamos a primeira entidade que se chamava Agricupu e através dela entramos com ações sobre o estado para conseguir a conquista da construção de Buriticupu. A gente fez parte disso tudo (SILVA, 1 de janeiro de 2018).

Para o entrevistado a Agricupu é responsável pela expansão e urbanização do Núcleo Administrativo Avançado do projeto de colonização, aera que corresponde à parte urbana e a própria cidade de Buriticupu. Vale destacar que dentro desse processo de luta pela terra, é possível notar a existência de coalizões entre agricupu, a Comissão Pastoral da Terra, o Movimento sem Terra[9], e também de tensões entre essas instituições e latifundiários que se beneficiavam do escudo protetor do governo. Ele cita o conflito com a fazenda três irmãos, cujo grupo era conhecido como "os goianos" e explica que a cidade se ergueu a custa do derramamento de sangue- trazendo assim uma visão distinta da história "oficial" que pensar que omite o conflito e valoriza a cidade como reflexo do projeto de colonização e da ação de políticos e empresários locais e regionais.

[9] Que se iniciou na região em 1985, com a participação dos militantes Luiz Vilanova, do próprio Zé do Mamédio, Raimundo França, Manoel da Conceição entre outros.

Outro exemplo que representa os colonos que chegaram depois de 1973 é o de José Galdino Neto, conhecido como pernambucano. Ele também é agricultor chegou em 1975 e foi direto para um povoado agrícola conhecido com Sagrima, que fica a 7,5 KM da área urbana. Lá ele comprou um lote de terra e cuidou dele por nove anos. Narrando a mesma dificuldade de acesso a terra, vivida por Mamédio, ele explica:

> **Aqui tava já terminando aquele tipo** que hoje que disse que era "colônia" **que tinha bônus,** isso já tinha acabado quando eu cheguei aqui. Já era um povo assim: **os comandantes davam pouca atenção para quem chegava**, não queriam saber.. era difícil. Nem sou eu, outros igual a mim sofremos muito. Porque nós chegamos aqui e **compramos o direto dos desistentes, daqueles que estavam indo embora.** Depois a **firma inventou outra norma de bota a gente pra fora.** (NETO, 1 de janeiro de 2018).

A citação reafirma a ideia de que após 1973, a COMARCO tinha restringindo as terras aos primeiros camponeses. Mesmo comprando as terras parecia existir várias restrições que foram sendo combatidas por meio de um caminho político, que segundo o entrevistado foi capitaneada pelo vereador Lima Campos e toda sua rede política. Por meio da mobilização das redes de inter-relações pessoais foi possível tornar os compradores dos lotes em colonizadores, no lugar dos desistentes. Sobre os motivos de não ter permanecido na área rural, ele destaca com o tempo a produção foi ficando menor e isso fez com que os camponeses buscassem alternativas na cidade. Em 1984, ele e a esposa tomaram a decisão de se mudar para a área urbana a fim de buscar oportunidades de educação para os filhos. Uma vez estabelecido na cidade, passou a trabalhar em um pequeno comercio.

Pela observação das trajetórias de alguns pioneiros e, também, pelos estudos da bibliografia local e observações realizadas na cidade, é possível inferir que o Projeto Pioneiro de Colonização já nasceu corrompido e propiciador da expulsão dos colonos para a área urbana de Buriticupu. Nesse sentido, a situação observada na pesquisa reforça os estudos de Ferreira (2008) que, além de explicar os erros na divisão dos lotes[10], aponta uma serie de problemas existentes no PPC dentre os quais a falta de poços, a insuficiência do o abastecimento com carros-pipa, os serviços de saúde, Educação e a falta de energia elétrica. Problemas que geravam a rotatividade de colonos, já que muitos desistiam e buscavam tentar se integrar como "mão de obra" nos grandes projetos agropecuários ou como prestadores de serviços na cidade. Por conta disso Lacerda (2014) observa, no âmbito estadual e regional, que Buriticupu pode ser considerado um exemplo de política territorial desastrosa, pois:

[10] Segundo o autor, a portaria do INCRA nº 50/1977 determinava que as terras deveriam ser distribuídas em lotes 50 hectares, no entanto, a colonização estavam sendo feita com lotes de 35 hectares.

> Muitas famílias tiveram que abandonar seus lotes. Transformando em município, o antigo povoado é um aglomerado de casas na grande maioria de madeira, distribuídas sem nenhuma organização urbanística, com ruas empoeiradas que se transformam em lamaçais na época de chuva. O estado de pobreza da população é facilmente percebido, provocando uma acentuada desestruturação social (LACERDA 2014, p.86).

Enfim, se o processo de exclusão de condições no campo pode ser considerado um fator de adensamento na cidade, ele também resultou em um processo de periferização, já que uma vez expulsos do campo, nem todos os camponeses encontraram melhor sorte na cidade, sendo muitos, portanto, destinados para as áreas onde ocorre total ausência dos serviços urbanos e das condições básicas de vida. No entanto não se pode generalizar toda a cidade como composta, "na grande maioria" por ruas empoeiradas.

A generalização do cenário urbano é nociva na medida em que oculta algumas dinâmicas de "*sucessão*" e "*expansão*" (BURGUESS, 2017) que podem ser observadas apenas caminhando e observados os principais logradouros públicos da cidade. Nesse sentido, uma simples caminhada longo, dos 550metros, rua dezenove de março é possível observar uma processo de expansão urbana que acompanha diferentes temporalidades e lógicas espaciais, pois ocorre das áreas mais antigas para as mais novas, das mais altas para as mais baixas, das melhores, das centrais para as periféricas adjuntas ao centro, das mais ricas para as mais pobres.

Segundo Burguess (2017, p.64) "o processo geral de expansão do crescimento urbano envolve processos antagônicos e também complementares de concentração e de descentralização de fenômenos urbanos." Caminhando pela rua dezenove de março observou-se que o processo de concentração na parte mais alta e mais antiga da cidade caracteriza um tipo de morfologia social composta pelos moradores mais antigos, comerciantes, servidores públicos – pessoas de melhor poder aquisitivo e que podem ser facilmente enquadrada no conjunto dos entrevistados citados anteriormente.

Em termos de descentralização, não é possível perceber tal processo em outras partes da cidade, como, por exemplo, a rua do comercio próxima ao bairro do Mansueto. Em relação à rua dezenove de março ocorre um processo de sucessão e descentralização (no âmbito da cidade), já que não sendo possível ocupar as áreas mais próximas ao centro, as populações novas na cidade vão se fixando nas partes mais baixas e afastadas. Todo o processo pode ser compreendido como uma sucessão, já que da parte mais antiga para a mais nova, os limites entre as partes centrais e periféricas vão sendo modificados de acordo com o processo de ocupação e aprimoramento das residências e logradouros públicos.

Nesse sentido, as imagens 3 e 4 representam sinalizam a transferência das contradições no campo para as diferenciações na cidade e, também, um processo de sucessão desenvolvido ao longo da história da formação urbana de Buriticupu, pois no

nos primeiros anos de formação da cidade as habitações eram de barro e palha (imagem1), e as áreas pobres atuais inexistentes.

Imagem 4 – Inicio da Rua
Fotos: Pereira, 2018

Imagem 5 – Final da rua
Fotos: Ramos, 2018[11]

As imagens trazem não apenas diferenças urbanísticas, mas diferentes modos de vida, já que na área próxima ao centro (imagem4) há uma maior circulação de pessoas e veículos, enquanto na situação observada no final do logradouro (imagem5) a circulação é praticamente inexistente, provavelmente por conta de uma grande cratera que tem se formado devido a um processo erosivo na área. Na segunda área notamos que se desenvolvem as práticas de criação de galinhas e porcos, de forma adaptada aquelas condições de pouco espaço. A parte final da rua parece ser um local de transição onde se mesclam práticas "urbanas" com outras, geralmente, classificadas como rurais. Quando pensada em relação ao todo o processo de colonização da região, é o local que concentra as pessoas que buscam escapar de uma marginalização total das áreas mais longínquas, e, portanto, focam os esforços no trabalho de aproximação do centro.

CONCLUSÕES PRELIMINARES

Ao mesmo tempo em que resulta de processos de exclusão, a formação de uma cidade no meio da selva significou oportunidades para muitos. Podendo ser considerada um importante símbolo dessa fronteira que adentra os territórios da Amazônia legal, Buriticupu, assim como tantas outras cidades do Brasil, nasceu como um projeto: como um projeto estadual de "colonização", e também como projeto de vida que pode ser verificado nas histórias de vida de seus moradores e nas paisagens de seus logradouros públicos.

Com a esperança de transformar terra em alimento, de transformar palha e barro em tijolos e telhas contingentes populacionais construíram um itinerário que ligava várias

[11] Fotografia da discente Dirlene Farias Ramos.

locais do nordeste ao projeto pioneiro de colonização Buriticupu, e depois as áreas rurais desse projeto ao núcleo administrativo que acabou se tornando a sede da cidade e espaço mais urbanizado. Os relatos coletados com os antigos moradores demonstram bem esses itinerários, apontando que as diferenciações nos tempo de chegada e suas repercussões, em termos de estratégias de obtenção da terra e do trabalho cotidiano na cidade.

Mesmos entre os primeiros existe uma espécie de divisão entre estabelecidos e outsiders que se expressa claramente nas localizações das residências e nas formas de trabalho desenvolvidas, que, além de demonstrar os esforços de sobrevivência, sinalizam também a complexificação da divisão do trabalho na cidade, dinâmicas de exclusão, hierárquicas e a construção da paisagem urbana que sinalizam determinadas morfologias sociais.

Na tensão entre um viés pautado na objetividade dos grandes projetos que representam o interesse econômico mundial sobre a região amazônica, e outro ancorado nas lembranças de pessoas que buscaram adaptar-se e mobilizar as próprias estratégias nesse itinerário que sinaliza aspectos subjetivos e de projetos de vida, reforçamos a necessidade de uma sensibilidade na pesquisa etnográfica e de construção de uma epistemologia que analise as cidades de fronteiras e amazônicas, não apenas pelo que possuem de exótico, mas também pelos processos sociais que se repetem em várias outras situações e temporalidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

AGUIAR. Isaias Neres. *Buritucupu – sua história, geografia e características gerais -42 anos de fundação e 21 anos de emancipação política*. Buriticupu: Gráfica Káiros, 2015.

ASSELIN, Victor. *Grilagem: corrupção e violência em terra de Carajás*. Petrópolis: Vozes, 1985.

BECKER, Bertha, Koinfmann. *Cidades amazônicas: surtos econômicos e perspectivas*". Espaço Aberto, PPGG-UFRJ, v. 3, n. 1, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: < https://revistas.ufrj.br/index.php/EspacoAberto/article/view/2098/1865>. Acesso em 20 de Nov. 2015.

_____ *SIGNIFICÂNCIA CONTEMPORÂNEA DA FRONTEIRA: uma interpretação geopolítica a partir da Amazônia Brasileira*. In: FRONTEIRAS, Catherine Aubertin (Org). Brasília: Universidade de Brasília; Paris: ORSTOM, 1988, p. 60-89

BURGESS, Ernest W. *O crescimento da cidade: Uma introdução a um projeto de pesquisa*. Tradução de Raoni Borges Barbosa. Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia, v.1, n.2, p. 61-70, julho de 2017. ISSN 2526-4702.

CARNEIRO, M. D. S.; ANDRADE, Maristela de Paula; MESQUITA, B. A. *A miséria da Reforma e a reforma da miséria - notas sobre assentamentos e ações da chamada Reforma Agrária no Maranhão*. Revista de Políticas Públicas, São Luís, v. 2, n.2, p. 101-132, 1998.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, A. L. C. *Etnografia de rua: estudo de Antropologia urbana*. Porto Alegre: Banco de Imagens e Efeitos Visuais, PPGAS/UFRGS, 2001. 25 f. (Iluminuras, n.44)

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. 1986. 563p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)- Universidade de Campinas, Campinas: 1986.

FERREIRA, Antônio José de Araújo. *Políticas Territoriais e a reorganização do espaço maranhense*. São Paulo, 2008. Tese (Doutorado em Geografia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

FRANKLIN, Adalberto. *Apontamentos e fontes para a história econômica de Imperatriz*. Imperatriz, MA: Ética, 2008.

_____. *Breve história de Imperatriz*. Imperatriz: Ética, 2006.

GISTELINCK, F. *Carajás: usinas e favelas*. São Luis: Minerva, 1988.

HOLANDA, Sergio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOEFLE Scott William. *Santarém, Cidade Portal de Fronteiras Históricas do Oeste do Pará*. Revista Espaço Aberto, PPGG - UFRJ, V. 3, N.1, p. 45-76, 2013

LACERDA, Neemias Rodrigues. *Políticas territoriais e desenvolvimento em Buriticupu*. Dissertação apresentada no Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Socioeconômico da Universidade Federal do Maranhão. São Luís: 2014.

LIMA, M. C.. *A cidade, o urbano e o rio na Amazônia*. Acta Geográfica (UFRR), v. 1, p. 107-117, 2008.

MARTINS, José de Souza. O Tempo da Fronteira: Retorno À Controvérsia Sobre O Tempo Histórico da Frente de Expansão e da Frente Pioneira. TEMPO SOCIAL, v. 8, n.1, p. 25-70, 1996.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Martin Claret. 2005

SILVA, Antonio Rafael da. *A colonização Agrícola de Buriticupu: a história contada por quem viveu* 2ºed. São Luís: EDUFMA, 2015.

CABRAL, Maria do *Socorro* Coelho. *Caminhos do gado: conquista e ocupação do sul do Maranhão*. São Luís: SIOGE, 1992

OLIVEN, Rubem George. *Urbanização e mudança social no Brasil*. Vozes: Petrópolis, 1980.

VELHO, Otávio Guilherme Cardoso Alves, *Frentes de expansão e estrutura agrária. Estudo do processo de penetração numa área da transamazônica*- Rio de Janeiro, 2009. Segunda Edição – 1981. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIÓN DEL PCI EN EL CONTEXTO DE LA SOCIEDAD RED

Jesús Mendoza Mejía [1]
Universidad Nacional Autonoma de Mexico

Resumen

La constitución del patrimonio cultural ha sido abordada desde diferentes ángulos planteando actores y relaciones de poder existentes. En el caso del patrimonio inmaterial es de relevancia comprender los procesos de patrimonialización como la construcción de significado y sentido de los elementos culturales, a través de la asignación de valores, que los agentes culturales hacen con ciertas finalidades; así como un reflejo de la sociedad global. En este sentido, es posible hablar de una patrimonialización en red, en la cual diversos actores confluyen en un sistema organizado en redes, nodos y flujos. Redes o enlaces que conectan o no a actores, con nodos interconectados con mayor o menor importancia; en donde lo que fluye son valores, intereses y significados que conectan o desconectan actores, una red que siempre está en continua reconfiguración.

Palabras-clave: Patrimonialización en red; patrimonio inmaterial; agentes culturales; sociedad red.

HERITAGISATION PROCESSES OF THE ICH IN THE NETWORK SOCIETY CONTEXT

Abstract

The constitution of the cultural heritage has been approached from different angles, proposing existing actors and power relations. In the case of intangible heritage, it is important to understand heritagisation processes such as the construction of meaning and meaning of cultural elements, through the assignment of values, that cultural agents do with certain purposes; as well as a reflection of the global society. In this sense, it is possible to speak of a network heritagisation, in which diverse actors converge in a system organized in networks, nodes and flows. Networks or links that connect or not to actors, with interconnected nodes with greater or lesser importance; where what flows are values, interests and meanings that connect or disconnect actors, a network that is always in continuous reconfiguration.

Keywords: Network heritagisation; intangible cultural heritage; cultural agents; network society.

[1] Maestro en Estudios Políticos y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México.
Email: jesus.mendoza@enp.unam.mx . ORCID: 0000-0003-0214-8992

INTRODUCCIÓN

El patrimonio cultural inmaterial por mucho tiempo ha sido abordado con otros nombres: tradición oral, folclor, costumbres, patrimonio etnológico, etc. El concepto de PCI surge como un discurso alterno al del patrimonio monumental con el fin de dotar de representatividad a aquellos países, principalmente del hemisferio sur, que no contaban con los referentes de monumentalidad que eran admirados por Occidente; fue a través del patrimonio inmaterial que se destacaron y reconocieron los rasgos subjetivados de las culturas como Patrimonio de la Humanidad.

En este sentido, el patrimonio cultural será entendido como "aquello, que como humanos, valoramos o 'queremos transmitir a futuras generaciones'. Denota recursos culturales performáticos, incluyendo la danza, música, lenguaje, tradición oral y sistemas de conocimientos, construcciones monumentales, sitios arqueológicos, cultura material e ideología" (Kearney, 2009: 210). Lourdes Arizpe menciona que el patrimonio cultural inmaterial debería entenderse como "un proceso de creación que comprende habilidades y posibilita factores, productos, repercusión y valor económico" (Arizpe, 2011, p.53); es decir, el PCI hace referencia a un proceso creativo en el que se ponen en juego los valores comunitarios, la memoria colectiva, los conocimientos, técnicas y saberes, los actos performativos, las formas de interacción, entre otros, que son parte del momento de creación, recreación y transmisión del mismo PCI.

A partir de esto es posible entender al PCI como aquellos elementos culturales que son detentados y accionados por ciertos grupos o individuos de cualquier comunidad, que son significados y pueden tener referentes materiales, son transmitidos de generación en generación. Se trata de un proceso en continua construcción y no un acto finito.

El presente artículo busca comprender los procesos de patrimonialización en torno al patrimonio cultural inmaterial (PCI) en el contexto de la sociedad en red. Se propone comprender al patrimonio como una construcción social que está vinculado con las capacidades de agencia en el reconocimiento, selección u oficialización del mismo. Así mismo, se propone comprender cómo estos procesos de patrimonialización ocurren en red en la cual diversos actores confluyen en un sistema organizado de redes, nodos y flujos a través de los cales fluyen o friccionan valores, intereses y significados. Para ello se retoma el caso del Xantolo, expresión regional del Día de Muertos en el Estado de Hidalgo, México para comprender la *patrimonialización en red* en la cual diversos actores participan y se articulan en distintos niveles; los cuales pueden interactuar o no, generando conexiones.

Este artículo forma parte del proyecto de investigación titulado "Xantolo: patrimonialización y salvaguardia en red" para obtener el grado de Maestro en Estudios

Políticos y Sociales en la Universidad Nacional Autónoma de México. Esta investigación ha sido realizada gracias al apoyo del Programa de Apoyo a los Estudios de Posgrado (PAEP) de la UNAM y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT).

Como parte de este proyecto más amplio, la propuesta metodológica fue proyectada para realizarse a partir de la investigación documental y de campo en Hidalgo. Se analizaron las políticas y planes de salvaguardia generados por el estado de Hidalgo; así como el respectivo expediente de declaratoria ante la UNESCO con el objetivo de comprender a detalle su composición y las políticas de salvaguardia de dicho elemento.

Se realizó trabajo de campo en Huejutla, Hidalgo, particularmente durante la festividad del Xantolo, con el objetivo de comprender la política cultural y su salvaguardia en conjunto con la propia práctica y así comprender los procesos de patrimonialización en red. Se aplicaron entrevistas estructuradas para conocer las posturas de los actores relacionados con las declaratorias principalmente a encargados a nivel municipal y estatal; se realizaron además observación, entrevistas abiertas y encuestas breves para comprender los significados y formas de patrimonialización de la práctica, especialmente en el sector joven.

Así mismo, se retomó la etnografía digital como metodología de análisis y observación de los fenómenos contemporáneos dentro del patrimonio cultural inmaterial, para comprender las prácticas digitales relacionadas con el Xantolo; se hizo un registro audiovisual con el objetivo de crear material para el análisis de las prácticas transmediáticas y la experiencia de los agentes culturales en la festividad; y además se analizó el material audiovisual existente, para vislumbrar la construcción del Xantolo y del Día de muertos presente en documentales, videos de producción local e imágenes de Instagram.

PATRIMONIALIZACIÓN, MIRADAS CONCEPTUALES

La constitución del patrimonio estaba relacionada "con el desarrollo del nacionalismo del siglo XIX y la modernidad liberal" (Smith, 2006, p.17), en donde lo que lo definía tenía relación con la forma en la que las sociedades modernas se concebían así mismas (*cfr.* Harrison, 2013). A partir de esto podemos entender el desarrollo teórico que Llorenç Prats (1997) hace en torno al patrimonio cultural; él lo llama invención y la construcción del patrimonio cultural, ya que el patrimonio cultural no es algo dado por naturaleza ni un fenómeno social universal. Esta invención del patrimonio cultural tendrá relación con un proceso de manipulación de ciertas expresiones o referentes culturales, mientras que la construcción tendrá que ver con estrategias de legitimación, principalmente extraculturales; existen tres criterios que rigen esto: la naturaleza, la historia y la inspiración creativa.

Los primeros dos criterios (la naturaleza y la historia) tendrán que ver con formas extrahumanas de otorgar valor a ciertos bienes, refieren al patrimonio cultural y a la antigüedad de los bienes culturales. Mientras que, en el caso de la inspiración creativa o el genio creativo, Prats menciona que "representa la excepcionalidad cultural, la individualidad que trasciende, y por tanto transgrede las reglas y capacidades culturales que rigen para el común" (Prats, 1997, pp.23).

En este sentido, Harrison (2013) lo denomina como la construcción de un *patrimonio oficial* basado en la conservación de sus valores artísticos, históricos, científicos, sociales y recreativos; planteando una *patrimonialización selectiva del pasado*. Así mismo, este autor plantea una crisis de los modelos de conceptualización del patrimonio cultural (*cfr*. Harrison, 2013, p.18), que se conjunta con el creciente reconocimiento del aspecto inmaterial del patrimonio, motivado por las discusiones en torno a la conceptualización de la cultura y la diversidad cultural por parte de antropólogos como Margaret Mead, Ruth Benedict y Ralph Linton, quienes comprenden la cultura como modelos de comportamiento aprendidos y transmitidos, solidificados en artefactos y que son compartidos por grupos o un solo individuo.

Así, se constituyen patrimonios no-oficiales en los que existe un giro de lo distinguible/notable a lo cotidiano, como un "conjunto de prácticas repetitivas, atrincheradas y algunas veces ritualizadas que vinculan los valores, creencias y memorias de las comunidades en el presente con aquellas del pasado" (Harrison, 2013, p.18), en el que los individuos están directamente vinculados con la forma de significar su patrimonio o, como lo plantea Prats, en cuanto a las activaciones patrimoniales.

La *activación del patrimonio cultural* que Prats planteó para el patrimonio tangible tendrá que ver con ciertas capacidades y poderes políticos para crear patrimonio. A pesar de ello, estos "repertorios patrimoniales también pueden ser activados desde la sociedad civil, por agentes sociales diversos […] aunque, para fructiferar, siempre necesitarán el soporte […] del poder" (Prats, 1997, p.35).

Es así como el patrimonio cultural se puede definir como los bienes o expresiones, producto de prácticas culturales, que cuentan con valores y significados reconocidos por una comunidad. Los individuos "asumen la herencia y el dominio de un determinado patrimonio cultural […] de un conjunto de bienes, unos tangibles y otros intangibles, que abarcan desde un territorio hasta formas de organización social, conocimientos, símbolos, sistemas de expresión y valores que consideran suyos" (Bonfil, 2004, p.191). Es decir, existe cierto nivel de identificación y relación con el patrimonio que lo vuelve un *patrimonio local*; que en términos de Llorenç Prats está "compuesto por todos aquellos objetos, lugares y manifestaciones locales que [...] guardan una relación metonímica con la externalidad cultural" (Prats, 2005, p.23-24). Los patrimonios locales crean un

sentimiento de adscripción e identificación; son entonces generadores de comunidad, cuya importancia radica en la memoria colectiva del pueblo desde la cual se le ve y se le asocia con uno mismo, con el propio devenir histórico.

> El patrimonio surge cuando una comunidad cultural le da forma a esos lazos de conectividad y pertenencia, y otorga calidad de representación a los bienes tangibles e intangibles que elige valorar. Hace visibles dichos lazos creando constantemente significados que se plasman en danzas, cantos, esculturas, obras arquitectónicas, y tantas otras formas creativas. Cabe reconocer, por lo tanto, que el patrimonio se halla en constante redefinición y movimiento. Dicho de otra manera, lo que mantiene con vida al patrimonio es que los individuos de la comunidad cultural recuerden y recreen su significado en cada periodo histórico (Arizpe, 2006, p.254).

El patrimonio cultural inmaterial, como cualquier patrimonio es cambiante debido a las diversas significaciones que se le otorgan a lo largo del tiempo; "las patrimonializaciones forman procesos complejos de selección y recalificación, que implican valores más o menos compartidos, reconocidos y establecidos a lo largo del tiempo" (Bondaz, Isnart y Leblon, 2012, p.9).Es importante destacar que el patrimonio cultural "tiene que ser experimentado para ser patrimonio" (Smith, 2006, p.47); es decir, solo a través del uso de los referentes patrimoniales podrá existir patrimonio. El uso será lo que le dé vitalidad, significado e importancia al PCI; "implica un sentido de continuidad y de materiales compartidos, costumbres y expresiones verbales que continúan practicándose en y entre ciertos grupos" (Sims, 2005, p.65). El PCI se estructura como saberes o memorias que son puestas en acción tras una transmisión en la que "se comunica y crea comunidad" (Amengual, 2008, p.46).

Otro de los aspectos relevantes que destacan al PCI es su practicidad, es decir la capacidad performativa que conllevan las prácticas inmateriales. "El performance es una actividad expresiva que requiere participación, realza nuestro disfrute de la experiencia, e invita a responder" (Sims, 2005, p.128). En este sentido, las prácticas performáticas permiten generar procesos de encarnación de la memoria; es decir, generar procesos de puesta en escena de las memorias locales a través del cuerpo, produciendo a través de la práctica un sentimiento de arraigo y pertenencia identitaria.

Un último punto por abordar dentro de las diversas características del patrimonio inmaterial serán las formas de transmisión. Cabe mencionar que la transmisión es uno de los principales mecanismos a partir de las cuales es posible salvaguardar el patrimonio intangible. En este sentido, Mosterín (1993, pp.93-94) propone tres modos de transmisión cultural: vertical, oblicua y horizontal. La vertical se realiza de padres a hijos, de generación en generación; la horizontal se realizará entre personas de una misma generación y la oblicua entre individuos de distinta generación sin lazos de parentesco, es decir, a través de la propia interacción comunitaria.

El patrimonio inmaterial según Chiara Bortolotto puede ser comprendido como "las propias prácticas culturales (en un sentido descriptivo) o las prácticas culturales que pasan por un proceso de patrimonialización independiente del marco normativo impuesto por los programas de la Unesco (en sentido amplio)" (Bortolotto, 2011, p.25), en un constante vaivén entre la auto-designación por parte de los actores mismo y la validación-difusión internacional de la práctica por los Estados (Grenet y Hottin, 2011).

Como se mencionó anteriormente, el término de patrimonio cultural inmaterial tiene una estrecha relación con la concepción de la cultura; por ello, frente a la concepción "abstracta" (Mead, Benedict, Linton) y simbólica (Clifford Geertz) retomo las propuestas de la antropología cognitiva, especialmente lo propuesto por Claudia Strauss y Naomi Quinn (2003), para analizar al PCI en tanto producto de los *esquemas culturales*. Estas autoras, proponen que los significados están basados en esquemas culturales que se construyen con base en la percepción de la realidad, posibilitan la definición de la identidad, orientan la acción y explican los comportamientos; todo ello mediado por la experiencia a partir de un modelo conexionista.

> *Los significados generados por los esquemas, en los modelos conexionistas, son estados mentales que son formados a partir de las experiencias de vida específicas de quienes los aprenden y son sensibles a la actividad en un contexto particular (Strauss y Quinn, 2003, p.50).*

Esta aproximación teórica permite comprender y explicar las formas de creatividad cultural, las prácticas performáticas dotadas de significado y sentido, la transmisión de los significados culturales; es decir, de qué manera se crea el patrimonio inmaterial en tanto práctica cultural resultante de los esquemas culturales. Así mismo, es posible comprender al PCI como la forma extrema de objetivación metacultural de la cultura en su sentido antropológico (Bortolotto, 2011), es decir, se objetivizan esquemas interiorizados de los agentes portadores de cultura.

Así, en 2003, la UNESCO instituye la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, la cual tiene sus principios en el reconocimiento de la diversidad cultural y la creatividad humana; así como la necesidad de reconocer las prácticas culturales, los derechos humanos y culturales, el desarrollo sostenible y como herramienta para combatir los impactos negativos de la globalización en este tipo de patrimonio (*cfr.* United Nations Educational Scientific and Cultural Organization [UNESCO], 2003). En este sentido, "el actual interés en el patrimonio inmaterial está arraigado en una tendencia de finales del siglo XX de reevaluar los beneficios de la modernidad, expresa un miedo por los efectos de la globalización y la búsqueda por las identidades locales a menor escala" (Deacon, Dondolo, Mrubata y Prosalendis, 2004, p.7), por lo cual se plantea la necesidad de salvaguardarlo.

Dicha Convención generó una serie de instrumentos de salvaguardia de las prácticas inmateriales: la Lista Representativa (LR), la Lista de Salvaguardia Urgente (LSU) y el Registro de Mejores Prácticas de Salvaguardia (MPS); hasta 2015, existen trescientas noventa y una manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial (PCI) inscritas en dichas listas. En el caso mexicano, existen ocho elementos inscritos en la Lista Representativa[2] y uno en el Registro de Mejores Prácticas de Salvaguardia.[3]

Esta Convención y las políticas culturales "extraterritoriales", como lo plantea Bauman, generadas en la UNESCO, responden a la necesidad de crear conciencia acerca de la importancia de la protección del patrimonio cultural, y de establecer principios comunes alrededor del mundo; bajo la creación de valores *universales* de autenticidad (presente en la Convención de 1972) y representatividad (en la Convención de 2003). Ésta última, "establece que las manifestaciones del patrimonio cultural tienen un valor universal debido al valor intrínseco que tienen para las comunidades locales que las abrigan y las practican" (Duvelle, 2011, p.21); buscando que los valores locales se conviertan en globales. Retomando a Bauman, "la idea de 'universalización' transmitía la esperanza, la intención y la resolución de crear el orden; por encima de lo que indicaban los términos afines, significaba un orden *universal*: la *creación* de orden en una escala universal, verdaderamente global" (Bauman, 2015, pp.80-81).

Por otro lado, existe un proceso de valoración en el sentido contrario; en el que los valores "universales" se interiorizan reconfigurando las significaciones y procesos de construcción del patrimonio cultural. Adoptando la idea de lo patrimonial "según la UNESCO" y buscando su reconocimiento global; desplazando las valoraciones que los constituían en patrimonios locales a una que los convierten en patrimonios localizados. Es decir, este patrimonio local que puede ser entendido a partir de la puesta en valor jerarquizada de los elementos culturales dados a partir de la memoria compartida y su significación, el cual se conforma como un soporte de procesos identitarios y cuyo interés puede ser escaso más allá de la comunidad; pasa a ser *patrimonio localizado* cuando el interés hacia él "trasciende su ubicación y es capaz de provocar por sí mismo flujos de visitantes con relativa independencia de la misma" (Prats, 2005, p.24). En el cual la valoración externa puede no coincidir con las interpretaciones del mismo en un nivel local y estar en una situación de fricción; esto propicia el desarraigo de su entorno, sus actores y de todos

[2] Las fiestas indígenas dedicadas a los muertos (2008), Lugares de memoria y tradiciones vivas de los otomí-chichimecas de Tolimán: la Peña de Bernal, guardiana de un territorio sagrado (2009), La ceremonia ritual de los Voladores (2009), Los parachicos en la fiesta tradicional de enero de Chiapa de Corzo (2010), La pirekua, canto tradicional de los p'urhépechas (2010), La cocina tradicional mexicana, cultura comunitaria, ancestral y viva - El paradigma de Michoacán (2010), El Mariachi, música de cuerdas, canto y trompeta (2011), La charrería, arte ecuestre y vaquero tradicional de México (2016).

[3] Xtaxkgakget Makgkaxtlawana: el Centro de las Artes Indígenas y su contribución a la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial del pueblo totonaca de Veracruz, México (2012).

los elementos que los dotan de sentido y favorece procesos de turistificación y explotación turística de las prácticas culturales.

Harrison plantea que "las tradiciones y aspectos cotidianos de la cultura son raramente concebidos como 'patrimonio' en ausencia de incertidumbre, riesgo, la percepción de amenaza o la necesidad de competir por la atención con otros intereses, que son percibidos como perjudiciales para ellos" (Harrison, 2013, p.18); es decir, es un patrimonio vivo que es creado y recreado continuamente. Sin embargo, en el proceso de *oficialización* de este patrimonio inmaterial, existe una patrimonialización nostálgica; en la que se apela a este temor a la pérdida de las prácticas culturales como elemento para su preservación según los cánones del patrimonio oficial.

Es este miedo ante la incertidumbre del futuro el motor de la puesta en valor del patrimonio inmaterial, buscando que conforme un elemento de arraigo y de asentamiento de las identidades locales, como lo menciona Deacon et al. (2004) y como un motivo para proteger aquello que aún da estabilidad y seguridad a las sociedades actuales, o como menciona Huyssen, en su análisis acerca de los museos, que "no es la conciencia de tradiciones seguras lo que marca los comienzos del museo, sino su pérdida, combinada con un deseo estratificado de (re)construcción" (Huyssen, 2002, p.44). Es a partir de la sensación de pérdida e incertidumbre que se piensa en la protección de los elementos asociados a un pasado; en cierto sentido, "tiene que ver con la repetición de lo irrepetible, con la materialización de lo inmaterial" (Boym, 2015, p.18).

LA PATRIMONIALIZACIÓN EN RED

La globalización es un proceso que se ha caracterizado por la licuefacción de las estructuras sólidas de la sociedad (*cfr*. Bauman, 2004), transformando sustancialmente los procesos económicos, tecnológicos, políticos y culturales; muestra de ellos es el debilitamiento del Estado. Este cambio global podría caracterizarse por una tensión entre lo global, lo local, lo público, lo privado y lo colectivo; en la que se generan dinámicas de apertura, exclusión, reterritorilaización, arraigo y violencia.

La propia fluidez de la sociedad actual, la desarticulación de las estructuras y "las fuerzas de la globalización promovieron las condiciones para el crecimiento de la incertidumbre social a gran escala y para el incremento de la fricción de lo incompleto […]" (Appadurai, 2013, p.23). Esta situación de incertidumbre del futuro y el riesgo de pérdida está presente en las dinámicas en las cuales la cultura se ha insertado.

Es posible comprender al PCI como reflejo de la sociedad global, en la cual la producción de localidad, translocalidad y un proceso de patrimonialización en red serán

característicos. El cual es cambiante, dinámico, atemporal (del pasado, del presente y del futuro), requiere o no de un territorio específico (como puede verse en el caso de los procesos de *reterritorialización* de algunas prácticas culturales de migrantes mexicanos en Estados Unidos) y se relaciona con procesos de fricción o conflicto. Es decir, en términos de la fluidez planteada por Bauman (2004), se podría concebir al patrimonio como un *patrimonio líquido*.

A pesar de estos procesos devastadores y preservadores del patrimonio cultural, Cristina Amescua plantea que "la globalización es el medio de contraste que permite a las culturas verse y saberse, encontrarse y descubrirse. Las diferencias y similitudes se hacen visibles en los infinitos contactos cotidianos locales-globales" (Amescua, 2011, p.120). Podría decirse que el patrimonio inmaterial surge en los procesos de interacción y de fricción, entendida como "las cualidades incómodas, desiguales, inestables y creativas de la interconexión a través de la diferencia" (Tsing, 2005, p.4).

Por otro lado, en relación con el sentimiento de riesgo, pérdida e incertidumbre del futuro generado por los procesos de globalización, existe un proceso de búsqueda de arraigo y pertenencia en la cultura propia. Este proceso de retorno a lo local, simultaneo a mirar lo global, es un hecho en el cual se detona y denota la identidad de los agentes culturales, es decir, genera, reconoce, promueve y exalta procesos identitarios; echan mano de sus prácticas y acervos culturales para enfrentarse, encontrarse y comprender los cambios globales.

Estos actos son visibles en lo que podría denominarse el *patrimonio translocal*; es decir la producción de patrimonio en un contexto o espacio translocal, "fuera" de su lugar de "origen", ocasionado por la movilidad humana y de sus prácticas culturales; produciendo localidad en un contexto desterritorializado. Retomando a Appadurai, "son mundos existenciales constituidos por asociaciones relativamente estables, historias relativamente conocidas y compartidas, y espacios y lugares recorridos y elegibles colectivamente […]" (Appadurai, 1999, p.111).

La patrimonialización puede ser entendida como el proceso de construcción de significado y sentido de los elementos culturales, a través de la asignación de valores, que los agentes culturales hacen con ciertas finalidades. Así mismo, retomo la conceptualización que plantea Harrison acerca del patrimonio cultural; en el que

> *no es un proceso pasivo de solo conservar las cosas del pasado que quedan, sino un proceso activo de ensamblaje de una serie de objetos, lugares y prácticas que elegimos soportar como un espejo al presente, asociado a un conjunto particular de valores que deseamos tomar con nosotros para el futuro (Harrison, 2013, p.4)*

En este sentido, retomando lo planteado por Castells acerca de la sociedad red, "formada por configuraciones concretas de redes globales, nacionales y locales en un

espacio multidimensional de interacción social" (Castells, 2009, p.44), podríamos hablar de un proceso de *patrimonialización en red*; en la cual diversos actores confluyen en un sistema organizado en redes, nodos y flujos. Redes o enlaces que conectan o no a actores en el proceso de atribuirle valor a una práctica cultural específica; con nodos interconectados con mayor o menor importancia; en donde lo que fluye son valores, intereses y significados que conectan o desconectan actores; una red que siempre está en continua reconfiguración.

Existen actores "internacionales" (como la UNESCO) que se vincula con los gobiernos nacionales (a través de sus instituciones), que se vinculan o no con las instituciones locales y los agentes portadores de cultura; en la cual también se relacionan asociaciones civiles, organizaciones empresariales y otros actores que no participan directamente del patrimonio; donde los valores se reconfiguran y fluyen, concibiendo a la patrimonialización como un proceso no lineal, con una multiplicidad de actores y *sitios* desde los cuales se constituye.

Es importante destacar que se hablará de *agentes de la cultura*, en vez de portadores de cultura, ya que concebir a los sujetos como agentes hace referencia a entender a estos como individuos actuantes con capacidad de decisión y acción sobre sus elementos culturales, enfatizando en la posibilidad de *hacer patrimonio*.

Retomando la idea de la patrimonialización en red, es posible comprenderla a partir de la propuesta de Deleuze y Guattari (2016) respecto al *rizoma*, la cual podría ser considerada como un espacio de comunicaciones transversales, intercambiables, múltiples y que no cuentan con un centro; "se trata del modelo que no cesa de constituirse y destruirse, y del proceso que no cesa de extenderse, interrumpirse y recomenzar" (Deleuze y Guattari, 2016, p.58). Las características de este modelo son una multiplicidad de flujos, direcciones cambiantes e intercambiables, sin un centro, establecida a partir de relaciones y conexiones transversales (interconexión), con reconfiguraciones y reconstrucciones continuas.

En este sentido es posible comprender a los procesos de construcción del patrimonio dentro de este modelo, en el cual el punto de convergencia son las prácticas o elementos culturales que serán sujeto del proceso. Donde actores interconectados entre sí o no, confluyen o divergen en las motivaciones, significaciones y finalidades de la patrimonialización. Se podría decir que este flujo (de significados y valores) recorre las líneas que conectan a los actores y confluyen a través de los elementos culturales generando patrimonio. Este proceso, como se mencionó, no es fluido *per se*, existen fricciones, conflictos y mediaciones en torno a la significación y patrimonialización resultante.

Cabe recalcar que el rizoma "se remite a un mapa que debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con entradas y

salidas múltiples, con sus líneas de fuga" (Deleuze y Guattari, 2016, p.60) y que, en el caso de existir una ruptura de las conexiones, siempre se generan nuevas a partir de esta.

Esto en términos patrimoniales significaría que, si una práctica cultural pierde significación por la interrupción del flujo de ciertos actores, es posible que se generen nuevas significaciones e interconexiones de dichos significados; a partir de esto, es posible comprender las rupturas generacionales con la tradición, en donde las generaciones más jóvenes generan nuevas redes y conexiones bajo nuevos significados y valores. Esta propuesta puede ser visualizada en el siguiente esquema (ver Ilustración 1) en el cual se muestran las interacciones, desconexiones y vínculos parciales entre algunos actores en el proceso de la patrimonialización en red.

En este sentido, hay un primer proceso de patrimonialización por parte de los agentes portadores de la cultura, cuya puesta en valor de los referentes patrimoniales se realiza en una escala local, los cuales pueden ser comprendidos en términos generales como transmisores, participantes y practicantes de los elementos culturales; los cuales crean y dotan de sentido y significado a dichos elementos configurando una *patrimonialización primaria*.

Así mismo, existen otros actores independientes, pero ocasionalmente relacionados entre sí como las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) y de la sociedad civil y las instancias académicas; que a partir de procesos de colaboración con los agentes culturales generan una *patrimonialización cogestiva* (a partir de los procesos gestión de las ONG), una *patrimonialización académica* (desde las investigaciones y significaciones provenientes de las indagaciones académicas) o una *patrimonialización religiosa* (desde la significación relacionada con la religión). De igual forma, a partir de los efectos generados por el fomento del turismo cultural y la inserción del PCI en las esferas de consumo de la sociedad y la iniciativa privada, se podría hablar de una *patrimonialización para el consumo*, la cual es generada a partir de la construcción narrativa, discursiva y audiovisual (transmedia) de las prácticas inmateriales que en muchas de las ocasiones están disociadas de los significados interiorizados de los mismos. Así mismo, "las activaciones patrimoniales han adquirido otra dimensión, han entrado abiertamente en el mercado y han pasado a evaluarse en términos de consumo" (Prats, 2005, p. 22), favoreciendo su espectacularización, la transformación del patrimonio en mercancía y reduciendo la polisemia de los elementos culturales.

Por otro lado, está la *patrimonialización institucional* que es generada a través de los dispositivos culturales y legislativos de los Estados, es un proceso que se da a partir del reconocimiento, visibilidad y difusión de los elementos culturales, impulsado por diversas instancias de gobierno local, regional y nacional, así como de las instancias encargadas de la política cultural en dichos niveles.

Por último, es posible hablar de una *patrimonialización global* a partir de los marcos normativos generados, particularmente, por la UNESCO. Quien a partir del establecimiento de ciertos criterios y requisitos "promueven tecnologías para producir pasados y futuros, por los cuales significamos archivos, artefactos, prácticas rituales, performances, y espacios materiales" (Rowlands y de Jong, 2009, p.15); patrimonializando a través de dispositivos tales como las declaratorias y la inscripción en las Listas de Patrimonio de la Humanidad.

XANTOLO, PATRIMONIALIZACIÓN EN RED

En los últimos años, el Día de Muertos ha cobrado visibilidad internacional debido a la representación de esta festividad a través de películas como *Coco* (Disney) en 2017 y *Spectre*, película de James Bond en 2015. En esta última, especialmente se muestra al Día de Muertos como una festividad carnavalesca, con desfiles y espectáculos en las principales calles de la ciudad. Efecto de esta producción cinematográfica fue que en 2016 se organizara por primera vez un desfile con motivo del día de muertos nombrado "Desfile de Día de Muertos Carnaval de Calaveras" que recorrió el Paseo de la Reforma para llegar al Zócalo de la Ciudad de México; generando una política de difusión turística por parte de la Secretaría de Turismo federal, tratando de mostrar lo que en dicha película se suponía que conformaba dicha festividad.

Por ejemplo, en el caso del Xantolo (expresión de la región huasteca del Día de Muertos) es posible reconocer a los diferentes actores que forman parte de la patrimonialización en red. La celebración comienza el día 24 de junio con una serie de preparativos para las fechas principales del 1 y 2 de noviembre, terminando el día 30 de noviembre con el Xantolo chiquito. Esta práctica se da en los ámbitos privados (con la colocación de una ofrenda y arcos florales en las casas y, en menor medida, en los panteones) y públicos (con la exaltación colectiva de la conmemoración, a través de danzas y actos comunitarios). Particularmente, abordaré el caso del Xantolo en el contexto del municipio de Huejutla, Hidalgo; en donde año con año se realiza una fiesta dedicada a los muertos en la cual se realizan concursos de cuadrillas de danza xantolera, certamen de Srita. Cempoalxochitl y una serie de eventos culturales en torno a la festividad del día de muertos; asemejando a cualquier otra fiesta patronal.

Cabe mencionar que el Xantolo fue declarado Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado de Hidalgo el 29 de octubre de 2015, por parte del Congreso del Estado, con base en valores de pertenencia, representatividad y conformación identitaria. Si bien existe este reconocimiento estatal, a nivel local los valores patrimoniales que los agentes de esta festividad establecen tienen relación con el valor de resistencia y defensa de la identidad huasteca frente al "robo de los extranjeros".

Esta festividad es "es de enorme importancia entre las sociedades indígenas de la región Huasteca de México" (Lara, 2013, p.53) −Potosina, Veracruzana e Hidalguense−, en la que se conmemora el regreso de los seres queridos que han fallecido; forma parte de las diversas manifestaciones sobre el día muertos en el país. Dicha festividad es similar en los municipios que conforman la región; colocan arcos y ofrendas que difieren en su diseño y en algunos elementos que son colocados en la misma. Por otro lado, existe la presencia de grupos de danzantes, cuadrillas o comparsas que se diferencian una de otra por los personajes que las integran o el son que bailan.

La fiesta del Xantolo se celebra de manera peculiar en la huasteca hidalguense; a diferencia de las prácticas relacionadas con el Día de Muertos en las demás regiones que conforman el estado de Hidalgo, los preparativos para dicha festividad inician desde mitad de año siendo la fiesta más importante para los huastecos. En donde "el tiempo y el espacio familiares y comunitarios se transforman" (Jurado, 2001, p.107), constituyéndose como "la fiesta con mayor poder de convocatoria para reunir a todos aquellos que han tenido que salir de la localidad" (Sevilla, 2002, p.60). en este caso se abordan las particularidades de la misma, en tanto patrimonio cultural inmaterial, en el municipio de Huejutla, Hidalgo.

El Xantolo es relevante en términos sociales y económicos, al constituirse como el tiempo de gran actividad comercial en las cabeceras municipales donde los artesanos y campesinos venden parte de sus cosechas de frutas y flores, así como de los objetos artesanales que son necesarios para llevar a cabo la festividad. Por otro lado, es la ocasión de retorno de los emigrados que regresan para celebrar con los familiares.

El inicio de la festividad es el día 24 de junio, día dedicado a San Juan Bautista, en donde se comienzan los preparativos de la siembra de la flor de muerto o cempoalxóchitl; el 29 de junio, día de San Pedro y San Pablo, se inicia la crianza de marranos, guajolotes, gallinas y pollos para la preparación de las ofrendas; y el 29 de septiembre, San Miguel Arcángel, se realiza la Primera Ofrenda a medio día con café, tamales y pan que son ofrecidos a las personas. Posteriormente el 18 de octubre se realiza la segunda ofrenda, las dos ofrendas son organizadas y montadas por trabajadores de la Casa de Cultura del gobierno municipal en la explanada principal del centro de Huejutla. Este mismo día, las cuadrillas de disfrazados realizan el ritual de la "bajada de máscaras", la cual es organizada por los miembros de las cuadrillas en canchas, kioskos o plazas de las colonias de las que provienen.

El 30 de octubre se considera el "Día de las flores" en donde las personas realizan la compra de flores de cempoaxóchitl o pata de elefante, para elaborar los arcos y adornar las ofrendas para que el 31 de octubre (día dedicado a los angelitos), el 1 de noviembre (dedicado a los difuntos grandes) y el 2 de noviembre (dedicado al Ánima sola), los seres

queridos regresen. Para terminar con la fiesta el día 30 de noviembre (día de San Andrés), en el que se hace el "destape de disfrazados" y la ofrenda del Xantolo Chiquito.

En este sentido, en tanto *patrimonialización primaria* es posible comprender el papel de las cuadrillas, conformadas en su mayoría por jóvenes entre ocho y treinta y cuatro años, quienes durante la festividad del Xantolo forman parte de las cuadrillas de disfrazados o viejos que recorren el municipio danzando en las ofrendas colocadas en los hogares que solicitan su asistencia.

Estas cuadrillas se reúnen cada semana para ensayar en su tiempo libre, especialmente cuando las fechas del Xantolo están cerca, donde se esfuerzan para así poder representar de manera respetuosa las danzas que les fueron transmitidas por sus abuelos; repitiendo una y otra vez el son hasta que todos los miembros dancen de manera coordinada, lo cual habla de la importancia que tiene la práctica para ellos. Cabe mencionar que anteriormente eran las personas adultas las que participaban y se disfrazaban en las cuadrillas, ahora los jóvenes representan el grueso de la población que las integra. A la vez que se conforman como practicantes, se convierten en transmisores del PCI al mostrar a los nuevos integrantes la manera en la que se debe zapatear o valsear.

Los miembros de las cuadrillas destacan la importancia que tiene su participación en el Xantolo, ya que marcan a través de su danza el inicio y final de la festividad, marcan el tiempo ritual de la misma.

De igual forma están presentes los músicos que acompañan a las cuadrillas tocando los sones xantoleros (como "Los matlachines", "El gallito", "Xochipitsahua", "El guajolote", "El cuanegro", entre otros), en el cual ejecutan un amplio repertorio musical e inclusa innovan con la creación de sones en los que se inspiran por sucesos recientes en la región, como el caso del son "El conjuntivitis", creado en 2017 por Don Filegonio tras un brote de casos de dicho padecimiento en la región.

Así mismo, los artesanos que realizan las máscaras de madera que son usadas por las cuadrillas, quienes junto a los alfareros de la comunidad de Chililico y a pesar de la extensa producción de máscaras o adornos de plástico buscan comerciar sus productos y obtener el reconocimiento por la destreza empleada en la creación de artesanías de barro y madera.

Por otro lado, también se encuentran quienes tal vez no practican dentro de las cuadrillas o crean elementos indispensables para la celebración de la festividad pero que fomentan y participan de la misma. Al apoyar a sus familiares o amigos pertenecientes a las cuadrillas del municipio, colaborando en el montaje de arcos y ofrendas, asistiendo y viviendo el patrimonio inmaterial en los panteones o en las plazas públicas. En este mismo sentido se inserta la participación de la iglesia en la *patrimonialización religiosa*; si bien no existe una relación cercana en torno a la conmemoración del Xantolo, existe la

articulación de dicha práctica con el ritual litúrgico del Día de Todos los Santos y Fieles Difuntos de la religión católica.

Por su parte, el gobierno municipal y el estatal, a parte de los proyectos y acciones de la política cultural que ejecutan para la protección del patrimonio, organizan una serie de eventos y concursos que se integran en las actividades que conforman al Xantolo. Esta *patrimonialización institucional* visibiliza, reconoce y difunde la festividad.

Por ejemplo, en el caso del municipio de Huejutla, se instala una escenografía en la que se colocan elementos que constituyen a la práctica del Xantolo (alfarería, cerería, cestería, creación de textiles, procesos de siembra de flor de cempoalxóchitl, danzas, etc.) con el motivo de atraer a los habitantes del municipio y a visitantes de la religión en participar de la festividad en un contexto público. Así mismo, existe la búsqueda de reconocimiento regional en 2015 a través la declaratoria de patrimonio inmaterial por parte del Congreso del Estado de Hidalgo.

De ahí, y aunado a la reciente visibilidad de eventos a nivel nacional en torno al Día de Muertos (la aparición de la práctica en la película *Spectre* de la saga de James Bond y su posterior adaptación en la capital del país, la película *Coco* de Disney o los diversos proyectos organizados en los estados que llevan a cabo dicha práctica), el gobierno estatal buscó en 2017 el Record Guinness de la Ofrenda más grande del mundo. Formando representaciones espectacularizadas que tienden a difuminar la diversidad de significados asignados por parte de sus portadores.

Esto se vincula con la *patrimonialización para el consumo*, por un lado, a través del reciente desarrollo de estrategias para el fomento turístico en torno al Xantolo en el Estado de Hidalgo. Dentro de este tipo de construcción del patrimonio está presente la creación de mercancía xantolera (playeras serigrafiadas, borras bordadas, tazas, etc.) que son consumidos por locales y externos con la finalidad de adquirir un recuerdo de la festividad.

Así mismo, se encuentran las producciones locales de narrativas audiovisuales de los Concursos de cuadrillas que son comercializados en el mercado y negocios de música y películas en el municipio de Huejutla. dentro de estos registros audiovisuales es posible conocer las narrativas, construcciones y significaciones del Xantolo para las cuadrillas de las diversas localidades y barrios del municipio que participan en dichos concursos.

Cabe resaltar la importancia de estas producciones ya que impactan en la formación e integración de cuadrillas, ya que quienes consumen los DVD's en mayor medida son jóvenes pertenecientes a centros educativos de nivel medio superior y superior para aprehender las danzas xantoleras y así poder participar dentro de los concursos que organizan sus escuelas. Frente a la idea de la venta de la cultura a través de estos medios, los agentes culturales que están inmersos en la práctica del Xantolo ven con buenos ojos

éstos materiales que propician su difusión, salvaguardia, transmisión y la generación de nuevos creadores y practicantes del patrimonio inmaterial.

En este sentido de la producción de narrativas, está presente el uso de las redes sociales a través de las cuales se difunden fotografías y videos de las prácticas inmateriales del Xantolo; por medio de las cuales las nuevas generaciones estarán practicando, recreando, significando, transmitiendo, preservando, difundiendo y valorando su patrimonio cultural inmaterial.

En términos de la *patrimonialización global*, el Xantolo se enmarca como una de las expresiones regionales de la "Festividad Indígena dedicada a los muertos", proclamada el 7 de noviembre de 2003 como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, en un contexto en el que por primera vez en la historia se puso una ofrenda de muertos en Los Pinos (*cfr.* Lomnitz, 2013, p.434) y en donde una serie de reformas constitucionales, aunadas a esta candidatura, buscaban mejorar la imagen y las relaciones del gobierno mexicano con las comunidades indígenas.

Dicha proclamación fue apoyada por un grupo de investigadores, instituciones culturales y actores vinculados con la promoción y protección del patrimonio; a partir de la cual la manifestación "acrecienta su valor social, su reconocimiento estético y su relevancia política internacional" (Arizpe, 2011, p.68) y debido a que la lógica bajo la cual trabajaba el Programa de Proclamación de Obras Maestras no concebía la participación de las comunidades portadoras en la constitución de la iniciativa como factor decisivo para su reconocimiento por parte d la UNESCO.

De ahí la relevancia de la *patrimonialización académica*, ya que se seleccionó dicho elemento en términos de la relevancia de su práctica en gran parte del territorio mexicano y a su fortaleza en el sentido de la diversidad de investigaciones académicas existentes en torno al Día de Muertos. De igual forma, la producción de documentales que construyen narrativas audiovisuales y representaciones en torno a la festividad. Por ejemplo, las producciones *Miikailhuit. Xantolo. El retorno de los muertos*, de María Eugenia Jurado y Andrea Marichal; así como *De Carnaval a Xantolo* del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca en las que se plantean, de forma académica y desde la antropología las diversas formas de expresar el día de muertos en comunidades huastecas.

Empero las implicaciones e impactos que genera el reconocimiento e inscripción de elementos del PCI ante la UNESCO, como en el caso del Comité Central de Comparsas del municipio de Tempoal, Veracruz, está latente la articulación-conexión que estos agentes culturales están generando para fomentar la iniciativa de obtener el reconocimiento a nivel estatal, nacional e internacional a través de acciones que ponen en valor la práctica, favorecen el fortalecimiento de las identidades locales y propician el reconocimiento de los valores presentes en las danzas de Xantolo.

CONCLUSIONES

Comprender a la patrimonialización como proceso que ocurre en red brinda la oportunidad de reflexionar entorno a la diversidad de actores que son partícipes, en las que es posible ver las conexiones existentes entre ellos, así como los valores y significados que generan; aportando elementos para el análisis de la dinamicidad del patrimonio cultural inmaterial, así como de la generación de un mapeo de agentes culturales involucrados en ciertos procesos de patrimonialización. Cabe resaltar que los procesos de patrimonialización en red no son libres de fricciones o controversias en cuanto a los términos bajo los cuales se patrimonializa.

De igual forma, a partir de los diferentes tipos de patrimonialización que se proponen es posible analizar las reconfiguraciones y significaciones de las prácticas culturales desde aspectos poco visitados para comprender los procesos de construcción del patrimonio cultural inmaterial; por ejemplo, en términos de su ensamblaje en las producciones transmediáticas, presentes en los medios de comunicación o el uso de las redes sociales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amengual, G. (2008). Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin. En Amengual, G., Cabot, M., Vermal, J. L. (eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger* (pp. 29-59). Madrid: Trotta.

Amescua, C. (2011). Análisis regional de las proclamaciones de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad. En Arizpe, L. (coord.), *Compartir el patrimonio cultural inmaterial: narrativas y representaciones* (pp.103-128). México: Dirección General de Culturas Populares/CONACULTA-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM.

Appadurai, A. (1999). Soberanía sin territorialidad. Notas para una geografía posnacional. *Nueva Sociedad*, (163), 109-124.

_____. (2013). *El rechazo de las minorías*. México: Tusquets Editores.

Arizpe, L. (2006). *Culturas en movimiento. Interactividad cultural y procesos globales*. México: Cámara de Diputados, LIX Legislatura-UNAM/CRIM-Miguel Ángel Porrúa.

_____. (2011). *El patrimonio cultural inmaterial de México. Ritos y festividades*. México: Miguel Ángel Porrúa-CRIM/UNAM.

Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Argentina: FCE.

_____. (2015). *La globalización: consecuencias humanas*. México: FCE.

Bondaz, J., Isnart, C., y Leblon A. (2012) Au-delà du consensus patrimonial: Résistances et usages contestataires du patrimoine. *Civilisations*, 61(1), 9-22.

Bonfil, G. (2004). Implicaciones éticas del sistema de control cultural. En Olivé, L. (comp.), *Ética y diversidad cultural* (pp.-). México: FCE.

Bortolotto, C. (2011). Le trouble du patrimoine culturel immatériel. En Bortolotto, C. (ed.), (2011) *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie* (pp.-). Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Boym, S. (2015). *El futuro de la nostalgia*. España: A. Machado Libros.

Castells, M. (2009). *Comunicación y poder.* España: Alianza Editorial.

Choay, F. (2007). *Alegoría del patrimonio cultural*. Barcelona: Gustavo Gili.

Deacon, H., Dondolo, L., Mrubata, M., Prosalendis, S. (2004). *The subtle power of intangible heritage: Legal and financial instruments for safeguarding intangible heritage*. South Africa: Human Sciences Research Council Publishers.

Deleuze, G., y Guattari, F. (2016). *Rizoma*. México: Fontamara.

Duvelle, C. (2011). Los instrumentos normativos internacionales de la UNESCO sobre la cultura: una mirada al pasado, una mirada al futuro. En Arizpe, L. (coord.), *Compartir el patrimonio cultural inmaterial: narrativas y representaciones* (pp.15-24). México: DGCP/ CONACULTA-CRIM-UNAM.

Grenet, S., y Hottin, C. (2011). Avant-propos. Un livre politique. En Bortolotto, C. (ed.), *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie* (pp.9-19). Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Harrison, R. (2013). *Heritage. Critical approaches*. Estados Unidos: Routledge.

Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: FCE.

Jurado, M. E. (2001). *Xantolo: el retorno de los muertos*. México: FONCA/CONACULTA.

Kearney, A. (2009). Intangible cultural Heritage. Global awareness and local interest. En Smith, L. Akagawa, N. (eds.), *Intangible Heritage* (pp. 209-225). Estados Unidos: Routledge.

Lara, J. (2013). *¡Cuahuehue tlaquastecapantlalli! La Danza de Cuanegros*. Testimonio Musical de México, 60. México: INAH.

Lomnitz, Claudio (2013). *Idea de la muerte en México*. México: FCE.

Mosterín, J. (1993). *Filosofía de la cultura*. España: Alianza Editorial.

Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. España: Ariel.

_____. (2005). Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social*, (21), 17-35.

Rowlands, M. y de Jong, F. (2009) Reconsidering heritage and memory. En de Jong, F. y Rowlands, M. (eds.), *Reclaming heritage: alternative imaginaries of memory in West Africa* (pp.13-29). Estados Unidos: Left Coast Press.

Sevilla, A. (coord.). (2002). *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*. México: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

Sims, M. C. (2005). *Living folklore: an introduction to the study of people and their traditions*. Estados Unidos: Utah State University Press.

Smith, L. (2006). *Uses of heritage*. Estados Unidos: Routledge.

Strauss, C., y Quinn, N. (2003). *A cognitive theory of cultural meaning*. Reino Unido: Cambridge Univerity Press.

Tsing, A. L. (2005). *Friction: an ethnography of global connection*. Estados Unidos: Princeton University Press.

United Nations Educational Scientific and Cultural Organization (2003). *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Paris: UNESCO.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 003. 'Catch me if you can': archives, collections, memories and heritage in arts, design and fashion

O GAÚCHO QUE ERA ÁRABE E NÃO SABIA: NOTAS SOBRE GAÚCHOS E BEDUÍNOS E O TRÂNSITO DAS IMAGENS (E DAS ROUPAS)

Joana Bosak de Figueiredo
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo

A identidade do gaúcho, seja ele brasileiro ou de língua espanhola, é, em grande parte, dada pelo que veste. Entretanto, o trânsito do chiripá, das bragas e da bombacha não tem trajetória "certa" e definitiva. O estudo de Manoelito de Ornellas, de 1948, ia na contra-corrente da história, buscando a origem do gaúcho e de seus *modus vivendi* no elemento árabe que veio junto com o ibérico, decorrente dos 800 anos de Conquista na península. Lendo essa história a contra-pelo, encontramos documentação iconográfica e narrativa que nos permite repensar o gaúcho em sua imagem original, se é que ela ou ele, existem, 70 anos após essa escritura pouco revisitada.

Palavras-chave: gaúchos, beduínos, imagens, roupas, pintores orientalistas

Abstract

Gauchos's identity, in its Brazilian or Spanish presentation, is showed in a important way, by what it wears. However, chiripá, bragas and bombacha's transit has no right or definitive trajectory. Manoelito de Ornellas's 1948 study, was in History's counter current, searching in gaucho's modus vivendo in Arab element, that came together with the Iberic one, due from 800 years of Conquista at Iberian Peninsula. Reading this history in opposite ways, we can find iconographic and narrative material that permits to re-think gaucho in its original image, if it exists, 70 years after that narrative so few revisited.

Keywords: gauchos, bedouins, images, clothes, orientalist painters

PARA COMEÇAR, O GAÚCHO DE MANOELITO DE ORNELLAS

Ao longo da história do sul do Brasil, o Rio Grande de São Pedro, fronteira e província contígua ao Rio da Prata dividiu com a história da região seus mitos fundadores heróicos: homens a cavalo com uma origem longínqua, quiçá inesperada. Para além das fronteiras do antigo Vice Reino espanhol e a província resistente do Império lusitano, haveria outra possibilidade de pertencimento e identificação: os cavaleiros mouros, espalhados pela

península ibérica, oriundos da conquista árabe, por 800 anos fixados ao solo europeu. É o que defende o intelectual sul-rio-grandense Manoelito de Ornellas (1903-1969), nos seus livros em que examina as influências árabes na tradição gaúcha. Tal presença poderia, para o autor, ser observada em imagens e em descrições históricas e literárias que aproximavam o gaúcho como árabe, entre Cone Sul e Andaluzia. O presente artigo apresenta ideias iniciais de um projeto que tem como objetivo um inventário de representações do gaúcho partindo de textos ensaísticos e/ou literários e de uma iconografia específicos.

O pintor sul-rio-grandense Pedro Weingärtner (1853-1929), um dos pontos de partida visual, é figura fundamental nesse movimento, pois ainda em finais do século XIX ajuda a "fabricar" um modelo de gaúcho através de suas telas. Com trajetória internacional, fez parte de sua formação em Hamburgo, Karlshue e Berlim. Weingärtner é "apropriado" pelo cronista Manoelito de Ornellas, que, por sua vez também havia lido os textos de toda uma tradição, entre eles, Domingo Faustino Sarmiento (1845), José Hernández (1870) e Ricardo Güiraldes (1926), entre tantos outros, para pensar seu gaúcho entre o real e o imaginado.

Na contracorrente do movimento historiográfico de cunho nacionalista brasileiro, que durante os anos 1920 alçava o gaúcho de origem "luso-brasileira" como verdadeiro herdeiro de uma tradição identitária, Ornellas propõe um gaúcho de formação anterior, para além dos elementos indígena, português e castelhano, com o lançamento de *Gaúchos e Beduínos*, em 1948. Para o autor, o gaúcho poderia ser pensado a partir da herança árabe contida em práticas trazidas ao Cone Sul pelos espanhóis. Pensa-se no projeto ora em curso reconstruir essa trajetória, pondo em análise contextual, literária, artística e historiográfica gaúchos, *gauchos* e árabes, centrando na construção escrita e visual desses personagens como "tópicos míticos".

Entre a cultura popular, retomada por Simões Lopes Neto (1865-1916), uma escritura sensível das coisas do Sul, seus personagens negros, indígenas e contadores de causos; Alcides Maya (1878-1944) e sua análise da violência no campo, do êxodo rural e do aumento da pobreza dos gaúchos; o folclore e as múltiplas formas de patrimônio explorados por Athos Damasceno Ferreira (1902-1975) e, mais tarde, o nativista Luis Carlos Barbosa Lessa (1929-2002); Manoelito de Ornellas nos chega como um livre pensador, que se coloca no entre-lugar de muitos desses temas. Inventariando uma origem inusitada - porque perdida no tempo - para o gaúcho, pontuada por um universalismo que transcende a última fronteira, o limite continental; indo até a matriz ibérica, Manoelito desborda o trânsito do gaúcho, procurando uma explicação para além do mito, mas que unifica a origem do ser local em torno de uma matriz árabe.

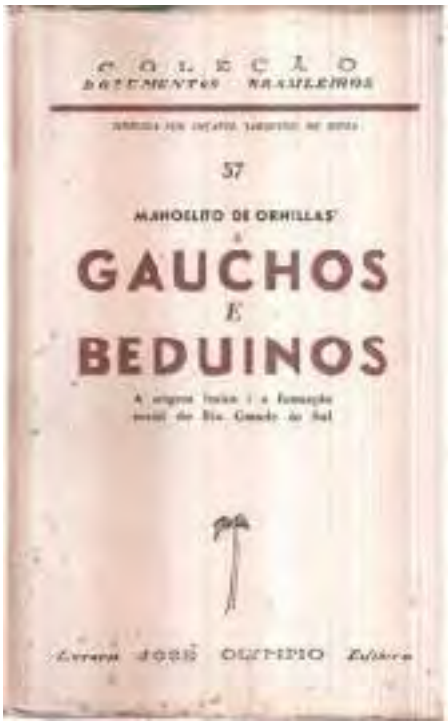


Figura 1 – Capa da edição de 1948 de *Gaúchos e Beduínos*

Ainda pouco referenciado pela historiografia brasileira, Manoelito de Ornellas é um importante ensaísta e historiador do Rio Grande do Sul - estado brasileiro no extremo sul do País -, tendo sido responsável por uma visão excêntrica da identidade sulina, a partir da primeira metade do século XX. Adotando uma postura arrojada para a época e para o ambiente local, ele estruturou sua carreira a partir da escrita em diversos matizes, da administração pública e da docência.

Manoelito de Ornellas era, pois, um fronteiriço. Nascido em Itaqui, às margens do Rio Uruguai, junto à Argentina. Estudante em Santa Maria da Boca do Monte, volta à cidade natal por motivos familiares. Apesar do início de vida profissional como farmacêutico, profissão que possibilitava um diálogo constante com o amigo e também farmacêutico, Erico Veríssimo, Manoelito de Ornellas começa a escrever muito cedo, tendo publicado Rodeio de Estrelas, seu primeiro livro, em 1928.

Em anos posteriores, após relevante publicação de diversos livros ensaísticos e ficcionais, recupera, em muitos deles, aspectos fundamentais da cultura rio-grandense. Dessa forma, também acaba por ser identificado junto à vertente de matriz platina da historiografia rio-grandense, já que segue na esteira de pesquisadores anteriores, como Alfredo Varella, conforme Ieda Gutfreind, em estudo já clássico de 1998 sobre o tema, A Historiografia-Rio-Grandense.

Ao longo de uma prolífica carreira jornalística, Manoelito de Ornellas passou por diversos cargos públicos, entre eles o de diretor da biblioteca pública do Rio Grande do

Sul (1938). Em 1939 seria nomeado diretor da Imprensa Oficial e do Jornal do Estado do Rio Grande do Sul, que "traduzia" o pensamento do Governo. É nessa época que passa a escrever editoriais de repercussão nacional, que o farão reconhecido em todo o país. Cabe lembrar que esse é o período de instalação do Estado Novo por Getúlio Vargas (1937-1945). A participação como integrante de um governo com tal visão política trará o consequente "esquecimento" do papel de Manoelito de Ornellas por gerações de historiadores, que viam nele um representante da ditadura no Sul. Apesar de estar, ainda, no governo, em 1944 lança um movimento por todo o Rio Grande do Sul em que pede pela redemocratização do país, palestrando e lançando um livro intitulado *Caminhos Originais do Brasil*. Em 1945 deixa o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), assumindo o cargo de diretor do Arquivo Público do Estado.

Entretanto, Ornellas justamente se distancia da visão tornada hegemônica nos anos 1920, por parte dos intelectuais do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, aprofundando, com *Gaúchos e Beduínos* (1948) a ligação com a chamada matriz platina, no que diz respeito à formação identitária do gaúcho, pois percebe o tipo social como fronteiriço, sem a cisão com o chamado gaúcho "platino", que seria, para tal geração de historiadores o exemplo do bárbaro de Sarmiento a ser combatido. Não acreditando numa disputa de valor com o gaúcho "luso-brasileiro", defendido por historiadores que vêem no *Martin Fierro* de Hernández (1870) a tal antítese da identidade gaúcha proposta por Leopoldo Lugones (1926), Manoelito vê, sim, em *Don Segundo Sombra* uma síntese. Para Manoelito, portanto, a obra de Güiraldes antecipa o seu próprio entendimento ao ver em uma personagem o precursor do artesão herdeiro das filigranas árabes (1952). Essa aproximação seria aprofundada em: *Filigranas árabes na tradição gaúcha* (1952), *Entre a cruz e o alfange* (1960) e *Cadernos de Portugal e Espanha* (1954).

Portanto, seus temas são a cultura de sua terra, com forte apelo regionalista, mas com uma visada que se estende para além do nativismo cuja origem seria uma mescla do europeu com o indígena: Manoelito de Ornellas, a partir de sua vivência no entre-lugar, que é a grande zona de fronteira entre o mundo luso e o castelhano no sul da América do Sul, percebe suas permanências e mudanças, face às culturas de origem, assim como o pintor de ascendência germânica Pedro Weingärtner. Dentre a origem do habitante sul-americano regional, fixado no Cone Sul, ele tende à aproximação não ao elemento originário, como exemplifica em *Tiaraju* (1945), mas pensa numa cultura ibérica aferrada ao tipo social anterior à Espanha moderna, que se desenvolve durante a Conquista, com a presença moura em terras peninsulares. Para Manoelito de Ornellas, tanto em *Gaúchos e Beduínos*, como em *A cruz e o alfange* e *Filigranas da Arte Árabe na tradição gaúcha*, o que norteia, fundamentalmente diversas características do "gaúcho" seria a sua herança árabe, recebida através dos anos de permanência na Península Ibérica e ainda notáveis nos tipos humanos.

Embora tal aproximação tenha sido refutada por historiadores posteriores, que viam mais "imaginação" do que "documentação" (Flores, 1995) no périplo apresentado por Manoelito de Ornellas, o estudo realçado pela ousadia, poderia estar inserido na linha da Memória Cultural, hoje tão em voga no circuito acadêmico em função da redescoberta do historiador da arte judeu-alemão Aby Warburg e seus estudos.

Recorrendo ao que poderia ter gerado teoria tão claudicante em termos documentais, as fontes literárias, historiográficas e visuais já localizadas foram colocadas lado a lado, a fim de conectar, dentro de um grande espectro de possibilidades narrativas de forma comparada, o provável caminho intelectual para Manoelito de Ornellas ter-se aferrado dessa maneira a essa ideia, já que as representações dos gaúchos-beduínos passavam, necessariamente, pelo reconhecimento de vestes e hábitos comuns aos povos árabes, muito valorizados por ele em seus escritos.

DE COMO MANOELITO DE ORNELLAS CHEGA AOS BEDUÍNOS

Ao retomar diversos autores anteriores que se detiveram na península ibérica em diversas regiões, passando por Salamanca, Aragão e Castela, além da Estremadura e, obviamente, a Andaluzia, Manoelito vê a figura do gaúcho, em seus primos bérberes ou árabes em função das suas vestimentas. Segundo o autor, os "centauros berberes" teriam sido "prodigiosos soldados", homens extremamente ágeis no lombo de um cavalo e que vestiam "bombachas de couro e uma saia rígida, também de couro" (Ornellas, 1948, p. 179).

Pois é o ineditismo da tese de Manoelito de Ornellas no Rio Grande do Sul, ainda não retomado pelos estudos universitários sob este prisma, que quero aqui examinar brevemente pela via da visualidade ancorada em imagens, textos literários e historiográficos anteriores.

Ornellas, em *Valiosa herança árabe*, constante de *Máscaras e murais de minha terra* (1968) nos aproxima dessa herança no que diz respeito ao Reino de Espanha:

> Os zaraguelles eram calças amplas, soltas, de dois panos, pregueadas ao lado, que chegavam à metade da perna, deixando assomar as pontas das ceroulas brancas, feitas de crivo, e franjadas de renda, que caíam sobre os tornozelos… Se a marmota dispensava el cinturón, os zaraguelles não podiam dele prescindir, pois eram calções soltos na cintura. Prendiam-no por meio de um cinto largo e ornamentado bordado, às vezes, outras, enfeitados de moedas. Não queremos insinuar coisa alguma, mas descrição clássica, encontrada no Libro de Geometria, practica y traza, el qual trata de lo tocante al oficio de sastre, impresso em Madrid, no ano de 1580, da autoria de Juan de Acelga, não deixa dúvidas, quanto ao retrato de um chiripá, em caminho da bombacha. O albornoz, feito d tela flexível e resistente, era uma capa fechada, com a abertura, apenas, para a entrada da cabeça, e fechada sobre o peito. Um poncho, em suma. (…) Isabel, a Católica, foi vista em Ilora, no ano de 1487, segundo Bernáldez, com um capuz de grana, guarnecido à mourisca. (ORNELLAS, 1968, p. 187)

Tal descrição visual nos leva diretamente ao pintores chamados orientalistas que passaram por terras sul-brasileiras, argentinas, uruguaias e chilenas nos anos 1840-50, examinados por Roberto Amigo, em seu artigo *Beduínos en la Pampa - apontes sobre la identidade del gaucho y el orientalismo de los pintores franceses*, publicado em 2007. Esses pintores poderiam ser aproximados da ideia de "pintor antropólogo", pois, assim como Johann Rugendas, apoiado por Alexander von Humboldt, o discurso pictórico se ampara no naturalismo daqueles que mergulham num verdadeiro trabalho de campo. Entre "invenção de cultura" (WAGNER, 2017) e "invenção de tradições" (HOBSBAWM e RANGER, 2006), pois, os pintores relatam e interpretam um Outro, habitante do sul da América do Sul, a ser visto com a lente Orientalista europeia já previamente internalizado nas academias de arte, como a francesa, por exemplo.

O uso que tais pintores fazem dessas características é notável, não sendo possível negar a conexão proposta ou mesmo editada por esses artistas europeus, adoradores do exótico que tanto o Oriente como a América do Sul despertavam. Neste momento da narrativa de Ornellas, vem-nos à mente a imagem da pintura *Soldado de la guardia de Rosas*, de Raymond Monvoisin, de 1842:

Figura 2 – MONVOISIN, Raymond. Soldado de la guardia de Rosas, 1842. Óleo sobre couro.

O "orientalismo" que produz a pintura em óleo sobre couro por Raymond Monvoisin (1794-1870), não poderia ser mais próximo da crônica de Manoelito de Ornellas, aproximando árabes de rio-platenses. É notável o apelo ao aspecto fisionômico e à indumentária, composta de botas de garrão ou de "potro", no linguajar platino, assim como as bragas rendadas, o chiripá, a camisa larga, o barrete frígio - que, por sua vez, redireciona nosso imaginário rumo à Revolução Francesa, ao passo que a tez escura, os olhos amendoados, a barba densa e o nariz aquilino flertam com o elemento mourisco.

A cor vermelha da camisa e do barrete, além de contrastante com as bragas brancas, filia o pertencimento do soldado às fileiras da guarda do caudilho Juan Manuel de Rosas (1793-1877), *La Mazorca*, então um governante que rompia com a política cosmopolita e civilizatória dentro de uma lógica ocidental e branca dos opositores liberais, como Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), "criador" do beduíno na literatura argentina para fins de "limpeza étnica". A barbárie vista por Sarmiento no interior da Argentina legitimaria o "deserto" patagônico, com o fim dos povos originários da região, mapuches e araucanos, conforme o ensaiado em *Facundo, civilización y barbárie*, de 1845.

O discurso indumentário aqui presente, portanto, tem um forte componente político-ideológico, permitindo evocar partido, assim como posição dentro da guarda: as quatro moedas de prata, presas ao tirante nos permitem inferir que não se trata de soldado raso, mas de alguém com um soldo razoável, alguém que "escolhe" pela barbárie. E aqui, o bárbaro é rosista, vermelho, gaúcho e árabe, simultaneamente.

Além disso, certa malemolência da figura representada nos indica uma sensualidade, com a pose recostada no muro de tijolos, em uma situação de aparente e confortável descanso. Toda essa representação com alguma carga de erotismo não deixa de se fazer notar em outro pintor, contemporâneo e mesmo condiscípulo de Monvoisin, porém muito mais célebre: Eugène Delacroix, que retratou inúmeros motivos de cavalos e homens árabes, assim como mulheres comuns e odaliscas, em suas viagens ao Marrocos e à Argélia, em anos anteriores, demonstrando, dessa forma, o forte apelo que esse orientalismo construído pelo olhar de pintores franceses transporta rumo a um destino fora dessa rota, a América do Sul, com seus gaúchos transformados em beduínos, compondo com a imagem orientalista traduzida ao mundo pela pintura e pela literatura ocidentais.

Salta à vista a descrição dos trajes que faz o mesmo autor em *A filigrana árabe nas tradições gaúchas* (Ornellas, 1952), sempre na mesma direção:

> É de se crer que conhecido e trajado na Arábia, com franjas rendadas como aqui, não fosse o chiripá uma influência dos mamelucos do pampa sobre aqueles homens dos longínquos países orientais… A conclusão deve ser lógica: os povos da África e da Ásia, que o usaram, desde os primeiros séculos , com o nome de cheruel emprestaram-no ao gaúcho, através dos iberos, não só no rigorismo do modelo como até no próprio radical da palavra… (ORNELLAS, 1952, p. 9)

Além da descrição do traje do gaúcho como indicativo de "evidência" de sua proveniência original, Manoelito de Ornellas aponta para os aspectos que viriam a ser formadores do homem "de a cavalo": os arreios e todo o trabalho em couro e prata também seria herança recebida dos árabes. Essas "filigranas" traduzidas do ouro e da prata ao couro seriam, portanto, constitutivas, uma vez mais, da identidade mais direta do gaúcho platino, reconhecendo-o como integrante de determinada região e função campeira, no lombo de um cavalo, percorrendo pradarias, como, aliás, seu primo, o cavaleiro árabe, existente na Maragatería espanhola, herdeira, por sua vez, de outra região anterior entre norte da África e Ásia Menor.

A passagem anteriormente citada, do "folheto" *A filigrana árabe boas tradições gaúchas*, por sua vez, foi extremamente reveladora para a trajetória de pesquisa aqui empreendida. Na sequência dessa passagem, o autor refere-se aos "Relatos" escritos por Ricardo Güiraldes (1886-1927), autor de *Don Segundo Sombra*, de 1926. Güiraldes teria apercebido-se da relação do *gaucho* com o árabe via trabalhos desenvolvidos pelos trançadores de couro. Segundo o escritor argentino, "D. Crisanto Nuñes trançava como Bach fez música, como Goya desenhou ou Dante fez versos" (ORNELLAS, 1952, p. 10). Para Manoelito de Ornellas, o tema do trançador seria a pedra de toque daquele que, para ele, é o mais "vigoroso romance de costumes creoulos" [sic], na literatura da América[1].

Ao aproximar o tipo local de sujeitos históricos tão aparentemente distintos em seus traços culturais, Manoelito de Ornellas traz nova luz à tradicional historiografia rio-grandense, sempre presa aos seus heróis guerreiros, os "centauros dos pampas", já idealizados desde os anos 1870 por José de Alencar, em seu ciclo de feição regional. A invenção das tradições em curso até hoje no Rio Grande do Sul também barrou a percepção do gaúcho como um híbrido para além da origem americana. Além disso, o elemento bárbaro, frequente tanto numa leitura indigenista com origem em Sarmiento, como em uma possível ligação com o mundo árabe, apartaram ainda mais gaúchos e beduínos no decorrer do século XX.

Ademais, esse Ornellas transcultural pode ser revistado graças às diversas noções mais recentes dos influxos de disseminação cultural em tempos de conexão global e hoje, não tão raramente encontram-se cotejos em fontes não acadêmicas que discutem as origens múltiplas dos cavaleiros ditos gaúchos, que poderiam ter tido origem desde o quíchua até termos como o espanhol "chaucho", derivado do turco "chiaus", referentes à

[1] Don Segundo Sombra foi tema da tese de doutorado já desenvolvida, intitulada A tradução da tradução: gaúchos, guachos e sombras - o regionalismo revisitado de Ricardo Güiraldes e de Barbosa Lessa, defendia em 2006, junto ao Programa Pós-Graduação em Letras da UFRGS. Ricardo Güiraldes foi lido pelo segundo escritor analisado na tese, Barbosa Lessa, folclorista rio-grandense e um dos ideólogos do Movimento Tradicionalista Gaúcho. Destaca-se, portanto, o circuito de releituras desenvolvidas pelos referidos autores na criação de uma identidade regional, seja pela via da historiografia, do romance de costumes, pela música, pela indumentária, já que tais autores se referem às visualidades ditas gaúchas e a suas recorrências junto à cultura ibérica.

guarda e aos cavaleiros árabes.

GAÚCHOS, BEDUÍNOS E SUAS VESTES

Toda civilización se expresa en trajes, y cada traje indica un sistema de ideas entero. Sarmiento, 1845

A assertiva acima é retomada de Domingo Faustino Sarmiento (1811 - 1888), político liberal, jornalista e presidente da Argentina em plena fase de sua constituição como Estado nacional independente (1868 - 1874) durante a Guerra do Paraguai (1865 - 1870). Tal fala nos mostra, de fato, um intelectual que percebe o poder da indumentária na constituição de personas e de indivíduos que compõem e modelam uma nação à sua imagem e semelhança[2]. Se a roupa denota todo um sistema de pensamento, indicando um conjunto de ideias, isso não passou despercebido por outros estudiosos da identidade gaúcha em diferentes "pagos", constantes da mesma grande área fronteiriça que é a região que circunda o Rio da Prata.

A historiografia tradicional tende a buscar provas em documentos para verificar a validade de tais asserções e, embora tal aproximação tenha sido refutada por historiadores posteriores, que viam mais "imaginação" do que "documentação" (Flores, 1995) no périplo apresentado por Manoelito de Ornellas, o estudo hoje realçado pela ousadia, poderia estar inserido na linha da Memória Cultural, hoje tão em voga no circuito acadêmico em função da redescoberta do historiador da arte judeu-alemão Aby Warburg (1866-1929), com suas ideias posteriormente apropriadas por outro historiador da arte, o francês Georges Didi-Huberman (1953).

Tais autores percebem, de forma complementar, a permanência e mesmo a sobrevivência de formas através dos tempos, entre povos diversos e que muitas vezes não tiveram mesmo contato entre si, levando aspectos em conta aspectos visuais e mesmo psíquicos. A Memória Cultural de Warburg, absorvida por outros historiadores, como Carlo Ginzburg (1939), também estudioso dessa tradição, leva em conta a circulação, nas imagens através da História da Arte, daquilo que é visto como sintomas culturais, os *pathosformeln*, traduzidos em dobras, curvas, movimentos, evocados, principalmente nos trajes através de seu panejamento em pinturas, esculturas e até em fotografias, assim como na via antropológica proposta por José Alcina Franch, em *Arte y antropología,* de 1982, que também põe de lado as hierarquias das disciplinas tradicionais, construindo novas visões através da arte funerária e das roupas, por exemplo. O "orientalismo" da

[2] Sobre este tema ver o artigo de Regina Root: Modelando a Nação: escritos de moda na Argentina do século XIX, publicado na edição brasileira da revista Fashion Theory, em 2002.

pintura de Monvoisin não poderia ser mais próximo da crônica de Manoelito de Ornellas, aproximando árabes de rioplatenses pelo que vestiam. Digno de nota é que a roupa existe antes do gaúcho, que se identifica com ela e a toma para si, tornando-se, assim, como outros povos cavaleiros de alhures e de outros tempos.

"MOROS EN LA COSTA"

Apesar de verdadeira "viagem" que nos propõe Manoelito de Ornellas ao insistir em suas aproximações entre gaúchos e beduínos no século XIX serem pouco providas de grande aporte documental para além das aproximações formais e intuitivas que faz de suas leituras e das comprovações que pensa estar fazendo em suas viagens, não deixa de ser notória a possibilidade de se incorrer em sua rebeldia. Rebeldia, pois ao eleger identificar o gaúcho do Rio Grande do Sul com o tipo árabe, distancia-se da visão contemporânea do nascente Movimento Tradicionalista Gaúcho (1947), que aponta para origens que transitam entre os povos originários, com a figura potente de Sepé Tiaraju, ícone indígena também revisitado por Manoelito de Ornellas. Nessa criação identitária, nada poderia ser mais distante que o árabe.

Ao aproximar o tipo local de alguém tão aparentemente distinto em seus traços culturais, Manoelito de Ornellas traz uma nova luz à tradicional historiografia rio-grandense, sempre presa aos heróis e senhores guerreiros, idolatrados quase que de forma imemorial. O ostracismo durante muito tempo fez de Manoelito de Ornellas uma figura pública nem sempre respeitada. Passados 70 anos de sua obra maestra, considerada um dos dez melhores livros da área de sociologia para compreender o Brasil, o autor, que recebeu o Prêmio Joaquim Nabuco, da Academia Brasileira de Letras, a medalha Silvio Romero e mesmo o prêmio maior da Coroa espanhola a intelectuais estrangeiros na divulgação de tal cultura, a Comenda Alfonso X (1960), pode ser revisitado.

A percepção possibilitada por aportes conceituais e metodológicos mais amplos, como a noção de Memória Cultural, cara aos estudos warburguianos já brevemente expostos, assim como o aporte da antropologia ao perceber as invenções da cultura e da tradição, permite-nos aproximar, hoje, Manoelito de Ornellas de outros pares, como Athos Damasceno Ferreira[3] e Barbosa Lessa[4], que viam os influxos da cultura para além de relações de causa e efeito diretas, demonstrando que a cultura vai e volta, de forma circular,

[3] Athos Damesceno Ferreira (1902-1975), foi um intelectual sul-riograndense, já estudado por mim, e apresentado em artigo no 10 Colóquio Nacional de Moda, com o título: Athos Damasceno Ferreira e a escrita de uma história da indumentária no Rio Grande do Sul, 2014.

[4] Luiz Carlos Barbosa Lessa (1929-2002), escritor e folclorista nascido no Rio Grande do Sul, foi um dos criadores do Movimento Tradicionalista Gaúcho, entre muitos outros feitos na história da cultura do estado. Foi alvo de minha tese de doutorado em Literatura Comparada, publicada em 2010 com o título De guaxos e de sombras - um estudo da identidade do gaúcho, pela editora Dublinense.

sem hierarquias, destinos manifestos e caminhos certos ou predeterminados. Os diálogos transdisciplinares travados por Manoelito de Ornellas com a cultura do Cone Sul, que é também lida e reinventada pelos pintores orientalistas franceses, entre outros autores e pintores, é a prova maior da mobilidade das ideias e de tradições reais ou inventadas que perduram, que sempre se ressemantizam, necessitando serem redescobertas, revolvendo e desdobrando em torno de si um tempo que nunca é totalmente perdido, mas sempre redescoberto. As roupas, entre o Oriente e o Ocidente inventados, são índices importantes dessa invenção.

REFERÊNCIAS

ALCINA FRANCH, José. Arte y antropología. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

AMIGO, Roberto. Beduínos en la Pampa. Medellín: História y sociedad n. 13, 2007, p. 25-43.

BERÓN, Lidia Teresita. Vestuario criollo (1770 - 1920). La Plata: De la Campana, 2011.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Ninfa moderna. Lisboa, KKYM, 2016.

FLORES, Moacyr. Gaúchos e Gauchos. In: CLEMENTE, Elvo. Integração: Artes, Letras, História. Porto Alegre: EdiPucrs, 1995, p. 85-90.

HOBSBAWM, Eric, RANGER, Terence. A invenção das tradições. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

GUTFREIND, Ieda. A historiografia rio-grandense. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1998.

ORNELLAS, Manoelito. Gaúchos e Beduínos. Rio de Janeiro: José Olympio, 1948.

ORNELLAS, Manoelito. Máscaras e Murais de Minha Terra. Porto Alegre: Editora do Globo, 1968.

ORNELLAS, Manoelito. A filigrana árabe na tradição gaúcha. Porto Alegre: Oficinas Gráficas Líder, 1952.

ORNELLAS, Manoelito. Entre a cruz e o alfange. Porto Alegre: Editora Progresso, 1961.

ROOT, Regina. Couture and Consensus - fashion and politics in postcolonial Argentina. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2010.

SARMIENTO, Domingo. Facundo. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1997.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo: UBU Editora, 2017.

WARBURG, Aby. Histórias de fantasma para gente grande. São Paulo: Companhia da Letras, 2015

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 102. Indigenous Knowledge Resources with the Indigenous / Tribal People: Issues and Challenges

A RECONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO NOKE KOE - O XAMANISMO COMO DEPOSITÁRIO

João Batista Simões Pires Neto
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

Este trabalho apresenta a reconstrução do conhecimento indígena Noke Koe após o período de influência de missionários evangélicos, analisando como o Xamanismo e seus elementos constituintes foram estruturantes neste processo.

Palavras-chave: Atualização cultural. Ressurgimento do Xamanismo.

Abstract

This work presents the reconstruction of Noke Koe indigenous knowledge after the period of influence of evangelical missionaries, analyzing how Shamanism and its constituent element were structuring in this process.

Keywords: Cultural update. Resurgence of Shamanism.

INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta a reconstrução do conhecimento Noke Koe através da reinvenção da Pajelança percebido pelo autor em campo em janeiro de 2016. Após apresentar quem são os Noke Koe, situa a sua Pajelança, como é denominado o Xamanismo na Amazônia. Analisa os deslocamentos constatados após o período de aparente desaparecimento provocado pela intervenção dos missionários que lá atuaram neste período, conforme registros de Aguiar (1987, 1993, 2008, 2013), Goes (2007, 2009), Lima (1994, 2000, 2008, 2012) e Martins (2006).

Os indígenas Noke Koe, antes denominados "Catuquinas", são um povo indígena do Acre, estado na Amazônia brasileira. Em 2016 eram mais de 800 indivíduos, divididos em seis clãs: Varinawa, povo do Sol, Kamanawa, povo da onça, Satanawa, povo da lontra, Nainawa, povo do céu, Numanawa, povo do juriti, e Waninawa, povo da pupunha.

Pertencem à família lingüística Pano, aos quais sempre se referem como parentes, sendo muitas vezes também em referência aos resistentes ao contato.

Este trabalho foi desenvolvido naTerra Indígena Campinas Katukina, com 32.624 hectares, demarcada em 1984, e homologada apenas em agosto de 1993, cortada pela rodovia BR-364 no sentido leste-oeste em sua extensão de 18 quilômetros. Tentei ver os laudos de demarcação, mas ninguém tinha cópia, não demonstraram conhecer, nem ao menos precisar as datas.

Existia somente a comunidade Martim, atualmente são seis aldeias: Campina ou Kamanawa, Martim ou Varinawa, Masheya, Waninawa, Bananeira, e Samauma, que no seu lado norte tem sido chamada de Satanawa.

A Pajelança é realizada utilizando quatro pilares, o Oni, o Rapé, o Kampo e a Sananga. O Oni, semelhante à Ahyauasca, é um chá preparado principalmente a partir de um cipó, *Banisteripsis caapi,* conhecido como Jagube, podendo conter outros vegetais, dependendo do preparador.

O rapé é um pó geralmente aspirado, mas também pode ser mascado, era preparado geralmente com tabaco. Atualmente são utilizadas principalmente vashawã, as cinzas das cascas de um vegetal, o Tsunu, ou Pau Pereira (*Platycyamus regnelii*).

A sananga é uma espécie de colírio preparado a partir de vegetais, variando sua composição conforme o preparador.

O Kampo é realizado com a aplicação da resina de um sapo, a rã *Phyllomedusa bicolor*, chamada por eles de kampo koe, a verdadeira, sempre ao amanhecer e em jejum.

Com a atuação de evangélicos norte-americanos da Missão Novas Tribos do Brasil conheceram a Bíblia, passaram a falar o português e a Pajelança foi reprimida. Passaram por um período de aparente desaparecimento do Xamanismo, uma ameaça aos conhecimentos locais com risco de destruição e perdas inestimáveis.

O líder dos missionários foi preso, condenado a 58 anos de cadeia por crimes de pedofilia dentro da Terra Indígena. A expulsão dos missionários acionou a retomada da língua nativa e o ressurgimento da Pajelança com novas nuances e grandes deslocamentos geracionais, políticos e de gênero, entre outros.

Como veremos, a Pajelança, mesmo que invisível, serviu de depositário dos conhecimentos culturais deste povo. É possível reconstruir o cenário das Pajelanças antes da intervenção missionário através tanto do relato de idosos quanto dos registros dos pesquisadores que lá estiveram no período de aparente desaparecimento do Xamanismo.

Este movimento acontece justamente na década de oitenta, contrariando Turner (2014) que classificou o ressurgimento do xamanismo como um fenômeno geral nesta época.

Eram apenas cinco pajés, todos homens, já nascidos com este destino, ambíguo, tanto curadores quanto capazes de provocar o mal aos inimigos. Faziam cerimônias de cura em suas próprias casas, individualmente, alternadamente, possuíam rivalidade e competição entre si.

As cerimônias eram marcadas por muito silêncio e alguns cânticos de cura executados na própria língua, sem nenhum tipo de instrumento.

Na reconstrução do conhecimento Noke Koe a língua nativa foi revalorizada, as aulas escolares são assim ministradas até o nono ano de estudos. O primeiro dicionário foi organizado, lendas, mitos, tradições e dietas especiais estão sendo registradas, sempre na língua nativa.

Um fato marcante foi a adoção do novo etnônimo Noke Koe, traduzido por "gente de verdade", pois todos os registros antigos se referem a este povo como "Catuquinas do Acre", imposto pelos colonizadores e que nunca representou sentido algum para os indígenas.

A revalorização da indianidade acompanhando a revitalização do Xamanismos, fato já apontado por Chaumeil (1998).

Enquanto a função de Pajé era considerada um destino inevitável, com todas as conseqüências que daí advinham, há atualmente em cada uma das aldeias grupos de jovens em formação para assim atuarem.

De marginal e subliminar, ser um Pajé passou a ser a aspiração de muitos jovens, um ideal de vida a ser conquistado. De predestinados e raros, a pajelança passa a ser um assunto coletivo.

Este movimento é contrário ao descrito por Gil (2001) tanto entre os Yawanawa quanto entre os Yaminawa do Mapuya, onde de saber coletivo passou a pertencimento de raros especialistas.

Estas escolas de formação seguem os padrões regulares das escolas em geral, há dias e horários previamente definidos, um cabedal de conhecimentos a ser estudado. Degrau em degrau, com tempo estimado para conquistas, aquisição de conhecimentos e poderes.

Remete à formação encontrada por Langdon (1988) entre os Siona, "a aprendizagem semelhante a um sistema de educação, seqüencial e com especialidades".

O que mudou é a maneira de aprender. Chaumeil (1998) relata um caso semelhante na Amazônia peruana, em Iquitos. Houve a criação de uma escola normativa, com um corpo fixo de conhecimentos, padronizada e regularizada, para a formação de xamãs certificados e confiáveis. Os resultados foram contrários às expectativas.

Diferente de quando todos os pajés antigos eram homens, em cada um dos grupos de formação há meninas adolescentes em preparação para exercer esta função. Serão as primeiras mulheres a exercer a função de Pajé.

Há um deslocamento geracional visível, antes os Pajés passavam a exercer suas funções após certa idade, muita experiência já havia sido conquistada. Atualmente a vontade de tornar-se um Pajé é manifestada precocemente.

Já existem jovens adolescentes praticando a partir de seus quinze anos. Paná, dezessete anos, filho do pajé Kako, iniciou a beber Oni com doze anos e já desenvolve a pajelança.

As cerimônias eram individuais, na casa de cada um dos Pajés alternadamente, e com domínio total do anfitrião sobre todas as atividades exercidas. Havia uma manifesta concorrência entre eles, uma rivalidade explícita.

Atualmente foi formada uma aliança entre os Pajés, convivem harmoniosamente, tomam decisões conjuntas, participam todos juntos de cordões de curadores formados durante as cerimônias.

Em cada uma das aldeias foram construídos espaços rústicos afastados das residências e utilizados especificamente para a realização das cerimônias. São denominados de "Chapéus de Palha".

Os indígenas estão organizando a construção de espaços mais sofisticados para estes fins com o objetivo de realizar festivais e trabalhos de cura com possíveis turistas que venham às aldeias com estes fins específicos.

Não havia nenhum tipo de imagem ou altar, os vazios eram cheios de significados, enquanto presenciei a formação do primeiro altar eclético em uma das aldeias. O sincretismo contempla desde a Santa Ceia cristã até o deus hindu Shiva, entre outros, sendo que no centro do templo há um local específico para o feitio de fogueiras, também uma novidade.

As cerimônias tinham a característica de serem muito silenciosas, com alguns cânticos de cura em situações específicas determinadas. Estes cânticos antigos eram sempre na língua nativa.

Atualmente são desenvolvidas performances fantásticas, com formação de cordões humanos, correntes dançantes e os primeiros cânticos são recebidos em português, havendo alguns bilíngües, com frases ou estrofes alternadas em português e na língua nativa.

Instrumentos musicais estão sendo utilizados, muitos indígenas começam a aprender a manusear violões, os primeiros tambores estão começando a aparecer.

Novos recursos são agregados aos rituais, com destaque para o uso do Kampo e da Sananga, antes de uso exclusivo por caçadores previamente às suas incursões pela selva. Ambos eram utilizados por homens adultos, atualmente já são administrados tanto a meninos quanto a meninas de pouca idade.

O Rapé e o Oni eram utilizados principalmente por Pajés em momentos rituais durante as cerimônias, seu uso passou a ser generalizado, sendo que o Rapé passou a ser um hábito realizado a qualquer momento por qualquer pessoa.

No tempo de raros pajés poucos conheciam o preparo, hoje é de domínio público, fator também percebido por Migon (2014). Atualmente as cerimônias com Oni são freqüentes.

Entre os Varinawa existem as fixas nas quartas-feiras e nos sábados, e também ocasionalmente nas vizinhanças incluindo algumas que só se descobre um pouco antes de acontecer, depois do anoitecer.

A função de Pajé abre caminhos, proporciona viagens e uma obtenção de recursos financeiros, fato observado por Martini (2012) entre os vizinhos Huni Kuin. Os jovens valorizam muito o conhecimento dos anciãos, aprendendo e registrando seu conhecimento, contrário ao observado por Galois (1988).

Resolvem ser quem são e se denominar como acham que devem ser chamados, reforço do peculiar e do local, e como já afirmou Shalins (1997) se recusam a tornar-se como nós, incorporando o sistema mundial num sistema próprio mais abrangente.

Os Noke Koe utilizaram estratégias num espaço de tempo no qual o Xamanismo permaneceu invisível, semelhante ao que registrou Brunelli (1996) entre os Tupi-mondé .

Contrariando as expectativas de um desaparecimento pelo processo de globalização, houve na verdade uma revitalização fortalecedora da Pajelança como fato social, como o florescimento do Xamanismo apontado por Carneiro da Cunha (2009).

A Pajelança serviu de depositário para o cabedal de conhecimentos durante a ameaça de desaparecimento ocasionada pela presença dos missionários evangélicos.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Maria Sueli de. *A nasalidade em Katukina e outras línguas pano*. Letras de Hoje, v.38, nº 4, 2013.

_____. *Os Clãs dos Índios Katukina*. In: *Cadernos de Estudos Lingüísticos*. n. 12. (43-48). Campinas, 1987.

_____. *Los grupos nativos Katukina*. Amazonía Peruana, Lima, t. 12, n. 23, (141-152) 1993b.

_____. *Names of Pano groups and the endings -bo, nawa and huaca*. UniverSOS: revista de lenguas indígenas y universos culturales, Valência, n. 5, (9-36) 2008.

BRUNELLI, Gilio. *Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente*. In: Esther Jean Langdon (org), *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. 1996. Florianópolis. Editora da UFSC. Pp. 233-266.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1998. *Uma maneira de agir no mundo: xamanismo amazônico*. Mana 4 (1): 7-22In: CHARLIER, Bernard. D'une anthropologie Du chamanisme vers une anthropologie Du croire.Hommage à l'oeuvre de Robert Hamayon. Centre d'Études Mongoles e Siberiénes – École Pratique dês Hautes Études.

GALLOIS, Dominique. 1988. *O movimento na cosmologia Wajãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de doutorado, São Paulo, USP.

GIL, Pérez-Gil. *O sistema médico Yawanawa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica*. Cadernos de saúde pública 17.2 (2001): 333-344.

GOES, Paulo Roberto Homem de. 2009. *Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças em um grupo indígena do Alto Juruá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFPR, 2009.

_____. *A natureza do saber: o lugar do conhecimento na práxis katukina*. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 1, n. 1: p. 116-145, jul/dez 2007 seer.ufrgs.br

LANGDON, Esther Jean. *Religião, magia ou feitiçaria? O pensamento antropológico sobre o xamanismo*. Trabalho apresentado para concurso de professor adjunto na UFSC. Florianópolis, 1988.

LIMA, Edilene Cofacci de. 1994. Katukina: *História e Organização Social de um Grupo Pano do Alto Juruá*. Dissertação de Mestrado, USP.

_____. *Cobras, xamãs e caçadores entre os Katukina*. Tellus, ano 8, n. 15, (35- 57) jul/dez 2008. Campo Grande, MS.

_____. 2000. *Com os Olhos da Serpente. Homens, Animais e Espíritos nas Concepções Katukina sobre a Natureza*. Tese de Doutorado, USP.

MARTINI, Andréa. *Ayahuasca e conhecimentos indígenas*. 2012 - Fase preliminar para o Inventário Nacional de Referências Culturais do Uso Ritual da Ayahuasca no Brasil.

MARTINS, Homero Moro. *Os Katukina e o kampo: aspectos etnográficos da construção de um projeto de acesso a conhecimentos tradicionais*. Dissertação de Mestrado. Brasília – Distrito Federal. PPGAS UNB, 2006.

MIGON, Natália Bristot. *Além da BR 364: Trajetória da gestão de recursos comuns na Terra indígena Campinas, katukina (Noke koi) do estado do Acre, Brasil*. Dissertação. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Florestas. Programa de Pós Graduação em Práticas em Desenvolvimento Sustentável. Rio de janeiro, 2014.

SAHLINS, Marshall. 1997. *O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção*. Mana – Estudos de Antropologia Social, Museu Nacional. Rio de Janeiro, v.3, n.1, UFRJ, 1997.

TURNER, Turner, Terence. *Da Cosmologia à História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó*. Cadernos de Campo (São Paulo, 1991) 1.1 (2014): 68-85.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

O *POVO DA RUA* E OS *CAMINHOS* DE UMA ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA (DA)NA RELIGIÃO DE LINHA CRUZADA

João Daniel Dorneles Ramos[1]
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo

Esta comunicação visa apresentar algumas reflexões acerca de como as entidades do *povo da rua* (exus e pombagiras) são acionadas na Linha Cruzada e como, a partir do *aprontamento* da pessoa na religião, o corpo entra em relação com uma miríade de entes. Pela etnografia realizada junto a dois terreiros localizados no interior do Rio Grande do Sul, vemos que as pombagiras e os exus mobilizam encontros, afetos e *cruzamentos*, tanto nas pessoas que incorporam estas entidades quanto nelas mesmas. Entendendo que a incorporação é uma das formas de efetuação da cosmopolítica afro-brasileira, indico que esta religiosidade opera como experimentação de mundos, na qual, o tempo todo, estão em constante formação devires, *passagens* e maneiras de viver que se equacionam e se produzem nas relações intensivas entre *médiuns* e entidades. Assim, compreendo que é da noção êmica de *encruzilhada* (que, ao mesmo tempo, é o território onde vivem as entidades do *povo da rua*) que podemos visualizar uma estética da existência, ética e política, afro-religiosa. Na possibilidade da irrupção do cosmos (e seus distintos entes) no corpo, é que os modos de *lapidação* (das pessoas e das entidades) imbricam-se aos regimes de existência, produzindo diferenças.

Palavras-chave: Corpo; Religiões Afro-brasileiras; Cosmopolítica; Estética da Existência

THE *POVO DA RUA* AND THE *CAMINHOS* OF AN AESTHETIC OF THE EXISTENCE (OF) IN THE RELIGION OF LINHA CRUZADA

Abstract:

This communication aims to present some reflections about how the entities of *Povo da Rua*, "street people", (exus and pombagiras) are actuated in the Linha Cruzada and how, from the preparation of the person in the religion, the body enters in relation with a myriad of beings. Through the ethnography carried out next to two terreiros located in the interior of Rio Grande do Sul, we see that the pombagiras and the exus mobilize encounters, affections and crossings, both in the people who incorporate these entities and in themselves. Understanding that incorporation is one of the ways of effecting Afro-Brazilian cosmopolitics, I point out that

[1] Pós-Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutor (2015) em Antropologia Social e Mestre (2011) em Sociologia pela mesma universidade. Cientista Social (2008) pela Universidade Federal de Pelotas.

this religiosity operates as experimentation of worlds, in which, all the time, there are constantly forming becomings, *passagens* and ways of living that are equated and produced in the intensive relations between *médiuns* and entities. Thus, I understand that it is from the emic notion of *encruzilhada* "crossroads" (which, at the same time, is the territory where the entities of the people of *povo da rua*) that we can visualize an aesthetic of existence, ethical and political, afro-religious. In the possibility of the irruption of the cosmos (and its distinct entities) in the body, it is that the modes of *lapidação* "enhancement" (of people and entities) are interwoven with the regimes of existence, producing differences.

Keywords: Body; Afro-Brazilian religions; Cosmopolitics; Aesthetic of the Existence

Para a religiosidade afro-brasileira, em toda sua expressão criativa de multiplicidade, o encontro das e com as diferenças se dá na *encruzilhada*[2], sendo o "ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades" (Anjos, 2006, p.21). A encruzilhada é o território no qual vivem as entidades do *Povo da Rua*. É desta territorialidade existencial da Linha Cruzada que os *caminhos* percorridos pelas pessoas que se iniciam *na religião* compõem os corpos e espaços com diferentes ontologias (africana, ameríndia, cristã, espírita, do Oriente, Povo Cigano, a Linha de Exus...). Esses *cruzamentos* são, frequentemente, associados por afro-religiosas/os como "lados", ou *linhas*, e fazem parte de uma "diplomacia cósmica" (ANJOS; ORO, 2009).

O *cruzamento* não se coloca como solução: opera mais como perspectiva, como possibilidade que será atualizada, enquanto regime de existência, se as forças evocadas e as práticas da religião forem possíveis[3]. O cruzamento não opera apenas nos territórios ou nos modos segundo os quais a religião funciona: ele está também no próprio corpo. Ele é intensivamente ligado à abertura, sendo possível entendermos a forma da encruzilhada como uma conectividade não-fixa, como uma *passagem* das diferenças que seguem como diferenças. É que o processo por meio do qual as entidades, as energias e o axé agem é o elo que liga os diferentes afetos – mas também os perceptos e os conceitos – que o corpo *batuqueiro*, afro-religioso, pode possuir. Tendo lógicas de atuação de (e com as) diferenças é que os humanos (e demais entes) buscam as relações. Assim, considero as religiões afro-brasileiras como uma filosofia prática na qual os afetos, perceptos e conceitos percorrem caminhos de possibilidades, perspectivas que são trabalhadas de diversas formas e que oferecem modos de vida diferentes a seus/suas adeptos/as.

A incorporação é vista, portanto, como uma das formas de efetuação da cosmopolítica afro-brasileira (ANJOS, 2006), sendo constantemente operada. A existência de diferentes *passagens* indica que o corpo da pessoa poderá realizar, quando possui *apronte* suficiente para tal, diferentes modos de incorporação[4]. No Batuque, a pessoa incorpora orixás; na Umbanda, caboclos/as, pretos-velhos, ibejis e, na Linha Cruzada, incorpora exus,

[2] As palavras em itálico são expressões êmicas e as em negrito são as que o autor dá ênfase.
[3] Aprofundo essas questões em minha tese de doutorado (Ramos, 2015).
[4] Passagem, em outros contextos etnográficos, é também chamada por qualidade (do Orixá, do Caboclo, do Exu...).

pombagiras, ciganas/os, além de outros espíritos pois a pessoa, dependendo do tempo de *apronte*, pode receber um egum[5] para lhe *dar luz*.

Na Linha Cruzada, o diferente permanece diferente, mas com um grau de transformação que difere do inicial: cada elemento (ou mesmo entidades) alocado nas relações é, também, singularizado nos acontecimentos. Não estamos diante apenas de um sincretismo ou de uma "síntese mulata"[6], e sim de forças que irrompem nos corpos e descentram qualquer identidade unificadora: uma Oxum, orixá das águas doces e de uma potência fertilizadora, *se ocupa* de um filho de santo numa Roda de Batuque; um caboclo Sete Encruzilhadas, quando faz suas curas, como um xamã indígena, utiliza-se de ervas e de outras substâncias naquele momento; um Exu Tiriri, que faz o intermédio entre as pessoas e as divindades, vai ganhar uma garrafa de cachaça na encruzilhada, daquela pessoa que lhe pediu ajuda; uma Pombagira Maria Padilha, irrompe em sua sensualidade e assegura proteção a quem lhe pediu isso, numa *gira*; uma Preta-Velha Maria da Fornalha, vai receitar um chá para alguém que está doente e dar um *passe* na pessoa, usando galhos de arruda no terreiro. Neste sentido, corroboro com Serra et al (2002, p.5-6) que, falando do Candomblé, indica que este

> corresponde, em grande medida, ao que os gregos antigos, na sua linguagem religiosa, chamavam de *therapeía*: um serviço divino, um culto, e, simultaneamente, uma procedimento ritual voltado para a preservação/restauração do bem estar dos humanos, de sua saúde e boa disposição. Integra o corpus terapêutico do candomblé uma liturgia das folhas: itens vegetais que funcionam como elementos de um código sacramental e como fármacos. As folhas são, de longe, as partes dos vegetais mais empregadas no candomblé, em ritos diversos, e particularmente em operações de cura, em terapias.

Voltarei a esta noção de *therapeía* mais tarde, pois considero a Linha Cruzada como uma pujante cosmo-ontologia que conecta e que, não obstante, dispersa mundos, fazendo emergir uma maneira de existir afro-brasileira, que é política e cósmica, além de ser, evidentemente, religiosa. É que, com as religiões de matriz africana, estamos muito mais próximos do que Anjos e Oro (2009) ponderam enquanto uma diplomacia cósmica, na qual o sincretismo opera mais como encadeamento de ícones (diferenças) e como uma modulação dos entes existentes do que uma fusão de (entre) religiões. Assim, a religiosidade afro-brasileira pode ser vista como uma prática de experimentação de mundos, em que, o tempo todo, estão em formação conceitos, devires, *passagens*, maneiras de viver que se equacionam e se produzem nas relações intensivas.

[5] Os eguns são espíritos de pessoas mortas, diferentemente dos Eguns ancestrais do Candomblé, por exemplo. Na Linha Cruzada, as mães de santo com muitos anos de iniciação podem operar desobsessão de espíritos em pessoas por elas atendidas e, ainda, defenderem as pessoas da influência de eguns que podem ser, ou não, perigosos.

[6] Para uma crítica contundente ao conceito de sincretismo, ver Anjos (2006 e 2009).

Acredito que uma definição filosófica também é possível aqui. Anjos, em diversas pesquisas, vem demonstrando essa "filosofia política" afro-brasileira (ANJOS, 2008). Esta forma filosófica, certamente, se estende a uma dimensão cosmo-ontológica (política) e é algo que podemos relacionar com a noção foucaultiana de "cuidado de si". Segundo Castro (2015, p.133), Foucault, ao ler a filosofia grega, "tiende a mostrar, precisamente, cómo la espiritualidad formaba parte de la práctica filosófica".

Ora, vemos que estão em jogo, nas relações cosmo-ontológicas afro-brasileiras, perspectivas humanas e extra-humanas e isso não tem como fim último a constituição de um Ser, mas de vários modos de ser, de uma variabilidade de mundos e de existências, uma política cosmo-ontológica da afecção que um ente tem/faz com outros entes. Desse modo, vejo que as religiões de matriz africana operam conceitos e, assim, estamos diante daquilo que Deleuze e Guattari (2010, p.59-60) atribuem como "plano de imanência". Para eles, um plano de imanência opera como um "empirismo radical" que apresenta "acontecimentos, isto é, mundos possíveis enquanto conceitos, e outrem, como expressões de mundos possíveis ou personagens conceituais". Logo, o acontecimento "não remete o vivido a um sujeito transcendente = Eu, mas remete, ao contrário, ao sobrevoo imanente de um campo sem sujeito [...]".

A efetuação dos acontecimentos na Linha Cruzada dá-se com a incorporação, que irrompe no corpo da pessoa iniciada e/ou que está praticando a religião. A pessoa é *feita* junto com diferentes entes do Cosmos no *aprontamento*, o que nos faz pensar sobre a possibilidade da travessia molecular de devires, desejos, intensidades que tomam os corpos e outros agentes, para atuar e participar da teia de relações. A incorporação tem, o tempo todo, intensa relação com o aprontamento e a condição da pessoa, mas ela pode se dar em qualquer pessoa, sendo ou não iniciada.

O *apronte* e o *reforço*[7] na religião indicam-nos essa intensa relação que não se dá apenas entre indivíduos, mas que atribuem a presença, participação, de entes dividuais, singularizados nos acontecimentos. O *aprontar-se* é entrar num grupo maior de pessoas e de extra-humanos, nos modos políticos e éticos (ontológicos) nos quais os fluidos, energias, objetos, substâncias, espíritos, entidades, locais, etc são acionados e colocados em relação.

Vejo que o *aprontamento* toma sentidos de uma estética de existência e é um *caminho*, não um conjunto de regras ou um manual de boas condutas. Ou seja, não estamos falando de uma moral. Ele está no âmbito da prática, de um fazer e da teoria: é tanto a permanência da forma ou da natureza dos corpos como as suas variabilidades possíveis. Portanto, para a Linha Cruzada, o corpo e a pessoa podem ser entendidos como percursos

[7] Este ocorre quando a pessoa já iniciada faz uma série de procedimentos, inclusive o aprontamento de mais orixás, no caso do Batuque e de outras entidades na Linha Cruzada, reforçando sua condição afro-religiosa e sua condição de pessoa, ao mesmo tempo, reforça sua relação com os outros (humanos e extra-humanos).

diversos, nomádicos e em composição constantes, em que há sempre a possibilidade de transformação. Estamos diante de uma outra noção de pessoa, segundo a qual existem as diferentes *passagens*, como numa encruzilhada em que os caminhos se encontram mas que continuam como diferenças potentes.

Neste artigo, penso nos exus e nas pombagiras enquanto entidades que mobilizam modos diferentes de formar relações, nas quais se operam ressonâncias, encontros, afetos – fazendo uma articulação com as expressões filosóficas deleuzianas – e *cruzamentos* possíveis. Assim, compreendo que é da noção de *encruzilhada* que podemos tirar respostas pertinentes sobre as diversas formas de operar uma estética da existência na (da) Linha Cruzada. A partir de etnografias realizadas junto a dois terreiros[8], de duas cidades localizadas no interior do Rio Grande do Sul, apresento inicialmente o conceito êmico de *cruzamento*, ligando-o a outra potente noção evocada nos terreiros: a de *passagem*. Logo, vou discorrer como pombagiras e exus nos indicam a possibilidade de pensarmos a intensiva diferença de uma estética da (re)existência. Por fim, busco compreender o corpo afro-religioso enquanto um modo de "alacridade" ético-política que, no dizer de Sodré (2017, p.24), é um "'ponto de existência'", uma "regência afetiva que propicia essa margem dentro de um contexto social marcado há séculos pela continuidade das políticas de servidão".

ENCRUZILHADAS E PASSAGENS

A Linha Cruzada agrega diferentes rituais e práticas afro-religiosas que podem ser visualizadas enquanto intensos *cruzamentos*: Orixás do Batuque; Caboclos, Pretos-Velhos, Ibejis da Umbanda; Exus, Pombagiras e Povo Cigano, da Quimbanda. Há, ainda, diversas referências ao *Povo do Oriente*, ao espiritismo e ao catolicismo popular. Na Quimbanda, Oro (2012, p.561-562) salienta que é nela que "a experiência religiosa imanente é exacerbada [...]", na qual se agregam "dimensões subjetivas" que permitem aos seus membros mostrarem "o que são individualmente [...] Enfim, a Linha Cruzada constitui uma religião prática, pragmática, de serviço [...]".

Assim, a Linha Cruzada é uma religião que opera por devires e por acontecimentos e é pelo cruzamento efetuado nela e por ela que ocorrem relações transversais: o *cruzamento* faz coexistir diferentes enquanto diferentes, que se aliam a outras diferenças para se diferenciarem e, ainda, para incorrerem na desterritorialização do sujeito, das

[8] Agradeço à Mãe Irma e à Mãe Jalba, mães de santo dos referidos terreiros nos quais desenvolvo as pesquisas, por todo aprendizado. O terreiro de Mãe Irma está localizado no município de Mostardas, litoral-médio rio-grandense e o de Mãe Jalba, na cidade de Rio Grande, sul do estado. Mãe Jalba é mãe-de-santo de Mãe Irma. Realizo pesquisas e convivência em ambos terreiros desde o ano de 2010.

formas fixas de se pensar, demasiadamente ocidentais. Ele implica forçar a capacidade intelectual e física para fazer o corpo humano suportar os acontecimentos, fazer ele estar preparado para que diferentes intensidades nele possam ganhar corpo (incorporações, *passagens* e curas).

Cada uma das práticas afro-religiosas tem seus rituais e cerimônias independentes, que podem se conectar com outros *lados* ou *linhas*: orixás africanos e santos católicos são relacionados na Umbanda; pontos de caboclos e de pretos-velhos possuem referências cristãs, ameríndias e africanas; concepções advindas do espiritismo, como evolução, aparelho e médium, são usadas largamente; espíritos ciganos e do *Povo do Oriente* chegam na *Linha dos Exus*... Esse jogo das diferenças, que compõe a Linha Cruzada, nos permite compreender outros modos de existência, presentes nas ações rituais e cotidianas e que envolvem as diferentes cosmo-ontologias.

Segundo Sodré (2017, p.205),

> No caso dos cultos afro-brasileiros, trata-se mesmo de estratégias religioso-mítico-históricas (operações ritualísticas, que cultuam tanto os *princípios cosmológicos* quanto os *ancestrais*) com o objetivo de assegurar a continuidade simbólica de um agrupamento humano nas condições adversas da diáspora escrava. Esses princípios (*orixás, voduns, inquices, encantados* etc.), que mudam de designação no movimento de variação das práticas litúrgicas, não se entendem como entificações realistas e transcendentes (ao modo da onipotente transcendência da divindade cristã), mas como *perspectivas* existenciais ou modelos filosóficos para a compreensão do ser no mundo sem barreiras entre homens e natureza, entre vida e conhecimento (grifos em itálico do autor).

Em uma Roda de Batuque, por exemplo, chegam orixás, ou seja, as divindades ocupam os corpos das pessoas. Neste momento da Roda, não chegam entidades caboclas, assim como na linha dos exus, pombagiras e do Povo do Oriente, não há incorporação de pretas/os-velhas/os, nem de orixás, nem de caboclos/as, pelas pessoas. Mas tudo isso pode ser cruzado se as próprias intensidades presentes em cada momento operarem conexões e, ainda, se for necessário fazer os cruzamentos por parte das entidades, das divindades: um/a orixá pode dar *passagem* para um/a caboclo/a chegar na Roda, e uma pombagira pode dar passagem para uma cigana incorporar na pessoa que *pertence a ela* durante uma Gira. Para Barbosa Neto (2012, p.42), "cruzar [...] não é tornar idênticos, mas sim fazer propagar uma forma ritual, a saber, usar a ação que se encontra aí implicada para transformar uma outra ação". Assim, dependendo da *linha*, existem diferentes *aprontamentos*, o que define o processo de iniciação na religião. No caso do Batuque, o corpo e a pessoa são *aprontados* junto a pedras (*acutás*), vegetais, substâncias e orixás[9]. Esse processo é denominado *ir ao chão*:

[9] Remeto, também, ao que Sodré (2017, p.90) diz sobre os orixás: "são zelados como princípios cosmológicos contemplados no horizonte de restituição de uma soberania existencial".

> O batuqueiro pode assentar um ou vários orixás a cada ida ao chão, sendo considerado pronto na religião quando tiver assentado os doze (Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Obá, Xapanã, Odê, Otim, Osaim, Oxum, Iemanjá, Oxalá) e tiver ganho o axé de faca, búzios e fala. Podendo fazer sacrifícios para os orixás, tendo o poder da adivinhação por meio dos búzios e tendo um orixá com direito à fala no momento em que se ocupa, o batuqueiro pronto pode abrir sua própria casa e ter seus próprios filhos-de-santo (Anjos, 1995, p.138).

Partindo da definição do corpo enquanto aquilo que ele pode, vemos as *passagens* ocorrerem em diversos estados afetivos e perceptivos. A passagem constitui uma ética aberta, na medida da complexidade dos corpos e dos espíritos, dos humanos e extra-humanos, inscrita nas singularidades dos entes e nos acontecimentos que, não são, jamais, pré-determinados (tem-se o *dom de berço*, mas a pessoa tem que *se aprontar*). Trata-se de uma (est)ética cosmo-ontológica de existência, que mobiliza os devires, que convida a uma abertura de si e de outras possibilidades de maneiras de ser, o que a distingue de uma moral universal e de um particularismo simplista. Vemos que é no cruzamento de diversos elementos que se pode pensar nessa ética. Para Sodré (2017, p.112-113), "*ética* não se resume a um conjunto de regras de conduta (o ajustamento moral dos usos e costumes) em função de um bem, e sim toda a envergadura das realizações transtemporais de um grupo humano guiado pelo brilho de sua verdade própria [...]". Segundo ele, a ética implica uma "*imanência dinâmica*", "imanente a todo e qualquer modo de existir".

Há a multiplicidade de passagens das entidades, das divindades, de espíritos, mas essas só são atualizadas, só se afirmam quando há um corpo capaz de suportar as incorporações, quando há um **corpo em** *aprontamento*. Nesse sentido, uma *força* que dá passagem a outra força, que oferece um lugar no corpo para que esta força faça o que tiver de fazer, ou seja, *venha trabalhar*, somente é sentida pela pessoa *pronta*. Assim, a pessoa que fez sua iniciação na religião pode ter diferentes *donos* em diferentes *linhas*. Por exemplo, conforme Mãe Irma diz, *tem a Iansã na linha da Umbanda e tem a Iansã do Batuque*. A pessoa *pode ter uma delas numa linha e ser de outro orixá em outra linha. Na Nação, é um e, na Umbanda, é outro*. E a pessoa pode ter diferentes passagens de um(a) Orixá: a Oxum de Mãe Irma, no batuque, é uma, na Umbanda, é outra [passagem]. Além, certamente, das *passagens* que Orixás possuem, que vão da infância à velhice. Por exemplo, no contexto pesquisado, Orumilaia é o Oxalá mais velho, *dono dos búzios*, enquanto que Oxaguiã é o Oxalá jovem.

Mãe Jalba também postula algo sobre as passagens, quando fala do Sete Encruzilhadas: *tem aquele ponto que diz "Seu Sete Encruzilhadas, Santo Antônio ele é". Então, ele tem uma passagem [com Santo Antônio]. E o Santo Antônio é o Bará jovem!* Há, também, a noção de que as passagens, no caso do Batuque, são referidas aos lugares: *Não tem o Ogum Haiti? O Ogum Beira-Mar? Então, o Ogum Haiti é do Haiti, e o Beira-Mar é da beira do mar*.

As modulações que se operam nas participações são importantes: as *passagens* que os entes dão a outros entes, de sua mesma *linha* ou de outras, são também agenciamentos[10]. Como disse Mãe Irma, certa vez, se uma pombagira não quiser dar passagem para outra pombagira *chegar numa pessoa*, isso se dá *no além delas*. O pacto ou a não relação é feita pelos próprios entes, que sempre possuem agência para fazer, ou não, alguma coisa. E a pessoa sente que o fluido de uma entidade é diferente do fluido de outra quando ocorre a passagem. É na percepção de o *fluido* ser diferente que vemos o corpo ser aberto às diferenças e às afecções. Mãe Irma conta que, quando ela começou a trabalhar com exu, ele *tinha guampas*:

> *Agora ele não tem chegado porque a* [Pombagira] *Sete corta ele muito* [não deixa ele chegar]. *Mas, quando ele chegava, eu sentia os fluidos diferentes e meu cabelo ficava todo para cima! E eu ainda vi ele, uma vez que eu morava em outra casa, que tinha porta para os fundos. Nessa época, eu não tinha a Mãe Jalba ainda* [como mãe de santo], *era outra senhora... E meu marido na época procurou ela, porque eu fiquei desacordada. E ela me disse que não era para eu me assustar porque muito mais eu ia ver. Enquanto eu não seguisse a religião, eles* [exus] *viriam. Por isso que eu digo que o dom da religião é uma coisa muito séria, gente! Eu comecei, sem ter a terreira, a pegar* [entidades] *em casa! E veio a Oxum e veio os exus! Tu sabes o que é chegar tudo junto? A Oxum, eu estava na cama deitada quando ela chegou em mim. Estava dormindo e clareou o teto da casa e era uma mulher com um manto. Já a* [Pombagira] *Sete, quando chegou,* [ela] *veio: uma mulher dançando e dando risada! E, na época, ainda tinha muita frescura de fantasma, não é? Mas era uma mulher! Uma mulher morena, bonita, toda de floreado* [roupas floreadas]*! Mas com os dentes bem grandões. Claro, porque é uma exu! Então tem os dentes para fora* [da boca] (Entrevista com Mãe Irma, Mostardas, 25 de maio de 2013).

Ao falar da incorporação, Anjos (2006, p.21) afirma que ela é um "ato intelectual desterritorializante, em que o sujeito residual cede o corpo e a consciência a uma entidade que não mais coincide com o eu":

> A diferença é carregada para dentro do sujeito a ponto de este não mais poder se suportar como tal. Diz-se que, quando o exu "se ocupa", ele "encosta" a consciência e passa a comandar o corpo. O sujeito tem uma percepção vaga ou nenhuma do que acontece ao longo do ritual. Trata-se de uma experiência radical de alteridade: o "outro", introduzido no "mesmo". Que essa operação tenha a ver com território, a linguagem êmica o diz na expressão "se ocupar" – o santo, o exu, o caboclo "se ocupa" da pessoa, faz de seu corpo um território no qual pode cavalgar – o corpo é o "cavalo-de-santo", o terreiro é o lugar de sobreposição de territórios. O próprio corpo está na encruzilhada do "eu cotidiano" e das entidades que o "ocupam".

O corpo suporta o acontecimento de uma incorporação, de uma ocupação, pois, seguindo o que diz Rodolpho (1995, p.156),

[10] Acompanho, aqui, a reflexão que Pal Pelbart (2016, p.398) faz sobre os modos de existência: pensando no que fala David Lapoujade sobre o "empirismo radical", Pelbart diz que "... sob certo ponto de vista, só existimos quando fazemos existir outros, ou que ampliamos outras existências, ou quando vemos 'alma' ou 'força' ali onde outros nada viam ou sentiam...". Levo em conta o que estes autores dizem sobre os modos de existência ao que falo sobre os agenciamentos operados pelas religiões afro-brasileiras ao fazerem existir as diferenças, constantemente.

> [...] nos rituais afro-brasileiros, o corpo é o centro visível da ação divina, é a manifestação por excelência dessa presença, via transe possessivo. Odores, cores, sons: os sentidos são chamados à ação num movimento de exterioridade. [...] A voz gutural, os braços retorcidos acabando em mãos que se crispam como garras, o mancar dolorido de um Exu Caveira, as gargalhadas das pombajiras. O corpo expressa e atualiza um discurso mítico, rende-se à entidade que "o ocupa", que "o possui".

Para Anjos (1995, p.148), "a possessão é um momento de singularização da pessoa. Existe o orixá enquanto entidade geral. Mas esse orixá, que nasce com a pessoa que vai ao chão, é um orixá específico. É o orixá do iniciado. Guarda as características particulares do processo de formação que [o] pai-de-santo lhe conferiu". Logo, ao classificar a que orixá a pessoa está ligada, somente a pessoa que o possui e sua mãe de santo tomarão conhecimento a respeito da passagem que Oxalá pôs na cabeça desta. Por exemplo, ser filho de Oxóssi quer dizer que o orixá da cabeça é o Oxóssi, mas somente a pessoa que o tem e sua mãe de santo saberão de qual *passagem* de Oxóssi se trata, qual delas foi colocada em sua cabeça por Oxalá. Os búzios vão dizer isso. A pessoa faz a iniciação, *faz o chão*, e a mãe de santo que vai aprontá-la joga os búzios para confirmar e saber qual orixá é o da pessoa.

No acontecimento de um *apronte*, o orixá da pessoa nasce com a pessoa, que também renasce, na sua nova condição de ser um corpo que estará aberto às diferenças e às passagens dessas diferenças. Orixás não operam como essências imutáveis. O *aprontamento* opera como modo de o corpo "suportar" as incorporações, ter as relações com outros entes e, certamente, ele faz do corpo o elemento no qual a cosmopolítica opera. A pessoa pronta abre sua Casa, tem seus *acutás*, se tem o *delegum*, joga búzios, se tem o *axé de faca*, pode aprontar outras pessoas...

Mesmo que a pessoa tenha o dom para incorporar, ela precisa fazer o aprontamento e as obrigações para que seu corpo e suas relações se desenvolvam e suportem as *demandas* e incorporações. A pessoa faz o ritual de iniciação, o aprontamento, mas cada pessoa já nasce com o dom para a religião, pois as divindades estão na pessoa, a pessoa já nasce com elas e a pessoa e divindades crescem juntas.

Além disso, há mais outros corpos, como uma pedra, o *acutá*, por exemplo, que estão presentes nesse processo. Para esta cosmo-ontologia, a pedra é muito mais do que um "simples" objeto da "natureza". Como dizem Anjos e Oro (2009, p.110), "'[f]azer' é o verbo mais importante desse regime afro-brasileiro de existência. A cabeça do praticante é feita, aprontada, assim como o próprio orixá, e ambos se fazem mutuamente no presentear-se das oferendas". Logo, a possessão e a iniciação são acionadas em intensa relação entre elas:

> São as alteridades interiores à pessoa que se singularizam no momento ritual. Na possessão, não é a pessoa como um todo que se singulariza, é uma parte de si, essa parte orixá. Trata-se de uma singularização, por um lado, mais minuciosa do que se pressupõe o individualismo ocidental; por outro lado, a pessoa acaba sempre absorvida pela instituição que a faz emergir. O processo de iniciação liga a pessoa a

> toda uma rede de relações que passam a ser intrínsecas a si, da qual ela não poderá se desfazer sem se desestruturar (Anjos, 1995, p.148-149).

Passagens são individuações de entidades, faixas etárias de orixás, acontecimentos em um local, pertencimento, e também são aquilo que as próprias entidades realizam quando abrem o corpo para que este receba outras entidades. Segundo Anjos (2006, p.81),

> Para a linha cruzada, Ogum é um só, podendo contudo apresentar várias manifestações espirituais. Ogum reside no acutá, a pedra que tem a forma de seu capacete, e na estatueta católica na figura de São Jorge. De alguma forma, o acutá ainda resiste ao antropomorfismo na medida em que a concretude da presença sagrada na rocha é dada por força própria das características 'naturais' do objeto ritualístico em sua vinculação a episódios mitológicos, sem necessidade da forma humana como mediadora.

Falar nas passagens é perceber a potência daquilo do que o corpo é capaz: as mães de santo, essas especialistas nas passagens, enfatizam que uma pessoa pronta na religião é capaz de receber qualquer santo, qualquer espírito. Estamos diante de uma ideia diferenciada sobre o corpo. Na Linha Cruzada, a pessoa opera de modo outro: há sempre indicações de que o corpo se abre ou é aberto, de que a pessoa se desdobra, de que, ao aprontar-se, a pessoa recebe qualquer santo... A multiplicidade que compõe essas diferentes concepções é vista, aqui, no âmbito qualitativo e político, e pode ser remetida à noção de encruzilhada. É na *encruzilhada* que diferentes passagens e caminhos são possíveis, ou não.

Podemos perceber que a extensa rede de relações que humanos tecem são permeadas de passagens de outras intensidades, extra-humanas, que irrompem o pensamento, as práticas e os momentos da vida. Assim, podemos ver o processo de aprontamento na religião como o modo de se tratar as intensidades e a individuação não só da pessoa, enquanto indivíduo humano, mas de todas as partes que a compõem e as partes dessas partes. No apronte, como vimos, serão atualizadas potências nos corpos da pessoa, das pedras e dos *acutás* e, desse modo, serão possíveis criações e efetuações de passagens. Estas poderão estar ligadas tanto aos orixás da pessoa, aos da Casa, como também a determinados territórios. Elas poderão estar ligadas à pessoa que está sendo aprontada, que também vai influenciar nas passagens. Se o território tem importância para localizar uma determinada passagem, ele possui também importância quando se trata das relações cosmopolíticas, nas quais diferentes espaços-tempos materiais e existenciais se cruzam.

POVO DA RUA E POMBAGIRAS

É a partir da noção de que *sem exu não se faz nada* que teremos pistas de como se constituiu o cruzamento possível entre a Linha dos Exus (povoada por exus, pombagiras,

ciganas/os e povos orientais) e a Linha de Caboclos e Pretos-velhos (cujas entidades são guiadas também por orixás do Batuque). A rua é o lugar do ambular, é o lugar das passagens, dos espíritos nomádicos, dos fluxos contínuos e descontínuos, dos caminhos, dos encontros. As entidades *exus* e *pombagiras* carregam para dentro da Linha Cruzada potências outras: os domínios do que seria visto como sagrado e como profano, os domínios que separam homem de mulher, animal de humano, objeto de sujeito, todos estes domínios diluem-se pela intervenção, principalmente, das entidades pombagiras. Essas entidades defendem o corpo daquilo que não deve ser agregado, daquilo que não causa um bom encontro, daquilo que deve ser afastado. Por isso, sem exu, não se faz nada e é, também, por isso, que podemos ir além das concepções ocidentais de corpo, de pessoa e de relações, pois as pombagiras modulam as relações que se formam entre as pessoas e elas e entre elas e outras entidades, divindades e entes diversos... Em relação às transformações que o exu opera, podemos seguir Paulo d'Ogum[11] quando ele afirma que esse

> *é um mensageiro dos orixás. Porque o exu é um espírito 'terra', ele é bem terreno. Falo no exu em geral, mas incluindo a pombagira. O exu é uma entidade que tem uma fácil mutação, fácil transformação e ele tem uma fácil comunicação com o ser humano, porque ele vive na terra, 24 horas por dia. Ele nos acompanha, nos guia, durante 24 horas por dia. É chamado de Bará, no Batuque. Enfim, ele se habitua a qualquer tipo de sistema: o exu é bem liberado, bem atualizado, hoje. E eles são espíritos de pessoas que viveram na terra há muitos e muitos anos e que foram evoluindo e foram lapidados pela Umbanda para chegarem como exus. Por isso que tu não consegues fazer nada sem a permissão do exu: o exu é o caminho, o exu é quem carrega as chaves para tudo, não se consegue fazer nada sem ele* (Entrevista com Paulo d'Ogum, em Mostardas, dezembro de 2012).

As entidades *da rua* possuem relações com outros entes que são envolvidos em funções estabelecidas por dimensões cósmicas nas quais há a necessidade de uma mediação para acioná-las. Se o caso de atribuição do exu ao Demônio Cristão não pode ser entendido como um mero sincretismo afro-católico, veremos que, nas próprias entidades, ocorrem elementos que os relacionam com o que chamam de *outro lado*. Para as pombagiras, há a associação com a dimensão demoníaca, mas, no caso delas, essa associação é mais recorrente à prática da feitiçaria, à prostituição e às diáboas (de origem ibérica). Conforme Mourão (2012), as diáboas eram feiticeiras que faziam parte da cultura ibérica mesmo antes da chegada de portugueses e espanhóis na América, ou seja, já na Europa, e que foram trazidas para a América por estes, em algumas de suas práticas[12].

Para Paulo d'Ogum, é no envolvimento, na *lapidação*, que exus e pombagiras participam e se formam enquanto entidades. Podemos entender esse processo seguindo o

[11] Importante interlocutor da pesquisa, de Rio Grande. Paulo é amigo de Mãe Jalba e de Mãe Irma, mas não possui, atualmente, um terreiro próprio.
[12] Ver o importante livro "O Calibã e a Bruxa", de Silvia Federici (2017), sobre a associação entre mulheres e bruxaria.

que também fala Mourão (2012, p.77), ou seja, que "[e]xus e pombajiras são reconhecidos dentro do culto como os grandes guardiões dos templos, dos lares e dos frequentadores de terreiros, protegendo-os de espíritos trevosos, de trabalhos de magia e de todo tipo de violência [...] eles se tornam aqueles que fazem frente às trevas e à desordem" e, ainda, essa inversão sobre o exu ocorre porque ele passa de demônio para guardião: "[...] os exus se apresentam como entes dedicados à prática do bem e à defesa dos viventes, fazendo frente aos verdadeiros espíritos maléficos [...]" (Mourão, 2012, p.80).

Explicitar a potência feminina que a pombagira carrega é importante neste aspecto: estas entidades são vinculadas a uma inversão da santidade que uma Nossa Senhora Virgem Maria opera. É no ato de estar entre sentidos, funções e atuações que essa potência feminista e *revoltada*[13] das pombagiras pode mexer com o pensamento e com as formas ontológicas de percepção. Se elas (pombagiras) é que *fervem no terreiro* – como me disse Mãe Irma e, logo depois, sua própria Pombagira, a Dona Sete –, é com elas que as coisas acontecem, que as coisas funcionam e, mais, que as coisas dão certo. Aqui, evoco dois *pontos*, de quimbanda, tocados e cantados no terreiro de Mãe Irma, em Mostardas:

"*Sete com mais Sete, são as Sete Encruzilhadas.*
Sem a Dona Sete,
não se pode fazer nada!
Ela faz a sua gira,
ela dá a sua gargalhada.
Ela é a Rainha das Sete Encruzilhadas!"
(ponto Dona Sete)

"*Maria Padilha,*
Rainha de Candomblé.
Maria Padilha,
arreda homem que aí vem mulher!
Saravá, saravá,
saravá!
É Pombagira, é mulher!"
(ponto de Maria Padilha)

[13] Diversas vezes, Mãe Irma disse que sua pombagira vinha revoltada. Em conversa recente, a mãe de santo disse: "eu tinha que fazer tudo em casa, ainda trabalhava no hospital, cuidava de idosos e fazia faxinas para fora e a minha moça [pombagira] chegava quebrando tudo! Mas ela foi se acalmando...".

A força das pombagiras é a que move a terreira de Mãe Irma, o que mostra que, se, por um lado, essa força é o inverso das santas, pois essas entidades trabalham no domínio da sexualidade, da obscuridade e, também, da feitiçaria, por outro lado, essas mesmas entidades, quando evocadas, trabalham para a saúde, para defesa e proteção das pessoas e da terreira em si. É pelo elemento da sexualidade que as pombagiras são prostitutas, mas também são mulheres livres e que mantêm relações com o lado obscuro. Muitas vezes, elas são referidas como *viradas*, ou seja, como entidades que podem trabalhar para aquilo que, relacionando-se com o cristianismo, é compreendido como Bem e Mal. Se o Exu é, no dizer de Anjos (2006, p.87), a "subversão completa ao regime cristão de representação do sagrado", a Pombagira é "o inverso da pureza da santa da igreja".

Em uma das *linhas de exus*, na qual participei em outubro de 2013, foi marcante a constatação do quanto a força das pombagiras move o terreiro de Mãe Irma. Num certo momento da noite, cada entidade que *estava na terra puxava um ponto*, o seu ponto específico, e, junto ao tambor, fazia o que Mãe Irma me informou, em outro dia, o que seria uma *prova*. É que, *estando na terra*, no momento em que a entidade passa a puxar seu *ponto* ela exerce a mobilidade de seu axé e da própria religião. A intensidade de cada ponto e de cada pombagira era tão forte que, após cada ponto *puxado*, elas gargalhavam. Num determinado momento, a Pombagira Dona Sete veio até mim, que filmava a ocasião, e me disse: *eu não te falei, moço, que aqui são as fêmeas que fervem? Porque ali* [referindo-se ao momento dos pontos] *só tem o Seu Omulu de macho e o Seu Zé Pilintra*. Quando concordei com ela, ela gargalhou alto e voltou para a roda das pombagiras com seu cigarro e sua champagne nas mãos. Quando cantavam, as entidades dançavam juntas, bebendo e fumando. Exus e pombagiras sempre acionam a sua intensidade transgressora: não é o macho que *ferve*, e sim a fêmea, a Exu-Mulher.

A força da pombagira também se opera por meio da ligação estreita que esta estabelece com a pessoa que a incorpora (assim como ocorre com exus, caboclos, etc). Mas, conforme Mãe Irma, uma pessoa pode trabalhar com uma pombagira, mas *pode ser que outra* [pombagira] *encoste na pessoa*. A pombagira da pessoa pode ou não dar *passagem para essa outra*, o que, segundo a mãe de santo, depende muito: *a minha Sete dar passagem para outra, é difícil! Elas se deitam na gente e não deixam as outras trabalharem! E a pessoa fica, então, tombando, e não incorpora, porque é uma outra* [pombagira] q*uerendo entrar, e a que já está* [no corpo] *não deixa*.

A Pombagira também acaba determinando para a pessoa que a incorpora, de diversos modos, o que ela prefere ou não, em vários sentidos: roupas, gostos pessoais, bebidas, cigarros... Como disse Mãe Irma, *a minha moça não gosta de cigarro ruim! Ela fica reclamando!* Portanto, as entidades pombagiras operam em outros graus potenciais da relação pessoa-entidade-pessoa. Se elas são a imagem da prostituta, é porque essa imagem tem uma

relação com um elemento da vida, a sexualidade, que não é "um" mal, nem visto, na afro religiosidade, como "pecado". Esse elemento é também importante para a vida, como são importantes os elementos "saúde", "fé" ou sabedoria.

Para Contins (2009, p.48), a Pombagira Maria Padilha "é, ao mesmo tempo, considerada uma entidade capaz de fazer o bem e agir para o mal". Tem "atributos femininos, tais como sedução, sensualidade, vaidade etc. Estes são seus poderes. A figura da Pomba-Gira enfatiza precisamente aqueles atributos femininos considerados 'perigosos', porque dificilmente controláveis pela sociedade". Assim, para ela,

> A Pomba-Gira de certo modo é a "anti-esposa", a negação da mãe de família na medida em que sua imagem é definida de forma não complementar aos homens (maridos, filhos etc). A sexualidade, por exemplo, não está a serviço da reprodução [...] ela usa sua sexualidade em seu próprio benefício. Os poderes e perigos que fluem de sua imagem estão certamente associados a essa liminaridade.

Havendo uma relação estreita entre a pombagira e os elementos vitais, o fato de essa entidade gostar de beber álcool e de fumar, dar gargalhadas e dançar, já faz que ela seja o inverso de uma pureza encarnada nas santas. Quando *está na terra*, a pombagira dança, fuma, bebe e dá risada. Ela se movimenta pela dança. Ela fala com as pessoas sobre os assuntos que a elas estão ligados: ao sexo, à vida afetiva e amorosa. No entanto, as entidades não diferem de forma opositiva: a pombagira pode também ser protetora, curadora, e pode operar para o amor. Um domínio mais ligado ao sexo ou à feitiçaria será um domínio em que a pombagira irá trabalhar. Se o exu faz esse trabalho de proteção, mas também de uma passagem à obscuridade, uma Exu-Mulher também o faz.

Mesmo que haja exigências por parte das entidades femininas, podemos ver que elas as fabricam nas suas relações com cada pessoa, com a pessoa que recebe a entidade, com as pessoas do terreiro, as que compõem a corrente e, ainda, com as pessoas que frequentam o local. A gente deve acionar, o tempo todo, a relação com as pombagiras: ao levar uma carteira de cigarro, uma champagne, uma taça de presentes... Elas sempre pedem aos homens que estão no terreiro que abram as champagnes que elas vão beber na noite. Para Mãe Irma, as *fêmeas fervem* no terreiro porque

> *O pessoal aqui gosta mais das mulheres porque elas vêm mais refesteladas, entende? Pode ver que todo o Exu que chega, ele vem mais firme. Eles são mais durões e as Pombagiras chegam dando gargalhadas, querem dançar, entendeste? Então, é por isso que tem mais cavalo de mulher do que de homem. E isso vai muito da cabeça da pessoa também. Elas puxam muito o lado das Pombagiras, entende? E, às vezes, quer chegar um Exu e elas [as pessoas] cortam. E o bom é deixar chegar os dois, porque todo mundo tem que ter os dois, o homem e a mulher. Tanto na Linha de Caboclo como na Linha de Exu. Mas aqui o pessoal trabalha mais é com mulher, mais com Pombagiras. Aqui os homens [exus] chegam, dão uma voltinha e depois vão embora e as mulheres [pombagiras] ficam fervendo! [risos] É porque a vibração das pessoas é mais para as Pombagiras. Até mesmo as pessoas que estão na assistência! Elas vibram mais, entende? É verdade.*

> **João:** E como é para elas [Pombagiras] isso?
> **Mãe Irma:** *elas chegam com mais força, não é che? Ficam mais felizes...* (Mostardas, outubro de 2013).

A luta dessas entidades contra o padrão-homem (uma pombagira tem *sete maridos*, *ela é a mulher da vida*[14]) move-se quando as pombagiras chegam num terreiro, num território existencial onde não mais a força masculina é dominante. E porque? Pois elas transformam as relações no momento mesmo em que elas acontecem. Essas relações são moleculares: numa conversa entre uma pessoa e uma entidade, movem-se aspectos indiscerníveis nos quais a força feminina atua de forma contundente. A força feminina entra enquanto intensidade primordial no agenciamento que se opera na festa. Essa força traz, certamente, diferentes elementos, entre eles, o da sexualidade. Para Mourão (2012, p.71), "[e]xus e pombajiras, quando se manifestam nos corpos dos médiuns falam palavrões, gargalham, bebem cachaça – características que contrastam com o comportamento das demais entidades [...]", como as da Linha Branca. As entidades pombagiras "podem trazer o marido de volta em sete dias, reacender o fogo de casamentos desgastados, transformar mulheres frígidas em amantes insaciáveis" (Mourão, 2012, p.134).

Os elementos da sexualidade, que são ligados mais às pombagiras do que aos exus, não deixam, ao mesmo tempo, de se relacionarem com elementos que envolvem a cura, o atendimento e o conforto. Lembro que, várias vezes, vi pessoas pedirem a Maria Padilha, por exemplo, para ajudar na cura de algum problema de saúde ou, ainda, quando Pombagiras iam falar com uma pessoa que estava recém curada de um caso de desobsessão, receitavam algumas coisas a se fazer... É que não se pode classificar, em regimes demasiadamente fechados, os elementos que envolvem as pombagiras e os exus como "sexualidade", "comportamento mundano" e, até mesmo, como da "cura". Temos que pensar como esses elementos são trabalhados por essas entidades em suas relações nas Casas[15] e nos territórios onde agem. Podemos seguir Anjos e Oro (2009, p.67) e compreender que,

> Na linha cruzada, em seu culto ao exu e à pomba-gira, o álcool pode se inserir na cadeia que produz outros regimes de existências. Se a atenção à presença é induzida com (e não pelo) uso de bebidas de álcool no culto ao exu, já na reverência aos orixás, o uso de bebidas é incompatível com o regime de existência do sagrado que aqui se impõe.

A pombagira está o tempo todo quebrando a noção de santidade, de pureza, assim como faz o exu. A pombagira levanta as saias sem pudor, fala palavrão, dá gargalhadas, fala

[14] Há um ponto que diz: "Pombagira é mulher, de domingo à segunda (2x); Mas na boca de quem não presta, Pombagira é vagabunda".
[15] Casa é outro termo êmico para se referir a terreiro/terreira.

de sexo, fuma cigarros e bebe álcool. Ela potencializa a beleza feminina, a sensualidade e elas gostam de ganhar presentes. As imagens de pombagiras, geralmente, apresentam mulheres belíssimas com seios nus ou mostrando as pernas. Como diz Mourão (2012, p.122),

> As imagens das belas mulheres sorridentes, que exibem sem pudores seus seios, de certa maneira, guardam parte da potência sexual do orixá Èsù, e, simultaneamente, como sugere Augras (2000), herdam a força sexual dos orixás femininos [...] as imagens desses entes femininos correspondem em especial à representação das mulheres brancas marginalizadas na história do ocidente cristão: a feiticeira e a prostituta.

Nesse sentido, a pombagira vai o tempo todo contra a moral cristã: ela é quem trabalha com o feitiço e é a *mulher de cabaré*. É que o devir-mulher da mulher – aquela que toma sua pombagira como potência, que ferve no terreiro e no seu corpo – opera em devires-moleculares também de homens que, na relação com essas entidades femininas, devêm-mulheres. Podemos considerar que no cruzamento das Linhas operam-se devires, pois "uma linha de devir não se define nem por pontos que ela liga nem por pontos que a compõem: ao contrário, ela passa entre os pontos, ela só cresce pelo meio [...] Um devir está sempre no meio [...]" pois ele "não é um nem dois, nem relação de dois, mas entre-dois, fronteira ou linha de fuga" (Deleuze; Guattari, 2007, p.91).

Por isso que, ao devir-mulher, o homem e a própria mulher, na relação entre a pessoa e a entidade, percorrem devires moleculares que vão além de corpos e espíritos, vão além de objetos e sujeitos: operam-se relações entre a pessoa que dá de presente à Pombagira uma carteira de cigarros, entre o cigarro que ela vai fumar naquela noite e que vai fazer a limpeza, entre as entidades que com ela vão beber uma champagne e que vão oferecer um gole da mesma bebida a uma pessoa que, além da bebida, vai "beber" de alguma frase que a Pombagira vai dizer a ela, apreendendo com a Pombagira algo importante para levar para fora dali, na sua vida cotidiana, que não deixa de ser ritual...

Exu se torna em tantos caminhos, ele está em tudo e ao mesmo tempo. A pombagira também está em tudo, ela é o Exu-Mulher. Exus e pombagiras operam não só nos corpos: nas encruzilhadas, nos cemitérios e em outros territórios, eles e elas estão presentes. No acontecimento que irrompe nos corpos, na incorporação, exus e pombagiras atualizam suas potências, entram em relação – que estão sempre "entre" algo: há transgressões, linhas de fuga constantes, cruzamentos. Conforme Anjos (2006, p.84), "a subversão ao regime católico de representação icônica culmina na linha de exu". Se há mensageiros, como os exus, a mensagem que vai até os outros *lados* passa por outros lados, por outros regimes de desejos que não tomam a pureza como essência. É porque o "Exu é deus e é o diabo se realizando aqui e agora nesse corpo que o 'recebe' ou nessa 'estatueta' com guampas, que desagrada e afronta qualquer hierarquia estabelecida" (Anjos, 2006, p.88).

A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA (DA) NA *ENCRUZILHADA*

A pessoa afro-religiosa só é se se faz em relação com outros humanos e extra-humanos. Estamos diante de uma ética e de uma cosmopolítica afro-brasileira que tomam a Linha Cruzada como agenciamento e que compõem os corpos e outros entes: uma politeia constituindo um espaço alargado de contato e de confronto, em que ocorrem mediações e posicionamentos, variações e alteridade, em consonância com aquilo que Stengers (1997) fala da insistência do Cosmos na política. Assim, podemos ver que não se trata apenas da Polis humana (no sentido clássico da política), mas do Cosmos, que nunca foi excluído da política – na qual insiste em estar, pois há uma exclusão de não-humanos nessa definição clássica da política. Como pensar uma micropolítica (umbandista, *batuqueira*, minoritária) atuando como essa insistência do Cosmos na política? E como pensar uma cosmopolítica enquanto uma força micropolítica, existencial?

Para mim, existe uma cosmopoliteia que toma a força da mulher, principalmente das entidades femininas, como potência de atuação: são as pombagiras que *fervem no terreiro*. A politeia teria um outro sentido aqui: ela não trata apenas da guerra e da paz, impostos e taxas de uma polis, de uma cidade, mas trata igualmente da felicidade, do infortúnio, da liberdade (FOUCAULT, 2011) e, mais, sendo alargada ao Cosmos, ela trata com e de outros entes, que neste mundo, irrompem. Esse é um fator extremamente importante: um devir-mulher é agregado a um devir-minoritário, que nos convida a ver o que é a existência humana para nós e de que modo estamos cuidando disso... A insistência do Cosmos é para trazer isso à tona: o que pode ser feito? A encruzilhada afro-brasileira nos dá outra resposta, indagando como ser feito?

Para Gros (2006, p.130), o "cuidado de si constitui [...] para Foucault, um enunciado fundamental da cultura antiga". Conforme Gros (2006, p.132), o "cuidado de si não é uma atividade solitária, que cortaria do mundo aquele que se dedicasse a ele, mas constitui, ao contrário, uma modulação intensificada da relação social. Não se trata de renunciar ao mundo e aos outros, mas de modular de outro modo esta relação com os outros pelo cuidado de si". Foucault (2014, p.9), no curso "A Hermenêutica do Sujeito", analisando o empreendimento socrático e da filosofia helenística, apresenta que o cuidado de si

> é uma espécie de aguilhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência. Creio, pois, que esta questão da *epiméleia heautoû* deve ser um tanto distinguida do *gnôthi seautón*, cujo prestígio fez recuar um pouco sua importância[16].

[16] Ao longo de todo este curso, Foucault chama a atenção para a diferenciação entre o "cuidado de si" e o "conhece-te a ti mesmo", tendo o primeiro sido relegado a segundo plano...

Gros (2014, p. 479), quando analisa este curso, refere que o "que Foucault encontra no pensamento antigo é a ideia de inscrever uma ordem na própria vida, mas uma ordem imanente, que não seja sustentada por valores transcendentais ou condicionada do exterior por normas sociais". Neste sentido, utilizo a noção de estética da existência para pensar a ética da religiosidade afro-brasileira como estratégia para dar outra forma, sentido e valor aos atos, atitudes e modos de viver possíveis. A estética da existência nasce dessa insurgência, dessa liberdade que precisa ser trabalhada na impaciência, naquilo que nos constitui e no que somos. A estética da existência é, antes de tudo, o início de uma problematização, que põe em dúvida aquilo mesmo que nós somos hoje, ou o que gostaríamos de ser (FIGUEIREDO, 2010). Segundo Gros (2006, p.127),

> Pois, no fundo, Foucault não cessa de insistir sobre o fato de que o sujeito suposto por essas técnicas de si, pelas artes da existência é um eu ético, antes que um sujeito ideal de conhecimento. Isto significa que o sujeito é compreendido [...] como transformável, modificável: é um sujeito que se constrói, que se dá regras de existência e conduta, que se forma através dos exercícios, das práticas, das técnicas, etc.

É, neste sentido, que opero a ideia de cuidado de si[17], enquanto um conjunto preciso de práticas que o indivíduo exerce sobre si mesmo com o fim último da transformação, da modificação, da transfiguração de si (MARCELLO; FISCHER, 2014). Embora com algumas diferenças, é o que Hadot (2004, p.154-155) pondera em relação à filosofia antiga:

> … a filosofia aparece como uma **terapêutica dos cuidados**, das angústias e da miséria humana, miséria provocada pelas convenções e obrigações sociais, para os cínicos, pela investigação dos falsos prazeres, para os epicuristas, pela perseguição do prazer e do interesse egoísta, segundo os estoicos, e pelas falsas opiniões, segundo os céticos […] para mudar seus juízos de valor, o homem deve fazer uma escolha radical: mudar toda sua maneira de pensar e de ser (grifos, em negrito, meus).

Acredito que aqui, estamos numa percepção muito próxima daquela que Rabelo (2014, p.265) desenvolveu sobre a "ética no candomblé":

> … quando participam dos ritos de feitura, os adeptos de uma casa não só se comprometem com a realidade produzida na feitura – que faz nascer um iaô e um santo –, como assumem responsabilidade por seus desdobramentos na vida do terreiro. No candomblé a feitura[18] e o cuidado são, de fato, aspectos de um mesmo processo – fazer uma pessoa e um santo é sempre também cuidar para que uma relação seja firmada e desenvolvida. **E cuidar de um filho ou irmão de**

[17] Para Edgardo Castro (2015, p.133): "En lo que concierne a la época del cuidado de si (epimeleia heautou), en la que la filosofia y la espiritualidad formaban parte de una misma práctica, Foucault distingue tres etapas: el momento socrático, en el que la exigencia del cuidado de si hace su aparición en la reflexión filosófica; la edad de oro del "cuidate a ti mismo" em los siglos I y II (desde el estoicismo romano, representado por Musonius Rufus, hasta Marco Aurelio); y, finalmente, el paso del ascetismo pagano al ascetismo cristiano en los siglos IV y V".

[18] Em meu contexto etnográfico, a noção de feitura é pouco utilizada, sendo mais corrente a noção de aprontamento.

> **santo não é apenas assumir responsabilidade pelo seu bem-estar e satisfação; é fundamentalmente comprometer-se e contribuir com sua constituição** (grifos, em negrito, meus).

Logo, é preciso considerar que, no caso da Linha Cruzada, o individual e o coletivo imbricam-se ao cósmico e nos mostram a interessante possibilidade de vermos a insistência do Cosmos (que, por sua vez, não deixa de ser uma insistência de que, neste mundo, nunca estamos sós). Essa insistência se dá no momento em que, ao *aprontar-se*, a pessoa apreende as demais agências extra-humanas e ela entra em relação com a miríade de entes. Se pensarmos desse modo, sobre a noção de existência, veremos que, o que está em jogo, não são só os humanos, mas outros entes que insistem em participar das relações; eles estão nos territórios, em locais que, por sua vez, não são somente "sagrados", são espaços-tempos existenciais: pede-se licença para o Exu num cruzamento; para Iemanjá, quando se *cruza* o Mar; pede-se para o Bará da Rua calçar o portão da Casa...

Nas intensas mobilizações de axé que estão presentes neste texto, só é possível fazer que o axé circule e que possa eclodir, como uma encruzilhada em nosso pensamento. A experiência vivida é, certamente, do membro de um grupo afro-religioso e, ao mesmo tempo, é de todos os outros elementos que compõem essa vida (que é o Cosmos alargado): entidades e divindades e plantas e animais e substâncias e territórios e água e...e...e... onde, como nos diz Deleuze (2012), ao tratar sobre a Ética espinosista, "todos os seres valem".

Uma vida e uma experiência de si e de outros que não se descola da possibilidade de uma vida outra. O *aprontamento* pode ser pensado enquanto um modo de conservar e, ao mesmo tempo, de criar uma certa historicidade de coisas em singularidades, porque se trata de encontros com outras singularidades e outros existentes. Isso se liga, se conecta, ao fato de Mãe Irma efetuar benzeduras, além das práticas ligadas à Linha Cruzada, apreendidas de sua ancestralidade quilombola afrodescendente. Essa experiência de si é, certamente, ligada a noção de cuidado: é preciso *preparar* o corpo afro-religioso e esse passa por um constante cuidado. A mãe de santo, ao *aprontar* filhas/os, cuida destas pessoas e de suas entidades, divindades, *acutás*...

Há vários entes que participam e que vão operar a revitalização da relação entre pessoas e entidades por meio de oferendas, serviços e *trabalhos*. O sacrifício, por exemplo, é uma comunicação com divindades e com outros entes para se estabelecer, ou mesmo, desfazer relações[19]. Os *atendimentos* que Mãe Irma realiza são operados como *therapeía*. Por exemplo, bruxas continuarão a existir, mas, para essa mãe de santo, elas estarão longe das crianças que são atendidas por ela – pois, além de acionar uma proteção da

[19] Discorro sobre o sacrifício em Ramos (2016).

criança com a bênção para orixás, ela possivelmente receitará que se coloquem sementes de mostardas perto da cama quando a criança for dormir, trocando a criança pelas sementes, relacionando essas sementes com a bruxa e, astuciosamente, enganando-a. O atendimento cruza o próprio *aprontamento* no Batuque a uma ação operada também pelas benzeduras, que ela apreendeu com a mãe e avó carnais. A benzedura opera como um dos *lados da religião*. Assim, Mãe Irma é mãe de santo e benzedeira e quilombola e parteira e umbandista e batuqueira e Dona Sete e Mamãe Oxum e...e...e...

A Linha Cruzada nos mostra a irrupção de intensidades: como uma Pombagira, que destoa da forma pura de uma virgem e que resiste ao processo, sendo mulher, para eclodir devires: devir-mulher e devir-povo (*Povo da Rua*) e devir-minoritário (a religião afro-brasileira) e devires moleculares de uma champagne e de um cigarro e...e...e... Quando uma quilombola incorpora um exu, por exemplo, está em jogo não mais uma identidade essencialista que a colocaria como população a ser "atendida" pelo Estado. Num devir-minoritário – tanto como quilombola como quanto exu, seja *macho*, *fêmea* –, a pessoa, como terminal dessas e de tantas outras *passagens*, vai dar outra resposta ao Estado e a nossas categorias essencialistas de identidade.

Para a questão de como as pessoas se relacionam com suas entidades, interpelei Mãe Irma sobre o fato de que tanto ela como Mãe Jalba fazerem cuidados com seus corpos antes das giras de Pombagira ou de Umbanda (ambas procuram manicures e cabeleireiras horas antes das sessões), ela me respondeu que

> *é que eu que sou da Oxum e a Mãe Jalba é da Iansã e elas não gostam que nós estejamos desarrumadas... elas gostam que a gente esteja sempre arrumada: unhas, cabelo... vaidades de mulher... eu tenho costume de fazer isso na sexta e a Mãe Jalba na noite de sábado, antes de começar a terreira, porque a Iansã é da noite e as pombagiras são da noite, entendesse? E, a Iansã da Mãe Jalba, é a rainha de todas as Pombagiras!* (Mãe Irma, julho de 2018, Mostardas).

Considero que há uma ética e estética de existência que toma o *aprontamento* e que vai além da iniciação – uma vez que coloca em xeque a noção de se iniciar em algo que já existe em potência... O aprontamento é muito mais do que uma entrada na religião, pois a pessoa está o tempo todo *se aprontando*..., em um exercício constante de individuações que não produzem "um" indivíduo. Nessa individuação, produz-se mais um ente, dividual, do que um sujeito pleno e, ainda, se singulariza tanto a pessoa como seus outros compósitos (orixás, entidades, potências) – o que nos leva a uma certa constituição do grupo, de Casas e do Cosmos, de modo rizomático.

REFERÊNCIAS

ANJOS, José Carlos Gomes dos. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In: Ondina Fachel Leal. (Org.). *Corpo e significado*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995.

_____. *No Território da Linha Cruzada*: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2006.

_____. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. Porto Alegre: *Debates do NER*, Ano 9, número 13, p. 77-96, jan/jun, 2008.

_____. A iconoclastia afro-brasileira na Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. *33o Encontro Anual da ANPOCS*. MR14: Saberes, éticas e políticas das religiões afro-americanas (Brasil e Cuba), 2009.

ANJOS, José Carlos Gomes dos; ORO, Ari Pedro. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre*. Sincretismo entre Maria e Iemanjá. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura, 2009.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A máquina do mundo*: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/ Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

CASTRO, Edgardo. *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores, 2015.

CONTINS, Marcia. "O caso da Pomba-Gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina". In: GOMES, Edlaine (org). *Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira*. São Paulo: Ideias e Letras, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*. (Vincennes, 1978-1981). Fortaleza: EDUECE, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs:* Capitalismo e esquizofrenia. Volume 4. São Paulo, Editora 34, 2007.

_____. *O que é a Filosofia?* São Paulo, Editora 34, 2010.

FIGUEIREDO, Fernando. "Arte de viver, modos de vida e estética da existência em Michel Foucault". *Revista Ítaca*. n.15, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

FEDERICI, Silvia. *O Calibã e a Bruxa*. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *A Hermenêutica do Sujeito*. Curso dado no College de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2014.

GROS, Frédéric. "O cuidado de si em Michel Foucault". In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.) *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 127-138.

_____. "Situação do Curso". In: FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Curso dado no College de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* São Paulo: Editora Loyola, 2004.

MARCELLO, F.A.; FISCHER, R.M.B. Cuidar de si, dizer a verdade: arte, pensamento e ética do sujeito. *Pro-Posições*. v. 25, n. 2 (74) p. 157-175 maio/ago., 2014.

MOURÃO, Tadeu. *Encruzilhadas da cultura:* Imagens de Exu e Pombajira. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012.

ORO, Ari Pedro. O atual campo afro-religioso gaúcho. *Civitas*, 12 (3), 556-565, 2012.

PAL PELBART, Peter. *O Avesso do Niilismo.* Cartografias do Esgotamento. São Paulo: n-1, 2016.

RABELO, Miriam. *Enredos, feituras e modos de cuidado:* dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador, EDUFBA, 2014.

RAMOS, João Daniel Dorneles. *O Cruzamento das Linhas*: Aprontamento e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRGS, 2015. 273 f. Tese Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

_____. A (cosmo)lógica das relações humano-animais nas religiões afro-brasileiras. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 166-189, ago./dez. 2016.

RODOLPHO, Adriane Luisa. "O corpo na Quimbanda: contrapontos entre Eros e Thánatos". In: Ondina Fachel Leal. (Org.). *Corpo e significado*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995.

SERRA, Ordep et al. *O mundo das folhas*. Salvador: Editora da Universidade Estadual de Feira de Santana, 2002.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. São Paulo: Vozes, 2017.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques VII:* Pour en finir avec la tolérance. Paris: La Découverte, 1997.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 032. Anthropology, Sustainable Development, and the Environment

A NETNOGRAFIA DE UM DESASTRE: UMA INTERPRETAÇÃO DOS COMENTÁRIOS SOBRE O CRIME AMBIENTAL DA MINERAÇÃO NO RIO DOCE

João Francisco Alves Mendes
PPGICH/UFSC

Sérgio Luís Boeira
PPGICH/UFSC

Resumo

Os avanços tecnológicos ampliam as possibilidades metodológicas, das técnicas de levantamento e interpretação dos eventos. A netnografia é uma "metodologia de pesquisa qualitativa que incorpora as técnicas da etnografia tradicional ao estudo de comunidades e culturas emergentes a partir da comunicação mediada por computadores" (VERGARA, 2010, p. 184). As redes sociais são canais que emergem como divulgadores de representações e opiniões dos cidadãos e instituições sobres os eventos. Vergara (2010) diz que o envolvimento dos atores varia em função da comunidade a qual eles pertencem. Interpretar as representações sociais de desastres ambientais, a partir dos dados levantados em fóruns das redes sociais e da identificação dos atores envolvidos, é um exercício de pesquisa que contribui para a sistematização do conhecimento sobre o evento. Nesse sentido, a proposta de investigar o maior desastre socioambiental do Brasil, o despejo de aproximadamente 60 milhões de m³ de rejeitos de minério de ferro sobre um rio, seguindo as orientações da netnografia, pode contribuir para o entendimento desse acontecimento complexo e inédito no país. Vários grupos de discussão sobre a tragédia encontram-se ativos, um deles é a página no Facebook "Em Defesa dos Territórios frente a Mineração", administrada pelo Comitê Nacional em Defesa dos Territórios Frente à Mineração que conta 36.558 seguidores, lá são compartilhados textos e impressões sobre o desastre, sendo uma importante fonte de pesquisa.

Palavras-chave: netnografia, desastre, mineração e mineração.

Abstract

Technological advances amplify methodological possibilities, techniques for surveying and interpreting events. Netnography is a "qualitative research methodology that incorporates the techniques of traditional ethnography to the study of emerging communities and cultures from computer-mediated communication" (VERGARA, 2010, p.184). Social networks are channels that emerge as disseminators of representations and opinions of citizens and institutions about events. Vergara (2010) says that the involvement of the actors varies according to the community to which they belong. Interpreting the social representations of environmental disasters,

based on data gathered in social networking forums and identifying the actors involved, is a research exercise that contributes to the systematization of knowledge about the event. In this sense, the proposal to investigate Brazil's largest socio-environmental disaster, the dumping of approximately 60 million m³ of iron ore tailings on a river, following the guidelines of netnography, can contribute to the understanding of this complex and unprecedented event in the country . Several discussion groups on the tragedy are active, one of them is the Facebook page "In Defense of the Territories in front of the Mining", administered by the National Committee in Defense of the Territories before the Mining that counts 36.558 followers, there are shared texts and about the disaster and is an important source of research.

Keywords: netnography; disaster; mining; Mariana.

1 INTRODUÇÃO

O mundo do século XXI é cercado por desafios que se colocam para os cientistas refletirem as múltiplas e complexas realidades que emergem das relações humanas. O avanço e a sofisticação dos meios de comunicação tem criado comunidades virtuais onde as pessoas se reúnem para trocar informações, emitir opiniões e assim elaborarem suas representações dos fenômenos que lhe interessam. Compreende-se que o mundo virtual é o reflexo e, em certo sentido, componente da realidade do nosso tempo. Dessa forma é compreensível que metodologias e técnicas de investigação em Ciências Humanas e Sociais sejam elaboradas utilizando esses novos recursos.

No Brasil, de acordo com dados publicados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no período de 2005 – 2015 o percentual de domicílios com internet subiu de 13,6% para 57,8%, esse número é revelador de como parte da sociedade brasileira tem se conectado e participado do mundo digital, discutindo questões planetárias e locais através das redes sociais. Entretanto, reconhece-se que a inclusão digital não é democrática e necessita superar muitos contratempos. De acordo com o relatório[1] de "We are Social", uma organização especializada em análise de redes sociais, o Facebook é a rede social mais utilizada no país, indica-se que aproximadamente 139 milhões dos usuários dessa rede são brasileiros.

Neste cenário, é possível dizer que a participação brasileira nas redes sociais é significativa de interpretações das mais diversas disciplinas: antropológicas, sociológicas, políticas, linguísticas e outras. Os assuntos que despertam o interesse da população para participar dos fóruns, grupos e comunidades online são variados, são temas que vão de questões sobre lazer e costumes, de cultura, de política, de economia e de eventos extraordinários, tal qual foi o desastre socioambiental cometido pela Vale, Samarco e BHP Billinton.

O rompimento da barragem de rejeitos de minério, que atingiu os municípios de Mariana e Barra Longa (MG) e o curso do rio Doce até a foz no litoral de Regência (ES),

[1] https://wearesocial.com/blog/2018/01/global-digital-report-2018

causou revolta e comoção na sociedade brasileira. Um grupo expressivo de cidadãos tem acompanhado e se manifestado nas redes sociais suas impressões e suas representações do desastre.

Uma das abordagens metodológicas que tem sido utilizada e otimizada no mundo online é a netnografia que consiste numa

> forma especializada de etnografia e utiliza comunicações mediadas por computador como fonte de dados para chegar à compreensão e à representação etnográfica de um fenômeno cultural na Internet. Sua abordagem é adaptada para estudar fóruns, grupos de notícias, blogs, redes sociais etc. (SILVA, 2015, p. 339).

A grande vantagem dessa metodologia é seu aspecto de praticidade quando se pensa no fator tempo e espaço. Dessa forma, ela é aplicável aos fenômenos contemporâneos de diversas localidades, entretanto, ela também apresenta desafios em que o pesquisador deve estar atento.

2 LIMITES E POSSIBILIDADES DA NETNOGRAFIA

A relação que existe entre a 'netnografia' e a 'etnografia' parece algo evidente aos estudiosos do comportamento e cultura dos agrupamentos humanos. Pode-se dizer que a netnografia é uma metodologia que foi adequada as demandas emergentes no que tange a convivência dos seres humanos e suas ferramentas de comunicação. A etnografia pode ser entendida como uma disciplina e metodologia que se empenha em descrever uma cultura de um agrupamento humano, a partir da técnica da observação participante e interpretação/análise dos dados observados.

A etnografia fundamenta os estudos antropológicos, porém não se limita a eles. Os estudos que se apropriaram da etnografia, atualmente, contemplam diversas áreas que podem ser associados a outras metodologias.

> O método vem sendo utilizado pela antropologia para a construção de objetos de estudo e de coleta de dados e tem por base o contato intersubjetivo entre o pesquisador e seu objeto (BUFREM; SANTOS, 2009), ou seja, pressupõe a participação do pesquisador na comunidade estudada, seja uma tribo "primitiva", uma sociedade "civilizada" ou uma grande corporação. Segundo Godoy (1995), é muito comum a associação da pesquisa etnográfica com a antropologia, área onde ela tem sido usada no estudo de populações primitivas e de minorias culturais. Porém, a etnografia também é empregada para explorar temáticas relacionadas a outras áreas do conhecimento, como a educação, a psicologia social e administração de empresas. (CORRÊA & ROZADOS, 2017, p. 03)[2]

[2] Encontros Bibli: revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação, v. 22, n.49, p. 1-18, maio/ago., 2017

As transformações tecnológicas e as invenções nos processos de comunicação ocorridas no final do século XX e de forma acelerada no começo do século XXI, também alteraram as relações humanas na afetividade, nas trocas de informações, na exposição das opiniões e consequentemente as representações sociais dos fenômenos são construídas a partir desse vínculo virtual. Assim, surge a necessidade de adaptar algumas das metodologias das ciências humanas e uma delas foi a etnografia já que a vida também parece acontecer no mundo virtual.

> É neste contexto que surge a netnografia – um método de pesquisa, baseado na observação participante e no trabalho de campo online, que utiliza as diferentes formas de comunicação mediada por computador como fonte de dados para a compreensão e a representação etnográfica dos fenômenos culturais e comunais. O método netnográfico começou a ser desenvolvido nos anos 90 no campo da pesquisa de marketing e de consumo, uma área interdisciplinar que se caracteriza por incorporar pontos de vista de diversos campos, como a antropologia, a sociologia e os estudos culturais (KOZINETS, 2014). De certo modo, a netnografia não se trata de proposta metodológica inteiramente nova, mas de uma ampliação das potencialidades do método etnográfico tradicional para contemplar as especificidades do ambiente digital. (CORRÊA & ROZADOS, 2017, p. 03)

A flexibilização dos métodos tradicionais na produção científica em função da realidade é uma demanda dos problemas contemporâneos, que necessitam adaptações e inovações. Segundo Vergara (2005) a netnografia é

> A abertura das portas do tradicional método etnográfico para o estudo de comunidades virtuais e da cibercultura. Originado no campo da Antropologia, o método etnográfico 'consiste na inserção do pesquisador no ambiente, no dia-a-dia do grupo investigado (VERGARA, 2005, p. 73).

O exercício da netnografia exige alguns princípios que são semelhantes aos da etnografia: a imersão nas comunidades (virtuais) e densa descrição (do assunto comentado, das postagens, das relações dos participantes da comunidade, quando é possível identificar). Espera-se que a pesquisa se aproprie de métodos diversos e que seja flexível no levantamento e registro dos encontros e desencontros que permeiam os grupos online.

Ao mesmo tempo, é reconhecido as limitações que a netnografia possui se ela for utilizada como uma única metodologia orientadora de uma pesquisa sobre um fenômeno complexo e por isso concordamos que ela deve ser acoplada a outro método de investigação e dessa forma ampliar o esboço de interpretação e de análise. A efemeridade de alguns tópicos e sua publicidade é um desafio para o pesquisador que se propõe a usar essa metodologia, nesse aspecto, faz-se necessário o arquivamento dos dados que são públicos para evitar o desaparecimento desses. Além disso, o caráter da privacidade dos dados que

são levantados pelos pesquisadores torna-se um dilema ético quando chega o momento de compartilhar os resultados, visto que a identidade do pesquisador, em alguns casos, pode ser ocultada para não interferir a participação dos usuários da comunidade.

A investigação netnográfica nas mídias sociais obedece uma organização própria, onde os dados são produzidos espontaneamente, ou seja, não cabe uma orientação do pesquisador na proposta da elaboração do conteúdo.

> Os dados publicados em mídias sociais não são produzidos sob estímulo do pesquisador e para fins de estudo como o conteúdo de entrevistas e dos levantamentos, mas sim rastros deixados pelos usuários em suas apropriações tecnológicas. É claro que determinados conteúdos publicados na Internet configuram-se como temas sensíveis e, nesses casos, algumas medidas como a obtenção do consentimento informado e a preservação da identidade dos usuários são indiscutivelmente necessárias. Porém, publicações de caráter público e sobre temas não sensíveis deveriam ser tratadas, sob esse ponto de vista, com menos rigidez no que diz respeito à obtenção do consentimento informado. (CORRÊA & ROZADOS, 2017, p. 06)

É nesse contexto que a pesquisa netnográfica exige que o tema estudado seja um assunto atual e de relevância para a sociedade, já que essa será fundamental na geração dos dados e informações necessárias. Nesse cenário, o maior desastre socioambiental brasileiro, o rompimento da barragem de rejeitos de minério da mineradora Samarco e o respectivo despejo dessa lama no rio Doce, tem suscitado diversos debates em comunidades na redes sociais, entre atores de distintos agrupamentos: cientistas, sociedade civil, representantes governamentais, representantes das empresas e outros. Essa realidade virtual é complexa e exige um tratamento apurado de observação através do método etnográfico.

3 UM DESASTRE EM DEBATE: DISCUSSÕES NO FACEBOOK SOBRE O ROMPIMENTO DA BARRAGEM DE REJEITOS

No dia 05 novembro de 2015 um mar de rejeito tóxico alterou significativamente o modo de vida de humanos e não - humanos que vivem ou viviam às margens da bacia hidrográfica do rio Doce. Essa catástrofe passou a ocupar lugar na história ambiental mundial: o rompimento de uma barragem que acumulava toneladas de rejeitos de minério de ferro causou vítimas fatais e criou uma sequência de problemas socioambientais. Os efeitos desse desastre são diversos e muitos ainda nem sequer foram diagnosticados, porém é reconhecido que o impacto foi devastador social, econômica e ambientalmente.

Alguns canais midiáticos vincularam notas e reportagens nos primeiros meses que seguiram a tragédia, logo depois a cobertura passou a ocorrer apenas em momentos específicos dos desdobramentos do evento, enquanto os atingidos foram esquecidos,

mas esses permanecem na luta. Parte-se do entendimento de que os fenômenos como esse envolvem disputas políticas e jurídicas e por isso costumam ser representados por diferentes ângulos. É nesse cenário que os atores envolvidos utilizam diferentes recursos para elaborar suas representações e comunicá-las.

Os conflitos de interesses que cercam esse episódio da mineração têm criado arenas de disputas políticas, jurídicas e científicas. Ao fundo desse panorama, contata-se que os impactos socioambientais oriundos desse acontecimento não se findaram com as vítimas fatais e a destruição material dos municípios de Mariana e Barra Longa. Eles permanecem e tem mudado o modo de vida de populações ribeirinhas do rio Doce, nos estados de Minas Gerais e do Espírito Santo. Ou seja, entende-se que o estabelecimento das representações sociais desse desastre são determinantes na constituição da memória desse crime.

A relação entre mineradoras e o Estado passa por um processo de atualização pós-tragédia. A magnitude dos estragos tem colocado na pauta política e jurídica os limites da atividade industrial mineral no Brasil e suas perspectivas de ações sustentáveis. Perceber como têm sido as representações do rompimento da barragem da SAMARCO, a partir das discussões nas comunidade virtuais se faz necessário para pensar a complexidade das relações de poder que envolve o caso.

A extensão territorial da bacia do Rio Doce alcança 84 mil km², distribuída em dois estados: Minas Gerais (86%) e Espírito Santo (14%). Nela estão contidos 225 municípios, sendo 200 mineiros e 25 capixabas. Mata Atlântica (98%) e Cerrado (2%) constituem o bioma da região, o que evidencia a rica biodiversidade (IBGE, 2010). Além do caráter funcional para usos domésticos, nas indústrias, no setor agropecuário, os recursos hídricos do Rio Doce possuem diversas finalidades simbólicas para alguns dos povos que habitam suas margens.

De acordo com dados do Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM), na bacia do Rio Doce existem 366 áreas de concessão de empresas de extração mineral, sendo que as principais são aquelas relacionadas a extração de minério de ferro. As águas dos rios possuem importância fundamental na indústria mineral e funcionam como receptores, transportadores e autodepuradores dos rejeitos, essa condição amplia os riscos de contaminação.

O modelo de desenvolvimento extrativista que domina as relações econômicas no Brasil cria feridas no seio das florestas, mancha extensões fluviais, dilacera territórios, de forma geral ao mesmo tempo que esse setor gera divisas para a economia nacional, ele gera conflitos socioambientais e promove assim a continuidade da injustiça ambiental que prevalece nas relações de poder das comunidades X Estado Corporativo/Mercado.

> Ocorre que o extrativismo de grande porte toma grandes extensões de territórios, os quais já são ocupados por populações indígenas, ribeirinhos, camponeses etc. Sendo assim, os conflitos ambientais ligados ao extrativismo cresceram na região nas últimas décadas, ampliando-se também os protestos, as resistências e as mobilizações que se enquadram nesse tema. Nesse contexto, as reivindicações passam a rearticular o enquadramento dos "afetados" ou "atingidos" por diversos tipos de grandes projetos de desenvolvimento relacionados às atividades extrativistas, mormente aqueles relativos à produção de petróleo e gás e à mineração em geral. (LOSEKANN, 2016, p. 123).

O impacto dessa tragédia foi/é sentido por vítimas em numerosos aspectos da vida. Por exemplo, a variedade do grau de dependência econômica da SAMARCO e as múltiplas manifestações culturais ao longo do Rio Doce podem ser indicadores de fatores que produzem heterogeneidade nas representações sociais do evento. Observar e entender como as pessoas se expressam diante esse fenômeno em um grupo específico das redes sociais é um exercício etnográfico.

3.1 O grupo "em defesa dos territórios da mineração"

O grupo no Facebook "Em Defesa dos Territórios Frente a Mineração" é um espaço virtual organizado pelo Comitê Nacional em Defesa dos Territórios Frente a Mineração, que reúne centenas de organização civil e movimentos sociais que luta pelos direitos do meio ambiente, dos trabalhadores da mineração e dos atingidos/as ameaçados pelas mineradoras. Os princípios básicos desse comitê é descrito a seguir:

> Partimos, em nossa construção coletiva, do entendimento de que a democracia e a transparência sejam garantidas na formulação e aplicação da política mineral; que o direito de consulta, consentimento e veto dos empreendimentos sejam garantidos às comunidades afetadas e ameaçadas; que se respeitem taxas e ritmos de extração definidas previamente de forma democrática; que se viabilize um zoneamento econômico e ecológico que determine onde se pode e onde não se pode minerar; que as empresas sejam obrigadas a contingenciar recursos para viabilizar o Plano de Fechamento de Minas, mitigando os danos socioambientais; que os direitos dos trabalhadores sejam garantidos e que a mineração em Terras Indígenas seja tratada no âmbito do Estatuto dos Povos Indígenas e da Convenção 169 da OIT, respeitado o direito de consulta, consentimento e veto destes povos.

Atualmente a página conta 38.837 pessoas seguindo a página (dados na data de 11/07/2018). Apenas os administradores da página lançam o conteúdo e os membros do grupo são livre para comentar e compartilhar o que é postado, e até indicar postagens que passa antes pelo crivo dos membros do comitê. Essa organização não é necessariamente limitante da prática da etnografia, uma vez que a interação ocorre nos comentários das postagens.

A dita comunidade online não se limita a notícias da mineração relacionadas ao desastre em Mariana, entretanto, grande parte do conteúdo produzido nesses últimos

2 anos e 9 meses tem sido relacionado ao rompimento da barragem da Samarco. São publicações de textos sobre as causas, o modelo econômico, a questão da justiça, os impactos socioambientais, a situação dos atingidos, enfim, uma série ele elementos que despertam interesse na sociedade civil que participa comentando e interagindo com os outros membros do grupo.

A seguir mostra-se um exercício de observação e interpretação de uma sequência de postagens no grupo comentando uma reportagem intitulada "A luta da mãe que sofreu aborto na lama para incluir bebê entre as vítimas de Mariana", que foi publicada quando o desastre completou 1 ano:

> Samarco paga propina mas não paga pelo desastre sabidamente ja anunciado,a onu tem que apertar mais o governo brasileiro para resolver a questão,será que povinho dos dereitos humanos teve a dignidade de visitar alguma vitima ou esta gastando o tempo labendo o saco dos culpados e engordando suas contas bancarias com as polpudas gorjetas da mineradora, porque dinheiro não falta ,mas, para os atingidos nunca tem. (Interlocutor 01 – que teve 63 curtidas em seu comentário) - direitos humanos aqui no Brasil é para bandidos, não para vítimas! (Interlocutor 2) - Verdade. Bandido tem tanto direito respeitado que temos hj uma das maiores populações carcerárias do mundo, boa partes cumpre pena sem ter sido julgado, num sistema carcerário dos mais precários, onde até quem lá trabalha também sofre. E pra variar, quem paga cadeia, nem emprego consegue arrumar depois. Bandido aqui são realmente muito bem tratados! Mas quem tem grana pra pagar advogado ou é rico fica tranquilo. Pode matar gente, rio, animais, biodiversidade, destruir cidades, histórias de vida, patrimônio imaterial que não dá nada! (Interlocutor 3) - O pessoal dos "dereitos humanos" está mt envolvido na causa, pode ter certeza. N falem do que n sabem (Interlocutor 4)

A questão da justiça tem aparecido como o principal elemento nas manifestações públicas sobre o desastre. A indignação com a impunidade das empresas responsáveis é algo recorrente e tem criado esses discursos.

Nesse tópico, percebe-se que há uma interpretação em disputa sobre a noção de 'direitos humanos' e sua atuação. Alguns interlocutores criticam a 'omissão' da atuação dos grupos organizados e dos movimentos sociais que se empenham na luta pela garantia dos direitos humanos, enquanto outros se manifestam contradizendo aqueles e indicam que o 'pessoal dos direitos humanos' tem sim feito frente a esta causa.

A abertura que as redes sociais proporciona as manifestações e aos comentários dos cidadãos é um tanto arrojada, visto que não existem filtros para apurar informações falsas ou informações incompletas e dessa maneira gera esse tipo de representação, por exemplo. Percebe-se que nos primeiros comentários destacados existe um grande incomodo com a impunidade de criminosos, além disso, vincula-se a ideia de que todos criminosos possuem privilégios/benefícios que são garantidos pelos direitos humanos, quando a realidade não é essa. Interpreta-se que há uma tensão ideológica nesse tópico.

Na sequência dos comentários sobre a reportagem, encontrou-se uma observação sobre a estrutura gramatical da matéria que foi divulgada: "Título muito mal escrito. Sugere um duplo sentido cruel!!!" (Interlocutor 5). Esse comentário teve 134 curtidas, fato que revela a grande interação entre os participantes do debate. Além disso, percebeu-se a interatividade entre os criadores de conteúdo e comentadores desses conteúdos: "Sou eu o repórter, o título estava mal escrito mesmo. Corrigimos e informamos o erro aos leitores 2 minutos depois da publicação. Calma" (Interlocutor 6).

Pode-se destacar ainda os comentaristas que utilizam de recursos técnicos para contribuir no debate. Esse fato é interessante, pois consegue-se contemplar as múltiplas origens dos internautas que debruçam sobre o tema.

> - Já escrevi aqui mais de uma vez e, coincidentemente hoje comentando uma reportagem da Globo, o seguinte: ocorrido o desastre, "sinistro" no jargão das seguradoras, elas é que passam a mandar na questão das indenizações. Pelas características do seguro, existem seguradoras com responsabilidade nele, que nem sabem da existência do Brasil. Portanto o pagamento das indenizações será longo, custoso, sofrido. Digo isso como advogado de seguradoras por mais de 3 décadas. (Interlocutor 7)

Os comentários que se seguem entram no patamar macro da questão econômica e política, reconhecendo o capitalismo como o grande vilão que motivou esse desastre e que ainda pode causar outros.

> - Cruel !! Capitalismo selvagem !! (Interlocutor 8). - Collor roubou nosso dinheiro deu para o estrangeiro comprar nossa mineradora depois q estuvesse dando lucro ela pagaria o país. Alem de se apossarem da nosa minerafora. Causa desgraca e leva nossi minerio fora do brasil. Ainda pagamos caro por ele. (Interlocutor 09) - E mais do que terrorismo o dinheiro que o temer gastou com jantar para deputados dava para fazer alguma coisa la mas esqueceram da tragédia e lamentável. (Interlocutor 10) - Se preparam, isso é pouco no que 'eles' farão com o nosso mar qd o pré sal ir para as empresas estrangeiras, entregue por esse Gov.E pelo José Serra. Excessos de extração, sem limite, usura, pouca importância pela vida, natureza.Oremos a Deus pelo BRASIL (Interlocutor 11)

A seguir, mostra-se como o tema da reportagem comentada é suscetível ao desvio do cerne central, extrapolando para questões filosóficas e que vai além do teor central da página que é discutir mineração.

> - Eu creio que ela tem direito sim. Se ela tivesse tido uma complicação durante a gravidez, tivesse sido hospitalizada e isso ocorrer no hospital, esse feto teria certidão de nascimento e atestado de óbito. Eu, Fernanda, não creio que esse feto tinha atividade cerebral, logo não estava vivo e por conseguinte não teria como morrer. Mas se é da vontade dela, deve ser incluso como vítima sim. (Interlocutor 12) - Como assim não estava vivo? Feto não tem vida? (Interlocutor 13) - Leu a matéria antes de vir dar barraco? (Interlocutor 12) - Ela perdeu um feto de três meses. Faz as contas aí." (Interlocutor 13) - Entendo,

> mas penso que nesse caso como a mãe desejava a continuação dessa gravidez que foi interrompida pelo desastre, ela tem que ser atendida por todos os danos causados (Interlocutor 14) - Com 3 meses o nascituro tem coraçao pulsando, sistemas em pleno funcionamento e até unhas eles ja tem! Por isso continuo sem entender a colocaçao de nao ter vida... (Interlocutor 13) - Feto sem atividade cerebral não tá vivo. Lide com isso. (Intelocutor12) - hahahahahaha lidar com isso como alguém que lida com uma pedra? vai nessa... (Interlocutor 13)

A multiplicidade dos atores que se preocupa com as consequências desse desastre se revela, por exemplo, nas distintas representações sociais sobre vida. Ou seja, cria-se um clima de tensão nas proposições dos participantes e em alguns casos, gera um desconforto, mas que reflete a dimensão do interesse de grupos distintos na interpretação dos significados desse acontecimento.

O incomodo maior, e que é de concordância dos participantes do debate, diz respeito a seletividade da justiça em punir apenas os grupos socioeconomicamente vulneráveis, enquanto a classe mais rica é impune de ações de justiça.

> - Causam uma catástrofe que dinheiro algum pode pagar. E ficam postergando, recorrendo, " indenizaremos a todos ". São feitas de que estes safardanas? Terão, isto sim, de lamber toda a lama da região do rio Doce e pagar muito dinheiro por todos as perdas e estragos causados (Interlocutor 15) - Só pobre é punido. Rico compra as pessoas e intituições e se livram. Bem simples ... (Interlocutor 16) - e se fosse a esposa de u dos empresários será que o estouro da barragem também não seria o suficiente para elas perderem uma criança? É claro que seria sim, e ja estava tudo resolvido. (Interlocutor 18) - 01 ano e ninguém responsabilizado ou punido!!! (Interlocutor 20) - Vergonha que ficara na história, impunidade total (Interlocutor 23)

Esses registros são fontes históricas fundamentais para a compreensão do momento político e econômico que o Brasil vive. Os comentários são reflexos do tempo presente, por isso a descrença na justiça é demonstrada constantemente nas discussões sobre o desastre em Mariana.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A netnografia tem sido uma estratégia para aproximação das realidades distantes no espaço e sua flexibilidade é um fator que tem favorecido a apuração de dados sobre fenômenos complexos, tal qual é o desastre de Mariana. Os múltiplos temas que emergem nas discussões em comunidades virtuais sobre o rompimento da barragem de rejeitos de minério amplia os ângulos de investigação para o pesquisador.

Argumenta-se que a netnografia demanda outras metodologias para juntas criarem condições que impulsione a elaboração de um panorama mais aproximado da realidade. A fluidez e as reedições dos textos que são postados e compartilhados é um grande

obstáculo na consolidação dessa abordagem metodológica. Entretanto, as tecnologias emergentes tem permitido a criação de bancos de dados em larga escala, que assegura o armazenamento dos conteúdos produzidos.

Com tudo que foi exposto, acredita-se no potencial que a netnografia tem para os diversos pesquisadores brasileiros e estrangeiros que possuem interesse em estudar o maior desastre socioambiental do Brasil. A possibilidade de abordagens distintas a partir de um mesmo objeto é facilitado pela netnografia, visto que o mundo virtual parece se estender a um caminho sem fim.

REFERÊNCIAS

BUFREM, L. S.; SANTOS, S. F. Ciência da informação e uso metodológico da etnografia. *ETD: Educação Temática Digital*, v. 11, n. 1, p. 148-174, dez. 2009.

CORREA, M. V.; ROZADOS, H. B. F. Comportamento informacional em comunidades virtuais: um estudo netnográfico do grupo de interesses seer/ojs in brazil do facebook. *Pesquisa Brasileira em Ciência da Informação e Biblioteconomia*, v. 12, n. 1, 2017.

CRPM. *Perspectivas do Meio Ambiente do Brasil – Uso do Subsolo*. MME - Ministério de Minas e Energia, 2002. Disponível em www.cprm.gov.br. Acesso em 27 dez 2015.

GODOY, Arilda Schmidt. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. *RAE - Revista de Administração de Empresas*, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 57-63, 1995.

IBGE. Censo Demográfico 2010: Resultados do Universo – Características da População e dos Domicílios. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

IBRAM, Instituto Brasileiro de Mineração. *Panorama da Mineração em Minas Gerais / Instituto Brasileiro de Mineração, Sindicato Nacional da Indústria da Extração do Ferro de Metais* – Brasília: IBRAM, 2015.

KOZINETS, R. V. *Netnografia: Realizando pesquisa etnográfica online*. Porto Alegre: Penso, 2014.

LOSEKANN, C. A política dos afetados pelo extrativismo na América Latina. *Revista Brasileira de Ciência Política*, no 20. Brasília, maio - agosto de 2016.

SILVA, S. A. Desvelando a netnografia um guia teórico e prático. *Intecom – RBCC*, São Paulo, 2015.

VERGARA, S. C. *Métodos de pesquisa em administração*. São Paulo: Atlas, 2005.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

OP 165. Teaching and research programs in audiovisual anthropology. Experiences and challenges.
Programas de enseñanza e investigación en antropologia audiovisual. Experiencias y desafios

CRÔNICAS: NOTAS SOBRE EXPERIÊNCIAS DE ENSINO EM EX-COLÔNIAS

João Martinho Braga de Mendonça
Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB)

Caio Nobre Lisboa
Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB)

Resumo

Este artigo pretende discutir o ensino da antropologia visual em países colonizados ao longo dos últimos séculos. Os desafios das práticas de ensino nesses casos nos levam a pensar a antropologia visual ao lado das pessoas que antes eram filmadas como objetos de pesquisa de pesquisadores anglo-europeus. As possibilidades de compartilhar essas experiências através da rede mundial de computadores podem ser uma diretriz futura para a organização de projetos internacionais de pesquisa entre esses países. Mas como podemos ensinar antropologia visual sem considerar as imagens históricas que formaram essa disciplina? Adotamos como uma de nossas referências cinematográficas o filme Crônica de um verão (Jean Rouch e Edgar Morin). A noção de metodologia exploratória de Claudine de France foi uma das principais diretrizes adotadas para filmar pessoas. Assim, as experiências de ensino de graduação em disciplinas de antropologia visual no nordeste do Brasil, na Universidade Federal da Paraíba, foram o ponto de partida para a edição de um pequeno filme com imagens tomadas por estudantes, que poderiam ser chamadas de Crônicas de Rio Tinto. Através dele, emergem questões sobre ética, mise en scene, diferenças étnicas, vozes subjetivas, arranjos de polifonia, reflexividade, análise como edição e ensino sob condições pós-coloniais.

Palavras-chave: filme etnográfico, ensino, estados pós-coloniais, reflexividade

CHRONICLES: NOTES OF A TEACHING EXPERIENCIES IN EX-COLONIES

Abstract

This paper aims to discuss the visual anthropology teaching in countries colonized throughout last centuries. The challenges of teaching practices in these cases lead us to think visual anthropology alongside the people that once were filmed as a research objects of anglo-european researchers. The possibilities of sharing these experiences through the world wide web could be a future guideline to organizing international researching projects between these countries. But how can we teach visual anthropology without the historical images that formed this discipline? We adopt

as one of our filmic references *Chronicle of a summer* (Jean Rouch and Edgar Morin). Claudine de France's notion of exploratory method was one of the major guidelines to film people. So, experiences of teaching undergraduate visual anthropology classes in the northeast of Brazil, at the Federal University of Paraiba, were the startpoint to edit a short movie with images taken by the students, which could be called Rio Tinto Chronicles. Through it I'll focus issues on ethics, mise en scene, ethnic differences, subjective voices, poliphony arrangements, reflexivity, analysis as editing and teaching under post-colonial conditions.

Keywords: ethnographic film, teaching, postcolonial states, reflexivity

INTRODUÇÃO

O curso de graduação em Antropologia do Campus IV da Universidade Federal da Paraíba está localizado no interior do litoral norte do estado, no município de Rio Tinto/PB. Nessa região, no nordeste do Brasil, o processo de colonização pelos europeus (principalmente portugueses, mas também franceses e holandeses) e os primeiros registros da presença indígena remontam ao século XVI (PINTO, 1935; SALVADOR, 1965). No início do século XX uma fábrica de tecidos foi instalada nas terras de um antigo engenho de cana, em meio às populações indígenas e não indígenas que habitavam as redondezas. O funcionamento da Fábrica levou à construção de ruas e casas para operários e operárias recrutadas (GUNN e CORREIA, 2002), essa pequena vila é que se tornaria município, emancipado da cidade vizinha de Mamanguape, em 1956.

Em 2006, 50 anos depois, no mesmo lugar onde a fábrica (desativada desde os anos 1980) tinha suas edificações principais, passou a funcionar uma unidade do campus IV da Universidade Federal da Paraíba, com 6 cursos de graduação, dentre eles o curso de Bacharelado em Antropologia. O Campus IV da UFPB fica, portanto, localizado no centro do município de Rio Tinto, ao passo em que é vizinho da Terra indígena Potiguara de Monte-Mór, a qual abrange o bairro urbano de mesmo nome, cujo acesso se faz pela mesma rua que leva à entrada principal do campus IV. Esse foi o lugar a partir de onde as experiências que serão relatadas nesse texto foram concebidas, como parte da disciplina de Antropologia Visual II, oferecida pelo Curso de Bacharelado em Antropologia no segundo semestre de 2017 (ver mapa na figura 1).

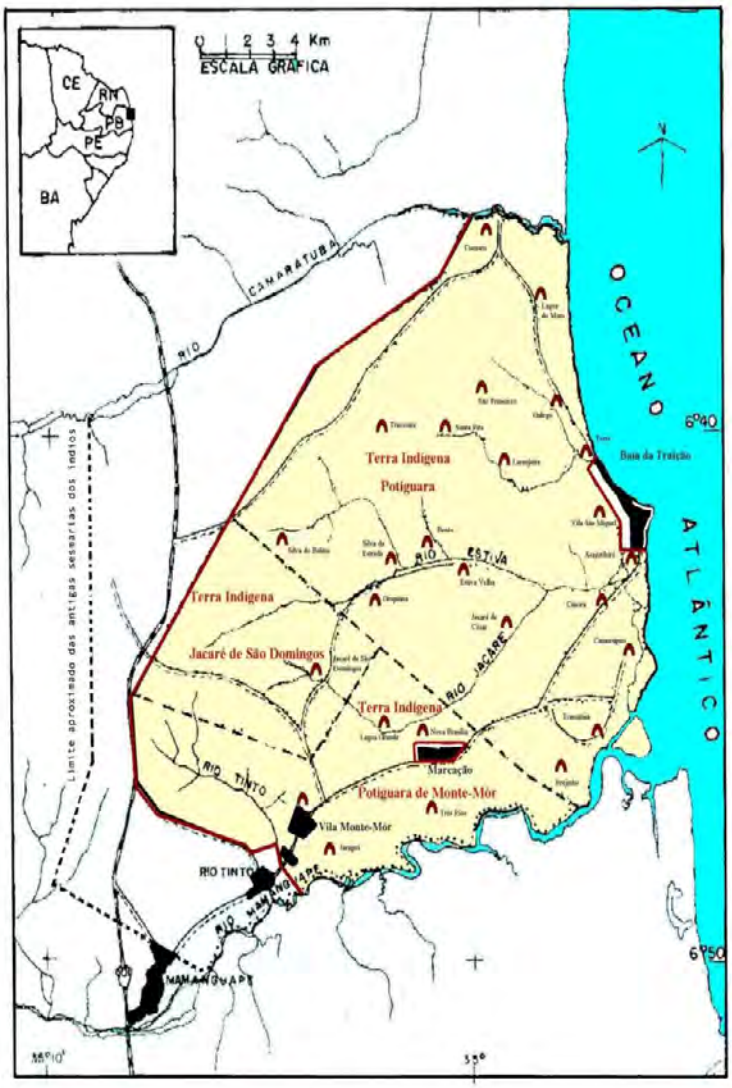


Figura 1 – Mapa do litoral norte do estado da Paraíba, com indicação das Terras e Aldeias indígenas junto às áreas dos municípios em que estão situadas. Fonte: <https://pt.wikiversity.org (Potiguara/Epalitot)>

O curso de Bacharelado em Antropologia começou a funcionar em 2007, a partir da aprovação do seu primeiro Projeto Pedagógico de Curso em 2006. Esse projeto foi submetido e contemplado junto às políticas de reestruturação, expansão e interiorização das universidades federais implementadas naquela época. O fato de que um professor da área de comunicação[1], ex-estagiário dos Ateliers VARAN na França nos anos 1980, tenha tomado parte ativa na equipe que elaborou esse Projeto Pedagógico, é um dos fatores que levou à peculiar característica desse curso: o desenvolvimento de uma proposta de formação em antropologia visual.

O curso tem, assim, por objetivo geral "formar **bacharéis em antropologia** para atuação no âmbito acadêmico e extra-acadêmico", e dentro deste, mais especificamente,

[1] Prof. João de Lima Gomes (CCTA/UFPB).

propõe "oferecer ao aluno a opção de uma **formação que abranja duas habilitações**: Antropologia Social e Antropologia Visual." Essa formulação dos objetivos está dada pela redação constante no anexo I da Resolução 57/2010 (CONSEPE/UFPB), sobre as definições básicas do curso. Ela já incorpora uma reformulação do Projeto Pedagógico inicialmente implementado, a qual procurou esclarecer o caráter integrativo e não exclusivo das duas habilitações oferecidas, concebidas, portanto, como uma **dupla formação integrada** num único curso de Bacharelado em Antropologia.

Na prática, isso se traduz por um conjunto de 6 disciplinas oferecidas sucessivamente, o que constitui um dos eixos curriculares da formação oferecida, paralelamente aos eixos das disciplinas teóricas e metodológicas (ver figura 2). Na época foi também desenvolvido e submetido à CAPES, com participação conjunta de docentes do Campus IV e do Campus I, o projeto para criação do curso de Mestrado Acadêmico em Antropologia da UFPB[2], cuja primeira turma ingressou em 2011. Nesse mesmo ano, em Rio Tinto, recebemos visitas dos avaliadores de cursos de graduação do MEC[3] e, no ano seguinte, veio o reconhecimento oficial do Bacharelado em Antropologia decretado no Diário Oficial da União.

1° período	2° período	3° período	4° período	5° período	6° período	7° período	8° período	9° período
Fundamentos do pensamento antropológico 04	Teoria Antropológica Clássica 04	Teoria Antropológica I 04	Teoria Antropológica II 04	Antropologia Urbana 04	Patrimônio material e imaterial 04	Optativa 04	Laudos antropológicos 04	TCC 09
Fundamentos do pensamento sociológico 04	Teoria Sociológica Clássica 04	Teoria Sociológica Contemporânea 04	Antropologia Brasileira 04	Identidade e Relações Interétnicas 04	Etnologia Indígena 04	Optativa 04	Optativa 04	
Fundamentos do pensamento político 04	Teoria do Estado 04	Formação econômica e política do Brasil 04	Métodos de Mensuração e Análise de Dados 04	**Técnicas e Estéticas do Audiovisual I** 04	**Técnicas e Estéticas do Audiovisual II** 04	**Antropologia Visual I** 04	**Antropologia Visual II** 04	
Metodologia do Trabalho Científico 04	Seminários de Pesquisa em Antropologia 04	Leitura e produção textual 04	Memória, narrativa e oralidade 04	Optativa 04	Optativa 04	Estágio Supervisionado II 06	Estágio Supervisionado III 06	
Filosofia das Ciências 04	Introdução à etnodocumen-tação 04	Introdução à Antropologia Visual 04	Estudos etnográficos 04	Estudos afrobrasileiros 04	Estágio Supervisionado I 06			
20 créditos	20	20	20	20	22	18	18	09
Conteúdos complemetares flexíveis – 08								
Total: 175 créditos – 2.625 horas/aula								

Figura 2 – Fluxograma da formação na habilitação em Antropologia Visual.
Fonte: Projeto Pedagógico do Curso de Bacharelado em Antropologia da UFPB (2010).

[2] Foi criado com 4 linhas de pesquisa, uma delas chamada de "Imagem, arte e performance", a qual abrange o estudo de festas, rituais, patrimônio cultural e outras temáticas relativas à antropologia visual (acervos e memórias, antropologia do cinema, etnomusicologia, etc.).

[3] O curso obteve nota 4 (em 5), um conceito bastante positivo, que podemos associar também ao fato de ter sido criado, junto com o curso, um Laboratório de Antropologia Visual (Arandu), concebido como espaço didático especializado para dar suporte à dupla formação oferecida.

A divisão de conteúdos de ensino nas disciplinas associadas à formação em antropologia visual, ao longo dos vários períodos sucessivos (2º, 3º, 5º, 6º, 7º e 8º), permitiu abordar o campo de modo introdutório tanto quanto um pouco mais aprofundado. Diversas experiências de ensino ficaram acumuladas desde as primeiras disciplinas oferecidas, ao passo que diferentes professores colaboraram na ministração dessas disciplinas desde o início. O departamento contou com a abertura de uma vaga docente na área de comunicação (2009) e duas na área de antropologia visual (2008 e 2010) para dar sustentação à formação oferecida.

De maneira geral, procura-se abordar a história das imagens-camera e dos seus usos nas ciências sociais e na antropologia, sem deixar de atentar às relações com as histórias, técnicas e estéticas da fotografia e do cinema, tais como são concebidas nos campos das artes e da comunicação. A atual situação de imagens/sons informatizadas e em circulação nas redes mundiais de computadores também compõe tópicos das ementas disciplinares. Assim, as disciplinas de antropologia visual I e II, se voltam mais especificamente para a história do uso das imagens em projetos especificamente antropológicos (já que o cinema documentário em geral, bem como outros temas introdutórios à linguagem e às práticas audiovisuais, são contemplado nas disciplinas ministradas em períodos anteriores).

Nessa perspectiva histórica, mas também teórica e metodológica, Antropologia Visual I trata principalmente do uso da fotografia, mas também do cinema, em trabalhos da primeira metade do século XX. O uso da câmera fotográfica por Malinowski e Curt Nimuendaju, por exemplo, ou a utilização conjunta de câmeras de cinema e fotografia por Gregory Bateson e Margaret Mead em Bali, são alguns dos principais pontos de partida para a formação e o estímulo à prática com a câmera. Já em Antropologia Visual II é o filme etnográfico (HEIDER, 1976; LEROI-GOURHAN, 1948) produzido em contextos de projetos antropológicos que ganha maior destaque, com algum espaço, no final da disciplina, para as questões associadas ao universo virtual e suas potencialidades no uso/circulação de imagens, textos e sons.

É, portanto, com base numa dessas turmas de Antropologia Visual II, formadas no segundo semestre de 2017, que esse relato de experiência foi concebido, para contribuir às discussões sobre as iniciativas de institucionalização do ensino de antropologia visual. Parte da turma havia cursado, no período anterior, a disciplina de Antropologia Visual I, a qual incluiu também exercícios práticos que foram concebidos de modo complementar ao que seria desenvolvido no período seguinte, de modo que o conjunto das duas disciplinas pudesse oferecer uma mesma experiência formadora. Os principais autores e obras abordados em Antropologia Visual II serão apresentados a seguir, numa reflexão sobre as práticas experimentadas com a câmera junto com estudantes.

A DISCIPLINA DE ANTROPOLOGIA VISUAL EM 2017

A turma foi composta por um grupo pequeno de estudantes (haja vista às altas taxas de evasão enfrentadas em cursos superiores de ciências sociais no Brasil), os quais já estavam nos seus últimos períodos do curso. Entre a grande Recife, João Pessoa e outras pequenas cidades próximas, no interior da Paraíba, estão as famílias de origem desse grupo de estudantes, uma das quais indígena da cidade de Mataraca/PB. O estudante já graduado no curso, Caio Nobre Lisboa, atualmente matriculado no curso de Mestrado em Antropologia, acompanhou os trabalhos da disciplina na condição de estagiário (Programa de Estágio Docência) e colaborou também para a elaboração desse nosso relato.

As aulas foram desenvolvidas na sala de exibição do Laboratório de Antropologia Visual Arandu, no Campus IV da UFPB em Rio Tinto, onde contamos com infra-estrutura para exibição, produção e edição de vídeos. Um destaque maior foi dado à obra do cineasta antropólogo francês Jean Rouch, em termos da história do filme etnográfico, ao passo em que foi adotada também como referência principal a obra de Claudine de France, *Cinema e Antropologia*, uma das poucas obras da área traduzidas e publicadas integralmente em português (FRANCE, 1998). O uso desse livro (bem como de outros textos de Annie e Jean Louis Comolli publicados em português sobre antropologia fílmica) tornou viável o acesso aos conteúdos em francês, pelos nossos estudantes de graduação, sem proficiência em outras línguas que não o português. A necessidade urgente de tradução de obras imprescindíveis para a área, surgidas nas últimas décadas, é um assunto que ficará somente apontado aqui.

Três filmes de Jean Rouch podem ser destacados em nossa experiência de ensino, a saber, Chronicles d'un été (1960), Pyramide Humaine (1959) e Moi, un noir (1958). Nestes três filmes, sobre os quais temos análises importantes oferecidas por Marc Piault, Paul Stoller, Marco Antonio Gonçalves e mesmo Claudine de France, estão as linhas gerais da experiência de ensino que foi realizada com a turma de antropologia visual II em 2017. Procuramos exercitar uma metodologia colaborativa, a partir do que Jean Rouch chamou de "antropologia compartilhada". Nesse sentido, tivemos como pressuposto o envolvimento e a participação de sujeitos diferentes, como forma de expressão das alteridades em diálogo. Consideramos também o uso das diferentes vozes e a participação do próprio cineasta no filme[4], o que nos dá elementos para estimular a percepção da reflexividade, na medida em que nosso filme surge do encontro e da negociação entre diferentes sujeitos (professor, estagiário, estudantes e moradores, em nosso caso), situação que é vivenciada e concebida como parte do processo, para ser explicitada no vídeo finalmente montado.

[4] Especialmente no filme Crônicas de um verão (1960), de Jean Rouch.

A semelhança entre os contextos complexos abordados por Jean Rouch nas cidades africanas (e mesmo em Paris), no que toca ao problema da colonização como pano de fundo constante e saliente nas diferentes situações filmadas, e o contexto brasileiro local onde nosso curso está situado, foi certamente um dos aspectos que motivou a busca de uma metodologia de aprendizado a partir das referências fílmicas acima mencionadas. A proposta de trabalhar sem roteiro prévio (o aprendizado sobre filmagens com roteiro tem sido feito nas disciplinas anteriores), com cenas improvisadas a partir das trajetórias e percursos cotidianos de cada participante, tem por base o aprendizado das estratégias de *mise en scéne* propostas na antropologia fílmica de Claudine de France. Para isso, cenas de filmes de Rouch, como, também, de outros filmes como Daguerréotypes (1976) de Agnés Varda, são analisadas durante as aulas, de maneira a explicitar as estratégias adotadas (enquadramento, ângulo, movimentos de câmera) em cada tomada.

Questões sobre ética de abordagem no documentário foram um dos primeiros assuntos tratados no curso, quando adotamos as reflexões de Március Freire (2011) para refletir sobre os possíveis impactos e contribuições dos filmes produzidos para a vida das pessoas filmadas. Uma vez atenuadas eventuais pretensões excessivas sobre o papel que um filme pode desempenhar em face dos contextos sócio-culturais abordados, a relação e o diálogo com o outro (sujeito filmado) passa a ocupar um lugar central. É do grau de confiança e empatia obtido na relação entre os estudantes e as pessoas encontradas por eles, nos seus percursos cotidianos, que o potencial da experiência proposta pode se realizar com maior ou menor intensidade. O objetivo principal, por esse ângulo, consistiu em desenvolver relações dialógicas concomitantemente ao uso da câmera como expressão dessas mesmas relações.

EXERCÍCIOS PRÁTICOS DE FILMAGEM: CRÔNICAS DE RIO TINTO

Dessa maneira, a busca de uma relação de diálogo e conhecimento com a câmera na mão (operada conscientemente a partir dos vários tipos de escolhas e estratégias aprendidas com a antropologia fílmica de Claudine de France) foi dada como um desafio para os exercícios práticos de filmagem: cada estudante ficaria responsável por trazer pelo menos mais uma pessoa para o filme, com a qual seriam criadas cenas que mostrassem pequenos gestos e ações cotidianas de suas vidas. Sem um assunto pré-definido, cada estudante teve liberdade para propor e negociar as cenas filmadas com os sujeitos encontrados. Preferencialmente numa praça pública ou também nas relações de vizinhança de suas próprias residências, uma primeira abordagem já com a câmera seria o passo inicial para o desenvolvimento de novas tomadas voltadas às ações corriqueiras e cotidianas de cada pessoa abordada.

Nessa abordagem bastante imprevisível até certo ponto, contudo, era preciso estabelecer um primeiro pretexto para o contato. A ideia de "filme-enquete", baseada na questão inicial de *Crônica de um verão*, a saber, "você é feliz?", foi adotada como parte da nossa proposta de experimentação prática. Após algumas discussões em classe, uma questão-chave ficou assim definida, para ser aplicada nas primeiras abordagens com a câmera pelos estudantes: "Como você se sente morando aqui?". Questão que justificava a natureza da abordagem como exercício prático do curso de antropologia. Questão suficientemente aberta para permitir o desenvolvimento subsequente de um diálogo efetivo, que levasse ao estreitamento das relações, com pequenas filmagens então propostas e realizadas juntamente com a pessoa encontrada, na medida em que aceitasse tomar parte no exercício-jogo proposto.

Assim, interessava principalmente realizar observações fílmicas para mostrar "como a pessoa mora aqui", além de gravar suas falas iniciais ou posteriores sobre "como se sente". Tratava-se, num certo sentido, de evitar ao máximo o risco de que as filmagens ficassem reduzidas a entrevistas formais. Na melhor das hipóteses, as falas das personagens poderiam ser montadas sobre suas próprias ações, de maneira a privilegiar a exploração do universo sensível vivenciado pelas pessoas nas suas diferentes atividades cotidianas. Para realizar o sentido forte de uma antropologia compartilhada, tanto a questão inicial quanto as propostas de observação fílmica no cotidiano deveriam também ser experimentadas pela própria turma de estudantes, uns com os outros e, também, com o professor responsável. Era uma maneira, portanto, de experimentar a câmera entre a gente mesmo.

Em vista do fato de haverem diferentes graus de intimidade e conhecimento de câmeras e de linguagem audiovisual por parte da turma, como também devido às restrições no que toca às câmeras disponibilizadas para uso pelo nosso laboratório, foi adotado um único modelo de câmera para as filmagens da disciplina. Trata-se de uma câmera de mão, portátil, com formato de captação "AVCHD/full HD", de relativamente fácil manuseio no modo automático, com algumas opções em modo manual. Para tornar as abordagens fílmicas viáveis para toda a turma, sem exceção, essa câmera foi a única utilizada, com base em estratégias de abordagem discutidas e antevistas durante as aulas, de maneira a contornar as restrições instrumentais dadas pela escolha da câmera, por exemplo, em relação à captação de som. Outro componente pré-definido da estratégia de abordagem foi o uso da câmera junto ao corpo (evitação, portanto, de tripé ou outros artifícios), de maneira a evidenciar a relação inter-pessoal e inter-subjetiva estabelecida durante as filmagens.

Dessa maneira procurou-se conceber a abordagem com a câmera a partir de uma combinação entre a ideia de uma câmera participativa (ROUCH, 2015) e a metodologia

exploratória (por oposição ao método expositivo) proposta por Claudine de France (FRANCE, 1998). Nesse tipo de abordagem o objetivo foi de trabalhar o aprendizado do cineasta e do antropólogo numa mesma pessoa (COMOLLI, 2009). O uso da câmera deveria, assim, ser experimentado por toda a turma, sem exceção. O foco aberto aos diversos assuntos relativos ao cotidiano e ao trabalho em situações comuns, tais como se apresentam nos percursos e personagens, seguidos por cada pessoa normalmente no seu dia a dia, era uma outra maneira de conceber a pesquisa fílmica nesta região que, há dois séculos atrás, era ainda uma colônia de Portugal. Tínhamos, assim, a hipótese de que a realidade complexa de uma sociedade colonizada há séculos, poderia ser analisada através da pesquisa fílmica voltada às dimensões do cotidiano vivido pelas pessoas que habitam nessa região, a partir da própria experiência universitária.

PRODUÇÃO, ANÁLISE E EDIÇÃO COMO PARTE DAS AULAS

A cada semana, portanto, a câmera era levada e às vezes dividida entre dois ou mais estudantes, que foram também incentivados a trabalharem em duplas, de maneira a que cada qual pudesse também tomar parte da abordagem. Cada pessoa filmar e ser filmada, dirigir a câmera para levantar uma questão diante de uma pessoa na rua, mas também ver essa mesma questão dirigida a si própria. Ver as reações das pessoas filmadas, mas também ver a sua própria imagem e reação provocadas pela câmera. Nesse processo, um cartão de memória com espaço limitado representou outro tipo de restrição instrumental, que deveria estimular a pensar cada tomada, da maneira mais consciente possível em termos de seus ângulos, enquadramentos e duração, sem deixar de considerar o improviso na abertura para os acontecimentos vividos e a recriação de estratégias durante o próprio curso das filmagens.

Durantes as aulas, a partir da segunda metade do curso, toda semana haviam novas tomadas trazidas de lugares diversos. As mesmas foram copiadas para a memória de um computador e importadas para dentro do programa de edição não linear, utilizado como forma de analisar os resultados obtidos. Ao longo desse visionamento coletivo foram discutidos os assuntos vistos na bibliografia do curso em face das filmagens realizadas, bem como foram esboçadas linhas e estratégias possíveis para novas tomadas ou também para uma proposta de edição do material. Da análise coletiva das cenas criadas pelos estudantes iam, assim, surgindo as primeiras linhas de montagem possíveis, em conformidade com as situações e personagens filmadas nos diferentes lugares percorridos por cada estudante.

Nessas sessões, portanto, foram exercitadas e demonstradas as habilidades para fazer a cópia e transferência de imagens da câmera ao computador, tanto quanto para abrir as imagens no programa de edição não linear e efetuar comandos básicos de edição, com

conhecimento da interface e suas diferentes possibilidades de operação. A divisão entre a trilha sonora e a trilha visual, as ferramentas de corte e deslocamento e as diferentes janelas de visualização. Nessa dinâmica o processo de aprendizado prático na produção de imagens ficou intercalado com exercícios de edição em classe, concebidos como etapa de análise e decupagem do material filmado para fins de reflexão, seja sobre conteúdos bibliográficos trabalhados ou sobre possíveis propostas de montagem a partir das imagens produzidas.

Ao fim de quase dois meses tínhamos realizado o conjunto dos exercícios práticos propostos, um volume significativo de tomadas se acumulou no projeto aberto no programa de edição não linear. O estagiário da disciplina tanto quanto o professor responsável também tomaram parte nas imagens, tal como havia sido proposto inicialmente, de modo a refletir criticamente sobre a relação sujeito/objeto e assumir um processo de aprendizado recíproco na experimentação do exercício proposto. A partir das análises, comentários e reações vivenciadas durante as aulas, algumas delas também filmadas, foi possível passar à etapa seguinte do trabalho. A montagem do material produzido de maneira a expressar aquilo que tinham sido as diferentes experiências vivenciadas com a câmera, entre as aulas, a rua e a própria casa de cada participante envolvido.

MONTAGEM DA PRIMEIRA VERSÃO

Nesse ponto do processo, o professor responsável assumiu para si a elaboração de um roteiro de montagem, concebido na continuidade do próprio processo de análise do material produzido, iniciado coletivamente durante as aulas e retomado de modo individual. Nesse momento tratava-se de explorar e demonstrar aos estudantes as potencialidades da edição, sem deixar de seguir a linha da experiência coletiva que a proposta de aprendizado havia seguido. Tratava-se, pois, de incorporar as diferentes vozes e imagens numa montagem que pudesse tanto expressar os pressupostos e o processo vivenciado, em face das realidades abordadas, quanto externar a especificidade da criação fílmica e o lugar da edição como algo a ser problematizado nesse sentido.

O filme Reassemblage (1982) de Trinh T. Minh-Ha, foi usado, já nas últimas aulas, para chamar a atenção às perspectivas críticas possíveis de serem elaboradas diante do chamado "realismo etnográfico" dos filmes documentários clássicos (MINH-HA, 2016). Desse modo procurava-se demonstrar um dos pressupostos a ser adotado para a edição do material: o uso da voz sobreposta e da montagem como expressões de desconstrução e questionamento do realismo imagético, bem como da relação sujeito-objeto no conhecimento antropológico. A montagem proposta, neste sentido, deveria ser capaz de expressar a experiência vivenciada, sem deixar de apontar às contradições que boa parte

dos filmes procurar contornar. Uma certo exercício de reflexividade (MENDONÇA, 2016) estava, assim, sob experimentação.

Uma primeira versão finalizada foi, então, chamada de "Ensaios de montagem para etnografias fílmicas", com 45 minutos, nos quais a voz do professor responsável pela disciplina perfaz um caminho introdutório para, em seguida, dar lugar às várias outras vozes que falam e refletem sobre as experiências vivenciadas com a câmera em fins de 2017. Nessa parte introdutória foram inseridas tomadas aéreas de arquivo produzidas com auxílio de um drone, além de tomadas do próprio professor, desde sua casa até a chegada em Rio Tinto, onde ocorria uma manifestação pública pelo fim da cobrança abusiva de aluguel por parte dos representantes da antiga fábrica de tecidos. Essa opção procurou dar à narrativa fílmica um sentido que fosse capaz de abranger as diferentes experiências vividas (e mostradas) com a câmera por cada estudante.

Foi, portanto, a apreciação coletiva, em classe, dessa versão de 45 minutos, o momento de encerramento da disciplina e de encaminhamento dos possíveis desdobramentos para finalização e divulgação do material. Nesse dia também foram assinados termos de compromisso e de cessão/uso de imagens por cada estudante, que se comprometeu, por sua vez, em obter os termos de consentimento com os sujeitos por eles filmados[5]. Nessa perspectiva, do ponto de vista ético, a experiência proposta criou uma relação entre professor/estudantes e destes com os sujeitos filmados, a qual segue como parâmetro para futuras possibilidades de remontagem e divulgação dos resultados.

DESDOBRAMENTOS E CONCLUSÃO

Dessa maneira, já incorporando algumas das reflexões do último dia de aula (quando foi apreciada coletivamente a versão de 45 minutos), foi preparada outra versão, mais curta, com 12 minutos, para apresentação no 18º Congresso Mundial da IUAES, no painel aberto sobre experiências de ensino de antropologia visual. O vídeo começa com a trajetória de ida à Rio Tinto, onde a manifestação pública pelo fim das cobranças abusivas pelas casas tem lugar, passa pela sala de exibição do laboratório, onde os trabalhos da disciplina foram desenvolvidos, mostra os diferentes lugares e situações locais filmadas pelos estudantes para, por fim, apresentar um morador que sai de Rio Tinto para se dirigir até cidades maiores em busca de mais opções de lazer.

Ao longo desse percurso são percebidas diversas características da ocupação humana nessa região: os comércios e serviços locais, o legado arquitetônico da antiga fábrica de

[5] O consentimento, nesse caso, diz respeito ao material editado que poderá ser exibido em mostras de filmes, em TVs públicas e na internet.

tecidos, os limites entre o rural e o urbano, a presença indígena na cidade, a diversidade étnico-racial da própria turma de estudantes, as angústias da vida universitária, o desemprego, etc.. Com o professor, estudantes e pessoas moradoras locais vistas como personagens do mesmo vídeo, integradas ao processo de conhecimento proposto. Entre a abordagem das micro situações cotidianas e a visão de conjunto da multidão que reivindica seus direitos, o vídeo adquire consistência histórica e documental, além de propor reflexões sobre o uso da câmera como forma de conhecimento concebida no âmbito da formação universitária. Amparado numa estética de despojamento propõe, em sua metodologia de produção associada ao ensino, uma relação direta com a filmografia e os métodos rouchianos (parte da história da antropologia visual).

Uma terceira versão do vídeo, a ser ainda elaborada e divulgada, poderá ser o próximo passo resultado desse período de aprendizado em Rio Tinto. Embora diversas outras referências formadoras tenham ficado de fora desse texto, podemos dizer que o relato de nossa experiência está basicamente estabelecido aqui. Destacamos, a título de conclusão, bem como tópicos para discussões futuras, os seguintes pontos: a possibilidade de ensino de antropologia visual na graduação com base em várias disciplinas conjugadas, como estímulo ao desenvolvimento da antropologia visual também na pós-graduação (para onde alguns estudantes vão se dirigir trazendo consigo suas experiências); a formulação de metodologias de ensino/aprendizagem com base nas experiências acumuladas ao longo da história do filme etnográfico e da antropologia visual; a problematização do realismo imagético documental em favor de abordagens críticas e reflexivas, com destaque para os arranjos (polifonia) das vozes e imagens num processo de edição concebido, também, como análise; percepção das dimensões éticas como base para o questionamento da relação clássica (e colonial) entre sujeito e objeto de conhecimento; necessidade de infra-estrutura (câmera, cartões de memória, computadores, etc.) e acesso (traduções, legendas) às obras fílmicas e bibliográficas clássicas.

Por fim, o olhar para as experiências e realidades locais constituem uma forma de exercitar a percepção do lugar de onde se fala e se produz imagens. Representa também um passo em direção às comunidades do entorno na cidade onde o conhecimento universitário é experimentado. Experiências similares, uma vez compartilhadas em rede pela internet, poderiam dar lugar a um processo continuado de aprendizado, a um só tempo formador dos estudantes e revelador das diversas condições locais das universidades brasileiras ou de outros países. A apresentação desse trabalho aqui no painel aberto sobre experiências de ensino de antropologia visual espera ter contribuído às reflexões propostas, na direção do fortalecimento da área e sua consequente e progressiva institucionalização, seja em nível de pós-graduação como, também, na graduação.

"(...) Desse processo, desse encontro
entre o mundo vivido
mostrado pelas imagens
e o mundo interior
externado pelo comentário,
aflora a realidade sociocultural
imposta pelo colonialismo (...)"

Marcius Freire

BIBLIOGRAFIA

COMOLLI, Annie. "Elementos de método em antropologia fílmica" In Freire, Marcius; Lourdou, Philippe (Orgs.). *Descrever o visível*: cinema documentário e antropologia fílmica. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 23-52.

COMOLLI, Jean Louis. *Ver e poder, a inocência perdida*: cinema, televisão, ficção, documentário. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

FRANCE, Claudine de. *Cinema e antropologia*. Campinas: Unicamp, 1998.

FREIRE, Március. *Documentário*: ética, estética e formas de representação. São Paulo: Annablume, 2011.

GUNN, Philip e CORREIA, Telma de B. 2002. O hábitat operário no nordeste industrial: os núcleos fabris de Paulista e Rio Tinto. Em *Rio Tinto: estrutura urbana, trabalho e cotidiano,* Amélia Panet *et al.*, 137-61. João Pessoa: UNIPÊ.

HEIDER, Karl. *Ethnographic film*. Austin: Univ. of Texas Press, 2006 [1976].

LEROI-GOURHAN, André. "Cinéma et sciences humaines. Le film etnologique existe-t-il?", *Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, nº 3, pp. 42-51, 1948 - Tradução: Depto. Multimeios/ Unicamp.

MENDONÇA, João Martinho de. Vozes e silêncios: apontamentos sobre reflexividade em filmes etnográficos. *GIS - Gesto, Imagem, Som – Revista de Antropologia*, 2016, v. 1, nº 1: 179-209.

MINH-HA, Trinh T. "Olho mecânico, ouvido eletrônico, e a atração da autenticidade" In Barbosa, Andrea [et al.]. *A experiência da imagem na etnografia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2016. p. 29-35.

PIAULT, Marc Henri. Prefácio: por que não? Em *O real imaginado*, Marco Antonio Gonçalves, 11-19. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

_____. Espaço de uma antropologia audiovisual. In: *Imagem em foco: novas perspectivas em antropologia*, orgs. Cornélia Eckert e Patrícia Monte-Mór, 13-30. Porto Alegre: UFRGS, 1999.

PINTO, Estêvão. *Os indígenas do nordeste*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

ROUCH, Jean. "O filme etnográfico" In Labaki, Amir (org.) *A verdade de cada um*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 66-102. ["Man and the camera"; "The ethnographic film"]

SALVADOR, Frei Vicente do. 1965. *História do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos.

SAMAIN, E. "'Ver' e 'dizer' na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia" In Eckert, Cornélia e Godolphin, Nuno. (orgs.) *Horizontes Antropológicos*. Antropologia Visual, Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, nº 2, p. 19-48, l995.

FILMOGRAFIA

ROUCH, Jean

- Chronicles d'un été (1960)
- Pyramide Humaine (1959)
- Moi, un noir (1958)

MINH-HA, Trinh T.

- Reassemblage (1982)

VARDA, Agnès

- Daguerréotypes (1976)

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 088. Gendered relationships among nomadic societies facing climatic change

GENDER EQUALITY OR CLIMATIC CHANGES? SOME TRANSFORMATIONS IN A PARTNERSHIP PROJECT BETWEEN NORWEGIAN FUNDERS AND BRAZILIAN INDIGENOUS PEOPLES

Joaquim Pereira de Almeida Neto
University of São Paulo

Abstract

In this paper I will speak about fragments of institutional changes which have been occurring for the last five years in the Norwegian Indigenous Support Program in Brazil (NSIPB). These fragments of trajectory allow to see the collapse of gender equality projects and, at same time, the reinforcement of the expectations of international donors regarding the role that indigenous peoples, together with their lands in tropical forest areas, play in environmental preservation and in combating climate change. I argue that the rise and subsequent discard of a line regarding gender equality, is interesting to reflect upon two important questions: the positional and highly disputed aspect of the uses of the notion of gender in projects of development and the institutional insistence in the link between indigenous peoples and the environment.

Keywords: development; international cooperation; gender equality; climatic changes; indigenous peoples; NORAD

INTRODUCTION: GENDER AND CLIMATE CHANGE IN A INSTITUTIONAL PROCESS

The process of incorporating the gender equality paradigm into the Norwegian Indigenous Support Program in Brazil (NSIPB) began in 2013.[1] NISPB is an international cooperation program for Brazilian indigenous peoples funded by the Norwegian Agency for Development Cooperation (Norad) and controlled by the Royal Embassy of Norway in Brasília. An important point of this process was the publication by the Program, in the year 2014, of an extensive follow-up report about the work with that population which revealed a series of problems faced by indigenous women.

[1] This publication is an initial output from a master's research project funded by São Paulo Research Foundation - FAPESP (code process: 2017/0712-5). Most of the material used here come from a paper originally presented in the *41 Encontro anual da ANPOCS* in October 2017.

Thus, gender discussions as a cross-cutting theme occupied a significant part of the Report. The problems suffered by indigenous women, characterized by the Report in terms of intersectionality, that is, by a double discrimination as indigenous and as women, have been described at length. The demands of indigenous women themselves to participate more actively in projects were also presented, as well as the importance of working with them in order to ensure health and food safety benefits and the potential limits for working with this specific target audience. The part concerning indigenous women in the report was finished with the "Lessons learned and possible actions" in which one could read that it would be interesting for "the Embassy to promote a gender network with a specific budget line" (NORAD, 2014, p. 47).

The suggestions presented in this report were quickly considered by the Embassy and already in 2015 were incorporated into the elaboration of the strategy for the next five years of Program activity. The *Strategy for Norwegian Indigenous Support Program in Brazil 2015-2019* considered that, in addition to the many current challenges in the context of the struggle for indigenous peoples' rights, there was the fact that gender issues were still very timid "with few indigenous active organizations promoting empowerment and greater inclusion of women" (NORWAY, 2015, p.4). Therefore, aiming at correcting this deficit, the Program inserts "Gender Equality", as one of the three thematic areas constituting the action's general objective .

With regard to "Gender Equality",

> the Program states that it will actively identify and seek to support initiatives aimed at strengthening gender equality and promoting the political participation of indigenous women. The gender issue will also be highlighted as a cross-cutting issue in all Program documents (NORWAY, 2015, p.07).

The ultimate goal of this initiative would be the greater inclusion of women in indigenous organizations in order to strengthen their bases of political participation at all decision-making levels.

This incorporation would occur through the creation of a budget line directed to the promotion of gender equality and the political participation of indigenous women. This budget line would support projects aimed at bringing indigenous women directly to the work carried out by indigenous organizations, headed and operated almost exclusively by indigenous men. The idea was that indigenous women should be trained both for the promotion of the so-called empowerment of women and promotion of gender equality and for activity in the organizational field. In this sense, the program would deal with the challenge of first presenting to indigenous women gender equality issues. A second step, would be training them institutionally and bureaucratically to be, thereby, able to access the resources needed to overcome problems and discriminations.

This double effort was justified for two reasons. Firstly,, there was the fact, the most obvious and quickly presented in the Report, that virtually no indigenous organization funded by the Program has so far worked with the issue of gender equality. The second, , was related to a notion of cultural diversity. The whole issue was based on a discussion of indigenous cultural diversity treated in the document at many moments in a homogenized way and in opposition to the western or non-indigenous world. Consequently, the Report insisted on the traditional and supposedly fixed gender roles assumed by indigenous men and women. In opposition to this, the report presented the universalizing nature of gender equality ideas in legal terms of access to resources and opportunities.

Returning to the Program, it should be pointed out that during the almost two years in which the strategy in question was in force, the incorporation of the budget line linked to the promotion of gender equality had consequences: the participation and involvement of indigenous women could no longer be laid aside. Thus, their participation began to be accounted in the different meetings and project activities funded by the Norwegian Embassy. Moreover, there was a need for the creation of indicators sufficiently capable of monitoring the presence and involvement of indigenous women. One example was the creation of a specific indicator to ascertain the participation of indigenous women in the elaboration of Territorial and Environmental Management Plans (PGTAs). Divided into five levels, this indicator ranged from an initial level in which "the vast majority [of women] were unaware of the PGTA" to the last level characterized by "the vast majority [women] with involvement in processes and activities".[2]

Another unfolding of the creation of a financing line focused specifically on gender equality was the interest of the organizations supported by the Program in developing activities aimed exclusively at Indigenous women. Indigenous women's meetings are the best example of this. In mid-2017, the *II Encontro de Mulheres Indígenas no Acre* (Second Meeting of Indigenous Women in Acre) took place, bringing together about 100 indigenous women from the Brazilian and Peruvian Amazon regions representing 25 different indigenous peoples. This event was organized by institutions that receive funds from the Norwegian embassy in Brazil (*Centro de Trabalho Indigenista (CTI)*, *Instituto Socioambiental (ISA)* and *Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (IEPE)*, and also by the Norwegian NGO Rainforest Foundation Norway (RFN). At this meeting, as shown on the Facebook page of the Amazon Cooperation Network (RCA),

> women participated in discussions about the views and practices of indigenous women regarding the impacts of climate change on food security; the protagonism and the different roles of the indigenous woman in the maintenance of the

[2] According to personal communication with one of the employees of one of the indigenist institutions supported by the Program.

> language, traditional knowledge and practices; the participation of women in political representation spaces and about the health of indigenous women. Were realized also exchange activities among people involving dances, traditional corners and body paintings, crafts fair and seeds and a closing with the food of different peoples.

By mid-2017, however, the Norwegian Indigenous Support Program in Brazil has again undergone a major overhaul and, for this reason, it is no longer in line with the aforementioned 2015-2019 strategy. Such change has caused significant modifications in the program's budget lines. According to the program manager, the main reason behind this overhaul was the end of the fund from the Ministry of Foreign Affairs of Norway (MRE), which had supported the program for some years. From 2017 the Program started to receive financial resources from the Ministry of the Environment (MMA), and the approach was turned to issues of climate change and to the important role of indigenous peoples, as well as their lands in this agenda. In the words of the person in charge by the Program, "although gender equality remains a cross-cutting theme in all Norwegian cooperation, it is no longer a pillar within the Norwegian Indigenous Support Program in Brazil."

The new strategy of the program will focus on "creating mechanisms to ensure the direct access of organizations representative of traditional populations and, especially, indigenous peoples, to funds related to climate change" (EMBASSY OF NORWAY IN BRAZIL, 2017) more specifically, to the financial resources made available by the Amazon Fund, which, although controlled by the Brazilian Bank BNDES, has the Norwegian government as the main source of funds. This programmatic change, according to the responsible for the program, part of the two challenges finding: the recognized difficulty that the Amazon Fund has in granting support directly to indigenous institutions - which reinforces the scenario of dependency and low autonomy - and the evident institutional fragility of Brazilian indigenous organizations " (EMBASSY OF NORWAY IN BRAZIL, 2017, s.n.t.).

Focused specifically on the institutional strengthening of Brazilian indigenous organizations, the issue of gender equality practically disappears in the new programmatic approach. Very different from what appeared in the Program Strategy for 2015-2019 - in which, in addition to the creation of a budget line specifically focused on the promotion of gender equality, the concept of gender appeared 12 times and discussions on the role of indigenous women occupied at least two pages of the 10 that made up the document -, gender equality, in the new strategy, is mentioned only three times in the six pages of the document, and issues relating to indigenous women appear only in three short sentences.

"Promotion of gender equality" figures as the last objective of the proposal, behind "conservation of biodiversity and forests", "environmental and climate issues",

"environmental and territorial management", "indigenous rights" and "territorial rights"(EMBASSY OF NORWAY IN BRAZIL, 2017). In sum, the gender issue appears in this new strategy almost as a purely institutional speech typical of the politically correct. Of the three times that the concept of gender is used in the text, two are part of the following speech: "Gender equality is a goal [...] and an engine for economic development, fair distribution, peace and democracy. Norway sees gender equality as a priority and a moral obligation. " This type of mention contrasts sharply with those present in the previous strategy. As was presented at the beginning of this text, the 2015-2019 Strategy was much more attentive to the problems faced by indigenous women, characterized in terms of intersectionality, and to the challenges that would emerge in the elaboration of actions specifically directed to them.

The Program's new strategy, although not yet fully consolidated, has already generated relevant institutional effects. As reported by a Program official, "the actions of the Program and its partners in the area of gender ended up being limited and [...] are not having continuity - at least not on the scale expected, and also not with Norwegian resources." Concomitantly with these programmatic changes, Norway's ambassador to Brazil, Aud Marit Wiig, after five years of work in Brazil, stepped down in August 2017 and Ambassador Nils Martin Gunneng joined in his place. In the words of the new ambassador, as published on the facebook page of the Royal Embassy of Norway in Brazil, "Cooperation between Norway and Brazil in the Amazon region is very important for the planet and one of the agendas that will be prioritized."

The sequence of transformations in the budget lines of the Program shows fragments of institutional changes. The narrative of the trajectory of this program in the last five years, the rise and subsequent discard of a line regarding gender equality, is interesting to reflect upon two important questions: the positional and highly disputed aspect of the uses of the notion of gender and the institutional insistence in the link between indigenous peoples and the environment. The change in the origin of the funds has not only brought about the collapse of gender equality projects, but it has also reinforced the expectations of international donors regarding the role that indigenous peoples, together with their lands in tropical forest areas, play in environmental preservation and in combating climate change. Therefore, I will focus on these two issues from now on.

DISPUTES AROUND THE GENDER CATEGORY

Gender is a controversial and quite disputed category both in the literature that talks about indigenous peoples and societies considered traditional as in the development and international cooperation policies. In this text, I will focus only on the second point

of this controversy. However, it should be pointed out, even in passing, that this difficulty that anthropology has in working with gender with indigenous peoples comes from the fear of extending Western categories to work with indigenous peoples. This impasse, according to McCallum (2013), comes from the possibility of an epistemological violence provoked by the use of categories treated as universalizing - as indeed occurs with the concept of gender in some circumstances - to deal with indigenous practices and forms of thought.

Turning to the positional aspect of the notion of gender in development policies, it must be emphasized that the disappearance of the gender budget line and the restrictions on the use of categories in the documents, as a consequence, is no exception to the NISPB. This disappearance is reported in many documents, mainly reports, made available by the Norwegian institutions dealing with development projects. Such disappearance, moreover, is treated by the technical term "gender evaporation" (NORWAY, 2005). The idea of "gender evaporation" refers to situations in which targets for the promotion of gender equality are progressively fading away as development plans and projects move forward or when the questions about gender are relegated to the background of documents, reports and practical actions.

The idea of "gender evaporation" also refers to the fact that gender discussions are infrequent or rather superficial in documents produced by institutions considered as more conservative (such as agencies dealing with energy and oil, environmental issues and climate change, etc.). This positional image is also linked to the notion of "donnor harmonization" in international cooperation policies, a notion that refers to the need to adjust or suppress gender-related goals when working with partners considered as conservative or culturally distinct. (cooperation between Norway and Muslim countries, for example, focusing on humanitarian aid and obliterating gender issues).

"Gender evaporation" offers a great example of the positional character of the notion of gender not only within development policies, but also within the documents that promote such policies. The idea of promoting gender equality appears or does not appear in development documents and policies. If it appears, it appears in a specific way. This in itself has a lot to say. The narrative of what happened with the Norwegian Indigenous Support Program in Brazil, as I mentioned at the beginning of this text, is an insightful example of this. Gender equality appears heavily in a follow-up report in 2014, just as in 2015, when it enters to the program guideline, but in 2017 it is withdrawn (it is worth noting that being withdrawn does not mean not being mentioned, it means losing prominence). This procedure is visible in three specific documents and highlights mentions and locations of the gender idea. In each one it either appears or not. Gender is there, or it is not. And when it is, it appears in one place. This has implications. Many implications.

The implications of the emergence of the idea of gender equality within documents and policies allow a comparison with the work of Ann Laura Stoler. The author, in "Along the Archival Grain", presents a research on Dutch colonial archive which deals with the power of writing, the sensation of documents and lettered governance. She points out that her work focuses on "political and personal work that such inscriptions perform" (STOLER, 2009, p.01). Calling attention to the thousands of pages produced to fix colonial ideas and the work of government offices, heads of offices, assistants, scribes, and looking at what appeared on the edges of the documents and for the anxieties and insecurities in the midst of documentary production, the author highlights the active role of the documents themselves. For the author, the documents of the Dutch colonial archive serve not as a story of colonial history, but as active and generative substances, as elements with their own itineraries. This way of dealing with documents is very inspiring and helps to understand the effects of using the idea of gender within projects, documents and bureaucratic papers linked to development projects.

Another inspiration from the work of Stoler refers to the parameters of ontology which revolve around the documents and that allow us to think about what is treated as possible. The specific question is: what can exist in a specific domain? These discussions are linked more broadly to the institutionally sustained violence and to the complicity of the silence that marked colonial capitalism. They draw attention to what enters into the documents. And also, more especially, for what does not enter. Discussions about what was considered as rumor, and consequently repressed, and regarding e rumors that have been inscribed as evidence lead the author to think about what is intentionally silenced during documentary production. This image of document silencing can be associated with the process of "gender evaporation". Here I am referring, more specifically, to the decision of either mentioning or not the notion of gender in documents (or to restrict the gender perspective when the Norwegian government establishes a partnership with countries considered more conservative). Not mentioning gender or restricting their mention when it comes to working with indigenous peoples or traditional peoples highlights technical-bureaucratic procedures which are neither accidental or occasional nor, much less, neutral.

In the case of the Norwegian Indigenous Support Program in Brazil, there were not only restrictions on the use of the idea of gender and the cancellation of a line of financing particularly aimed at the empowerment of indigenous women. There was also a rearrangement of the general goals and objectives that focused on the role of indigenous peoples and their lands in combating climate change, without taking into account that women either might or not have roles different from those of men. Thus, not only did the Program restrict budgetary possibilities for the execution of projects aimed at indigenous

women, but it also did not address the issue of climate change in interconnection with the gender issue. It is precisely this quick and well-emphasized link between indigenous peoples and environmental preservation, and their opposition to the limited or timid way in which the connections between indigenous peoples and gender discussions appear, that will be explored in the next topic of this text.

INDIGENOUS PEOPLES AND CLIMATE CHANGE

The link between indigenous peoples and environmental preservation, well known as it is, comes as no surprise for development policies and international cooperation. It is a fundamental part of the constitution of the first partnership among indigenous organizations, international supporting and funding organizations. This type of cooperation became more evident during the period of defense of the indigenous peoples' land rights in the 1988 constitutional process. Support, however, was not restricted to this specific moment. As pointed out by Bruce Albert, it continued to be present mainly in the processes of legal recognition of Indigenous Lands and, in the 1990s, indigenous and pro-indigenous organizations in Brazil

> have managed to obtain financial and political support through a complex international network of nongovernmental organizations (mainly in the United States and northern Europe) specialized in minority rights, environmental protection, and local development, as well as through connections with relevant sectors of multilateral organizations (in the United Nations and Europe) and agencies for international cooperation in various countries (Austria, Germany, Canada, Norway, United Kingdom, etc.) (ALBERT, 1995, p. 182).

In this context, Albert draws attention to some of the effects of this ongoing contact between cooperation organizations and indigenous peoples in Brazil. One of these processes is the one of "adaptive resistance," a process in which indigenous peoples, after becoming dependent on conceptual repertoires of legitimacy provided and imposed by international cooperation agencies, are obliged to associate their own symbolic systems with these externally provided notions. The "eco-political" discourse of indigenous leaders (ALBERT, 1995), in which indigenous peoples themselves stand as defenders of the forest, would be the best example of this process. The path that articulates indigenous peoples and international organizations is, as expected, a two way street. Oliveira (2002), in this sense, seeks to show how conventions, guidelines and projects defined and managed at an international level affect the present situation and also the possibilities as well as the future perspectives of indigenous peoples.

In the specific case of Norwegian international cooperation, Maria Barroso Hoffman states that the connection of Norwegian environmental currents with the production

of arguments related to the performance of international cooperation with indigenous peoples

> put on the scene a new discursive logic, in which the Indians passed from the condition of "victims" to be defended of the assimilationist policies of the national States - an approach that had guided most of the pro-Indian interventions funded by Norwegian cooperation until then -to the condition of holders of knowledge valued by the contribution that could give to the defense of the environment in a world scale, mainly in terms of their accumulated knowledge on tropical forest management (HOFFMAN, 2008, p.42).

It is a fact that persists in development organizations and even in some anthropological discussions the stereotyped image of the stable 'jungle' Indian in a state of equilibrium with nature. Taylor and Descola draw attention to the long standing in the studies of Amerindian peoples of an image of the natives while the "derniers dépositaires d'un immémorial savoir naturaliste apte à faire d'eux les gardiens des parcs naturels que les pays occidentaux souhaitent se ménager" (the last custodians of an immemorial naturalist knowledge able to make them the guardians of natural parks that Western countries wish to take care of.) Dominique Gallois (2001) extends these reflections and highlights the "environmental functions" attributed to indigenous lands, which contrast with the resistance to "the improvement of the social, economic and political conditions for the survival of these peoples" (GALLOIS, 2001, p. 180). This contrast is based on preconceived forms as "environmentally correct" and on a supposed "traditional indigenous management" intrinsically linked to the preservation of the forest. Yet, as Gallois points out, it is arguments such as these that underlie the naming of indigenous and traditional Amazon populations as "forest peoples."

The changes in the program guidelines which were responsible for shifting a gender to a climate change approach help to understand how this connection between indigenous peoples and environmental preservation is quite recurrent. The new focus of the Program NSIPB sees the traditional performance of indigenous peoples as a kind of alternative to the Western practices that are so damaging to the planet. However, it is not only traditional indigenous practices and what they have to teach to non-indigenous peoples which are at stake. The policy of international cooperation is also attentive to the lands of indigenous peoples. Considering that these lands are mostly located in areas of tropical forest and that they are in a high state of conservation, the preservation of these areas appears as a goal for the Norwegian policy of cooperation itself.

As mentioned earlier, the new approach of the program in question focuses on climate change, suppressing the gender focus and leaving unmentioned the interface between climate change and gender ideas. Indigenous peoples are understood in the policy of international cooperation in a generic way, as preservers of nature, as holders

of knowledge who can help to contain climate change. It is implied that, as preservers of nature, there are no gender distinctions among the indigenous peoples. There is no mention of indigenous women, for example, nor of the possible specificities of their experiences with climate change prevention projects.

In the academic literature itself, studies that link gender discussions and climate change are relatively recent (Denton 2002, Röhr et al. 2008, Hemmati and Röhr 2009, Dankelman 2010, Glazebrook 2011, Josh et al. 2016, Swim et al 2018). They began to appear as climate change research was moving away from the hard sciences and gaining a more social aspect. These studies focus mainly on the role assumed by women in climate change situations and also in the challenges faced by them. These studies also link the containment of climate change to the promotion of gender equality, another renown global goal. At this point it is worth presenting Kaijser and Kronsell's critique of this literature. They stress that this literature generally tends to simplify gender issues. The authors signalize that the gender aspect is often reduced to narrow male/female binarism and that the roles assumed by women tend to be rather simplistic. They also highlight the risk of setting categories and the consequent exclusion of people who do not fit into binary logic, thus denying the fluid aspect of identities (p. 421).

Moreover, in many instances this literature considers the role of women not only as complementary to men, but also as a fixed action anchored in parameters presented as traditional. In this way, the examples given range from situations where women are treated as defenseless victims due to repressive social contexts and also because of the threats which climate change process (Denton, 2002) to situations in which women are treated as beings who are more in nature than men themselves and thus they are regarded as possessing near-divine knowledge of protection of land and biodiversity (Gaard, 1993). This last connection illustrates the fact that indigenous peoples, and in many cases indigenous women, are enveloped in an extremely strong ecological imaginary.

At this point, it is interesting to note that discussions on climate change from the perspective of the hard sciences also have a gendered character. The recent work of Swim et al. (2018) on gender roles and masculinity shows how strong gender markings have been present since the beginning of climate change theorizations. Through complex sample methodologies, this work demonstrates how climate change policy arguments that focus on science and business aspects are attributed more to men than to women. Moreover, it also presents how, in contrast, the arguments linked to ethics and social justice are more attributed to women.

Turning to the ethnographic example of the Norwegian program of support to indigenous peoples presented at the beginning of this text, it should be noted that it seems to go against this previous statements, precisely because it does not directly operate the connection between climate change and gender. In fact, the Program emphasizes the role of indigenous peoples as preservers of the environment, but does not specifically address the role of indigenous women. In the end, gender disappears as a cause in itself and becomes just another secondary point of an agenda considered broader and more relevant by the Program managers.

FINAL REMARKS

The meteoric trajectory of the paradigm of gender equality within the Norwegian Indigenous Support Program in Brazil is a clear evidence of how gender equality in many times and places can not be regarded as a cause in itself. The not uncommon misogyny of the international agencies and bureaucracies themselves, which are largely controlled by men, as well as of the conservatism of sectors such as environmental policies provide possible keys to explaining the issue. However, despite of its importance, this point lies beyond the objectives of the present paper. While in its initial version, when funded by the Norwegian Ministry of Foreign Affairs, the Program strongly mobilized the paradigm of gender equality, this was directly related to the Norwegian international commitment to gender equity and to the international role that Norway occupies in this area, having been the country that most invested in gender equality in institutional and representative environments. When, on the other hand, the Ministry of the Environment steps in, the agenda of greater prominence necessarily becomes another: climate change and the decisive role played by the indigenous peoples of the Amazon and by their lands gain prominence. The changes in the programmatic approach, however, should not be seen only as reflections of major or previous transformations related merely to the origins of the funding.

The question of the the line of budget disappearance for projects on gender equality with indigenous peoples seems to be a consequence of confusions around the idea of promoting gender equality. Promoting something necessarily implies knowing what that something is. Promoting also implies knowing at which point this something is , keeping in mind an aimed one to be achieved. The problem that seems to arise is that the certainties around the gender are not of the same scale of those around poverty, hunger, armed conflict or climate change.

Combating gender inequality and combating climate change, for example, are very common goals in development and international cooperation projects. These are goals

which appear side by side in the schedules of cooperation agencies and in the United Nations goals for sustainable development. They build a global problem and impel efforts to overcome it. The difference between promoting gender equality and combating climate change in the industry of development seems to lie in the supposed consensual character of the latter which is not the case for the former. Knowing what climate change or global warming looks like is rather simple for the development industry - the increase of so many degrees Celsius in world temperature, the melting of glaciers, the increase of so many millimeters in the level of the oceans, the number of miles of desertified land -, while one does not have an accurate idea of what is gender promotion. When the subject is gender everything seems more complex. In addition to the obstacles related to ethical, religious and political conservatism that try to minimize the mentions and uses of ideas linked to gender equality (empowerment of women, sexual and reproductive freedom, acceptance of homosexuality and transsexuality, recognition of gender identities), the gender category is highly controversial and quite disputed among the actors which accept it and utilize it.

Moreover, the interface between the concepts of "equality" and "gender" presents itself as a major challenge for consensus building with regards to gender equality promotion within international development and cooperation apparatuses. As Butler states,

> equality would not be the equalization of given differences. That formulation suggests that differences are to be understood as tantamount to specificities or particularities. And the point of a futural re-elaboration of the notion of equality would be to hold out the possibility that we do not yet know who or what might make a claim to equality, where and when the doctrine of equality might apply, and that the field of its operation is neither given nor closed (BUTLER, 1997, p. 05).

This inherent openness of "gender equality"' and its constant triggering of unpredictable possibilities of equality claiming figure as obstacles to the industry of development and its insistence in targeted actions towards predetermined groups.

Although the connection between climate change and gender is not made in the new configuration of the Norwegian Indigenous Support Program in Brazil, it cannot be forgotten that the discourse on climate change itself is already highly gendered and that the indigenous women supported by the program, as well as men, will be constantly interpellated by this new agenda. The participation of indigenous women, however, will occur certainly in an extremely different way from what happened when there was a budget line aimed specifically at them. With the programmatic change, the more than 100 indigenous women who met in Acre in August 2017, without the presence of male leaders or their comrades, to discuss female protagonism in indigenous organizations will certainly not meet again in 2018. Not with Norway's funding at least. Their roles, visions

and practices regarding the impacts of global warming and the destruction of forests, however, will be intensively investigated by the Norwegian bureaucrats who manage the Program and who are currently concerned about the issue of climate change.

REFERENCES

ALBERT, Bruce. 1995. "Territorialité, ethnopolitique et développement: À propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne". Cahiers des Amériques Latines, 23:177-210.

BORCHORST, Anette & SIIM, Birte. Woman-friendly policies and state feminism: theorizing Scandinavian gender equality. In Feminist Theory, vol 9(2). 2008.

BUTLER, Judith et al. 1997. The Uses of Equality. Diacritics, Vol. 27, No. 1, (Spring, 1997), pp. 3-12.

DANKELMAN, I., ed., 2010. Gender and climate change: an introduction. London: Earthscan.

DANIELSEN, Hilde et al. 2013. Norwegian history of equality 1814 - 2013" (Norsk Likestillingshistorie 1814 – 2013) Fagbokforlaget. Bergen.

DEBLÉ, Isabelle. Ester Boserup, La femme face au développement économique. In: Tiers-Monde, tome 24, n°95, 1983. pp. 698- 699;

DENTON, F., 2002. Climate change vulnerability, impacts, and adaptation: why does gender matter? Gender and Development, 10 (2), 10–20.

ESCOBAR, Arturo. 1995 Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World. Princeton (NJ.) : Princeton University Press.

FOUGNER FORDE, Brit & HERMES, Helga Maria. Gender Equality in Norway. In Canadian Woman Studies – Les cahiers de la femme. Vol. 9, No2. 1988.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas, para pensar a tolerância. In: GRUPIONI, Luis Donisete; VIDAL, Benzi Lux; FISCHMANN, Roseli (Orgs). Povos indígenas e tolerância. São Paulo: Edusp, 2001.

GAARD, G., ed., 1993. Ecofeminism: women, animals, nature. Philadelphia, PA: Temple University Press.

GLAZEBROOK, T., 2011. Women and climate change: a case-study from Northern Ghana. Hypatia, 26 (4), 762–782.

HARAWAY, Donna. 2004. The Haraway Reader. New York and London: Routledge.

HEMMATI, M. and RÖHR, U., 2009. Engendering the climate-change negotiations: experiences, challenges, and steps forward. Gender and Development, 17 (1), 19–32.

HOFFMAN, Maria. 2008. Fronteiras Étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas . Tese de Doutorado. RJ: Museu Nacional, UFRJ.

JOST, Christine et al. 2016. Understanding gender dimensions of agriculture and climate change in smallholder farming communities. Climate and Development, 2016 Vol. 8, No. 2, 133–144.

KABEER, N., STARK, A. & MAGNUS, E. (Eds). 2008. Global perspective on gender equality. New York and London: Routledge.

KAIJER, Anna & KRONSEL, Annica. 2014. Climate change through the lens of intersectionality, Environmental Politics, 23:3, 417-433.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 067. Embodying Inequalities: (re)thinking theory and ethnography

UMA DOENÇA RARA NOS SERTÕES DO RIO GRANDE DO NORTE: ASSOCIATIVISMO, EMOÇÕES E GENÔMICA EM RELAÇÃO À SÍNDROME DE BERARDINELLI

Jociara Alves Nóbrega[1]
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Carlos Guilherme do Valle[2]
University of London

Resumo

No Brasil, o estado do Rio Grande do Norte apresenta indicadores de alta incidência de pessoas com doenças genéticas raras. Em razão do debate antropológico sobre as relações entre genética e sociedade, isso nos despertou o interesse de entender os modos como essas doenças são experienciadas socialmente, sobretudo no que tange às formas de organização coletiva, além do propósito de identificar as instituições, agências e práticas da administração pública que intervêm, mediam e atuam diretamente com as pessoas com doenças raras, seus familiares e redes sociais de contato. Nossa pesquisa enfoca mais concretamente a mobilização social iniciada no final do século XX relacionada a uma determinada doença rara, a Síndrome de Berardinelli, também conhecida como "doença dos magros" devido à lipodistrofia congênita generalizada que reduz gravemente o nível de gordura no corpo das pessoas acometidas pela síndrome. A mobilização social foi protagonizada por mães de crianças identificadas com a mutação genética. Elas buscavam explicações médicas e culturais/sociais para a doença bem como auxílio terapêutico, além do reconhecimento social de seus filhos, que poderia reduzir os modos de estigmatização vividos pelos "portadores" da síndrome em razão da extrema magreza corporal. Assim, o associativismo entre os familiares e as pessoas com a doença, que foi estimulado pela identificação e mapeamento genealógico das famílias por uma das mães líderes, culminou, em 1998, na fundação da Associação dos Pais e Pessoas com a Síndrome de Berardinelli do Estado do Rio Grande do Norte. Nesse trabalho, pretendemos enfatizar a emergência desse associativismo biossocial, as práticas de biossocialidade que passaram a se constituir historicamente entre as famílias, os doentes, os médicos e agentes da administração pública, tendo em vista a demanda e o acesso a benefícios e direitos sociais, tomando como pano de fundo os aspectos culturais da região, que parecem estimular o associativismo muito mais pela lógica da família e da religião. Nesse sentido, grande ênfase será dada em nossa análise para a compreensão da emergência de um associativismo biossocial em relação a uma linguagem cultural das emoções, que interliga

[1] Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
[2] Professor associado IV do PPGAS/UFRN e do Departamento de Antropologia (UFRN). Ph.D. University of London.

significados morais de família, religião e cidadania. Percebemos, portanto, que a legitimação da singularidade de uma identidade biossocial decorre também do reconhecimento da doença pela biomedicina e pela genômica – que são acionadas muitas vezes pelas pessoas com Síndrome de Berardinelli como uma via para tornar mais positiva sua condição - e de uma resposta dada pelo poder público e pela sociedade na forma de disponibilização de tratamentos, medicamentos, qualidade de vida e aceitação social, que envolve a busca coletiva por direitos, justiça e reconhecimento.

Palavras-chave: doenças raras; genética; família; mobilização social

Neste artigo analisamos a mobilização social protagonizada principalmente por mães de pessoas com uma doença rara nos sertões do Rio Grande do Norte (RN), observando como ela foi se constituindo em termos sociohistóricos ao mesmo tempo em que se constituiu através da busca por legitimação científica, calcada na classificação médica da doença, o que possibilitou produzir contextos de "biossocialidade" (RABINOW, 1991), pautada, porém, em uma linguagem e sentido emocional que envolve o valor moral da família e, em alguma medida, aspectos religiosos (VIANA e FARIAS, 2011). Nesse sentido, estaremos tratando de uma forma de associativismo muito particular, cuja especificidade está implicada pelo contexto regional dos sujeitos, onde a importância local dos laços familiares e da forte valorização da mãe-cuidadora (NÓBREGA, 2011), articulou mães em torno de uma mobilização social e levou-as a transitar e dialogar com diferentes agentes e campos societários. Sendo assim, as emoções, mobilizadas pelo valor da família, de uma solidariedadecomum,e de uma forte religiosidade cristã integram, portanto, a linguagem política do associativismo em torno de uma doença rara, a Síndrome de Beradinelli (SB) (VIANNA e FARIAS, 2011). A família está, como veremos, bastante presente nas narrativas das duas mulheres precursoras desse associativismo, dando sentido a ele. É atendendo às funções culturais maternas que elas se mobilizam socialmente para buscar recursos para cuidar de crianças nascidas com essa "doença rara". Mas é, ao mesmo tempo, projetando a metáfora da família que elas dão sentido ao associativismo que é formado por pais e pessoas com a Síndrome de Berardinelli no Rio Grande do Norte (COMERFORD, 2003).

Nas narrativas, a maternidade aparece como ponto de partida para a mobilização social e o associativismo- *agradeço ao meu filho Pedro pelo nascimento dele, através dele e do encontro dois anos depois com Núbia é que estamos aqui* – (Maria, durante encontro associativo do ano de 2016), mas em muitos momentos também como ponto de chegada- *agradeço a todos os meus 37 filhos com a Síndrome de Berardinelli*(Maria, durante encontro associativo de 2016).

Outro aspecto central que aponta para a especificidade desse movimento é que, embora a forma de organização socialque resulta dele seja referenciada como uma "associação de pais e pessoas com a doença, a mobilização social foi, desde o início, vivenciada mais concretamente por duas mulheres, que articularam outras famílias em torno da busca de tratamento e melhor qualidade de vida para as pessoas com SB. Essa centralidade da

figura feminina e materna no itinerário terapêutico também está na pesquisa de Nóbrega (2011) sobre famílias de crianças com câncer no mesmo contexto do Estado do Rio Grande do Norte. Assim, embora estejamos tratando de um associativismo entre trinta e sete famílias, duas mulheres em particular localizam-se como fundadoras e destacam-se como as principais articuladoras e mediadoras sociaisaté o momento, caracterizando-se como as protagonistas centrais da mobilização social em torno dasíndrome genética rara no Rio Grande do Norte. Esse aspecto envolve uma das dimensões que Fonseca (2007, p.13), apoiada na obra "Some Feministquestions", de Thorne (1992), identifica em uma nova abordagem crítica dos estudos feministas sobre a família: "a ressignificação do trabalho de cuidar (*nurture*), e a crítica às oposições indivíduo x comunidade, privado x público". Isso implica uma abordagem da família que esteja centrada nos seus múltiplos contextos de atuação, que extrapolam as dimensões da vida privada e do espaço doméstico. Envolve ainda a necessidade de pensarmos analiticamente a família atravessada por diversas escalas sociais (locais, nacionais) e também porforças globais, todas elas a abarcarem políticas sociais nacionais que entrecruzamdiversos agentes einstituições estatais e não-estatais (FONSECA, 2007).

A Síndrome de Berardinelli foi durante anos mais conhecida popularmente na região do sertão do Seridó do Rio Grande do Norte como *doença dos magros*. A doença é genética e muito rara e estima-se que o Brasil seja o país com a maior incidência mundial, sendo o Rio Grande do Norte apontado na literatura médica como o estado brasileiro com o maior número de casos (MONTIEL e HERRERA, 2012). O nome científico passou a ser de conhecimento de muitas famílias dentre o universo daquelas que têm a doença a partir da mobilização socialde duas mulheres que tiveram filhos com a doença no final dos anos 1980. Para descrever essa patologia acionarei a definição dada por uma delas, cujo engajamento na causa das pessoas com SB tornou-a, como ela mesma enfatizou, uma conhecedora do tema:

> *A síndrome de Berardinelli em si é uma Lipodistrofia Generalizada Congênita, aonde o paciente nasce sem gordura, sem tecido adiposo, aquele famoso couro e osso, o abdômen bem distendido, cabeça grande, orelhas grandes, baixas, os olhos fundos, a testa pra fora, todos com mão grande, pés... Olhe, meu menino, meu bebê e a bebê dela - bebê que é a minha segunda filha, eu tenho o costume de dizer que eu não tenho só um filho com a Síndrome de Berardinelli, mas sim trinta e oito, né? - são altamente diabéticos, têm envelhecimento precoce, têm problemas ósseos, tumores ósseos;é degenerativo, alguns com déficit intelectual*(Maria, mãe de um filho com SB, moradora de Natal-RN).

A primeira característica que Maria - que é mãe de Pedro, de 31 anos – elencou, a ausência de gordura corporal, é, de fato, o aspecto físico-corporale também estético central da doença. Tal fato explica a nomenclatura popular *doença dos magros* utilizada regionalmente pelas pessoas dos sertões do Rio Grande do Norte. Por ser uma "lipodistrofia generalizada congênita", a doença é genética, e, além da geração de

características corporais estigmatizantes, causa uma série de disfunções orgânicas, como diabetes, problemas hepáticos e cardíacos (MONTIEL e HERRERA, 2012), o que torna incerta a expectativa de vida e exige um rigoroso e constante controle da saúde. É comum anualmente ocorrerem mortes de pessoas com SB vinculadas à associação, sendo as pessoas falecidas lembradas com pesar e homenageadas nos encontros anuais do grupo. Quando não ocorrem falecimentos, o ano é considerado bastantepositivo.

Na literatura médica consultada, não foram encontradosdados referentes à estimativa de vida precisa para as pessoas com SB. Essa imprecisão foi confirmada por um dos principais pesquisadores locais da doença, um professor universitário da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) que é também o médico que presta atendimento às pessoas com SB e suas famílias no Hospital Universitário Onofre Lopes (HUOL) da UFRN, a quem chamamos aquide Dr. Henrique. A grande maioria dos portadores vinculados à associação são crianças e jovens, embora existam pessoas na faixa etária dos quarenta anos e já tenham existido outras que ultrapassaram os sessenta anos. Os filhos das precursoras do associativismo têm aproximadamente trinta anos de idade.

A forte ausência de gordura subcutânea nos portadores de SB compromete a produção da leptina, hormônio produzido nessa região do corpo, responsável por auxiliar o metabolismo do organismo humano. Atuando junto à insulina, esse hormônio é fundamental para o processamento da gordura e para o controle do peso. A marcante magreza corporal das pessoas com SB, existente mesmo com a deficiência da leptina, que, em tese, provocaria excesso de peso, se deve ao fato deles apresentarem um metabolismo acelerado. Há aproximadamente três anos, Dr. Henrique anunciou às famílias a possibilidade de significativos avanços no quadro de saúde de pessoas com SB que consumissem a leptina como fármaco, substância que já vinha sendo testada pela indústria farmacêutica desde os anos 1990, mas que não havia sido utilizada por ninguém no Brasil. Desse período para cá, algumas pessoas vinculadas à Associaçãojá conseguiram na justiça o direito do recebimento gratuito do medicamento no Brasil e a evolução no quadro de saúde delas vem sendo acompanhada por Dr. Henrique e sua esquipe de pesquisadores.

Com as demandas por pesquisas, tratamento, medicamentos e também reconhecimento social, a experiência de mobilização socialnão implica apenas a instrução dos sujeitos sobre termos, categorias e procedimentos do domínio da medicina. Essa experiência envolve também o conhecimento e a instrumentalização para demandar direitos, justiça e cidadania, e, portanto, uma certa aproximação com o conhecimento técnico do campo jurídico. Esse segundo aspecto evidencia-se fortemente no caso da judicialização do direito à saúde que está implicada nas demandas pelo benefício do uso da leptina, mas também pelo direito ao *respeito* social. Como bem aponta João Biehl (2005),

a seletividade das políticas públicas no Brasil, onde certos grupos populacionais são sistematicamente excluídos, abre caminhos para que direitos que deveriam ser garantidos no plano das políticas governamentais acabem sendo empurrados para a instância dos processos judiciais. Estes, por sua vez, acabam por conduzir ao risco de acentuação das desigualdades já existentes na assistência médica (BIEHL, 2005). No caso específico das doenças raras, Gibbon e Aureliano (2018) apontam que as associações e grupos de pacientes aparecem no Brasil como suportes fundamentais para tentar obrigar o Estado a apoiar e financiar cuidados de saúde para esse tipo de demanda.

É importante destacar que no caso da Síndrome de Berardinelli o acesso a certas informações e direitos é viabilizado para muitas pessoas com a enfermidade e seus familiares através das duas mães de pessoas com SB. Elas atuam como mediadoras das famílias com os especialistas médicos e as instituições públicas que concedem direitos a medicamentos e outros benefícios, como pensões do INSS e traslados a hospitais. Como veremos, imbuídas dessa responsabilidade que elas escolheram assumir, essa duas mulheres acabam se aproximando de maneira especial da linguagem técnica dos especialistas clínicos e fazendo uma mediação entre as necessidades das famílias e os interesses dos cientistas locais, o que implica disponibilizar o acesso da associação que elas fundaram a geneticistas que prestam atendimento às famílias e protegê-las de especialistas que não deram retorno, como ocorreu com um grupo de geneticistas de outro estado da região Nordeste que coletaram material genético das famílias e não retornaram para oferecer soluções clínicas às pessoas com SB. Aqui podemos perceber uma dimensão de co-produção da genômica sobre a SB, que cruza interesses sociais e demandas por cidadania terapêutica com interesses de pesquisa em ciência e tecnologia (COLLINS e EVANS, 2002).

Os elementos presentes na mobilização e organização social em torno da SB no Rio Grande do Norte foram identificados através de pesquisa etnográfica.A etnografia sistematizou-se através de conversas informais com pessoas com Síndrome de Berardinelli, mães e profissionais de saúde, entrevistas e participação em eventos da ASPOSBERN, do acompanhamento de um evento científico com as duas mães que fundaram a entidade e da observação de consultas médicas.

O ENGAJAMENTO FAMILIAR COMO UMA DINÂMICA DE AMOR

Quando nasceu seu filho únicono ano de 1986, na cidade de Natal (capital do estado do Rio Grande do Norte), Maria buscava, sem sucesso, uma explicação para *aquela criança que tanto crescia, envelhecia e emagrecia junto*. Quando a criança completou um mês de vida, em uma das suas primeiras experiências de sociabilidade, ela passou

por um evento bastante dramático e traumático: ao ir passear com o filho e o marido (pai da criança) em um shopping de Natal, foi abordada por uma mulher desconhecida que, referindo-se ao bebê a fez o seguinte questionamento: *o que é isso?,* caracterizando com admiração a criança como um *menino macaco.* Em decorrência do acontecimento, Maria ficou um período sem conseguir cuidar e nem mesmo olhar para Pedro:

> *E aí eu passei dezessete dias fora de mim, me disseram que eu tinha surrado a pessoa, que eu tinha rasgado a roupa dela toda, e até chegar o meu marido. E aí nós passamos, eu passei dezessete dias com ele. Passava na porta do quarto, mas, a partir daí, eu passava na casa da minha mãe, eu já não peguei mais nele, não olhava, não, nada! Não amamentava, não trocava uma fralda, nada. Eu tive que ir pra casa da minha mãe... Quando passava na porta em que minha mãe estava com ele no quarto, eu também não queria ele no meu quarto, eu dava as costas, que era pra não ver. E aí começou o meu calvário, vamos dizer assim. Meu subconsciente, se eu olhasse, ia ver naquela criança aquele macaquinho, aquele macaco* (Maria, mãe de um filho com SB, moradora de Natal).

Após esse episódio, o trauma relacionado à falta de respostas para a aparência incomum de Pedro foi acentuado. Com isso, os exames médicos com o pediatra, que estavam previstos para serem feitos na criança após os seis primeiros meses de vida, foram antecipados diante dos apelos da mãe e do marido de Maria, que alegavam para o profissional a fragilidade do seu estado emocional. Após serem atestados pelo pediatra resultados alarmantes nos níveis das taxas da criança, Maria conta que passou pelo seu segundo grande trauma relacionado ao filho quando foi encaminhada para um geneticista de Natal. Através apenas de uma conversa telefônica, pois, não havia conseguido ir nem para a primeira consulta, o especialista havia indicado que o menino tinha uma síndrome raríssima. Insatisfeita com as informações dos profissionais locais, ela parte para Salvador, no estado da Bahia, em busca de *um campo maior* de explicações médicas.

Ao conhecer uma série de disfunções orgânicas que caracterizariam a doença, como *alto nível de diabetes, envelhecimento precoce, degeneração orgânica, tumores ósseos e possibilidade de déficit intelectual*, Maria retornou para Natal atordoada, sem saber ao certo como iria se instrumentalizar para lidar com o problema de saúde do filho: *Como eu vou cuidar do meu filho? O que é que eu vou fazer, como é que eu vou fazer, né? Porque não existe, se não existe... como é que eu vou, né? Chegar aqui e fazer com que meu filho ultrapasse pelo menos os seis meses de vida?*

Diante das experiências de aflição que vivia, marcadas por uma caracterização diagnóstica imprecisa para a doença do filho, ela identificou o momento em que conheceu Núbia como sendo, depois do nascimento de Pedro, o *dia mais feliz* da sua *vida*. Tamanha felicidade é atribuída a esse encontrodevido ao fato dela não se sentir mais sozinha no mundo com o problema do filho. Maria o identifica como um momento em que ganhou uma *irmã*, enfatizando que a relação das duas e dos

seus demais parentes caracterizou-se desde esse momento inicial como uma relação de trocas familiares. A partir desse primeiro momento, o associativismo aparece nas palavras de Maria como ganhando o sentido de família:

> *O que eu tinha de um ano e pouco achando que sabia, fui passando pra ela, e aí a gente foi fazendo aquele... formamos uma família, porque eu acho que é mais minha irmã, que minha irmã, né? Nós somos irmãs, não de sangue, mas de carne, né? de pensamentos... Nos falamos diariamente, não sei quantas vezes ao dia e nossos filhos cresceram juntos. Pedro com Vera são dois irmãos! E aí a gente, com o passar do tempo, nós começamos a descobrir mais pessoas.*

O episódio do encontro entre Maria e Núbia em 1987 será o desencadeador das bases e projeto de associativismo entre as famílias em torno da Síndrome de Berardinelli no Rio Grande do Norte. Além das trocas de informações, ajuda-mútua, amizade, e solidariedade material e emocional que passou a se constituir entre as duas mulherese seus respectivos familiares, elas começam a se articular para identificar e ofertar essas trocas com outras famílias.

Vera, filha de Núbia, foi a primeira criança que Maria conheceu com características físicas semelhantes as do seu filho. Antes de ver Vera pessoalmente Maria a viu através de fotografias mostradas pelo pediatra, que a questionou se a criança da foto seria Pedro, obtendo resposta negativa da mãe da criança. Com tal comparação, o profissional sugeria fortes similaridades físicas entre as pessoas que tinham o problema de saúde de Pedro, o que reverbera no potencial simbólico unificador que pode ser acionado pela genética (STRATHERN, 2005). Afinal, como Marylin Strathern (2005) assinala, se, por um lado, as novas tecnologias desenvolvidas na área da genômica têm um grande potencial de individualizar as pessoas através das escolhas reprodutivas e do controle do corpo, por outro, elas também trazem a ideia de pertencimento genético, que gera identificação e, como é evidente no caso da ASPOSBERN, a produção de "biossocialidade" (RABINOW, 2011). O encontro entre Maria e Núbia, intermediado pelo pediatra, se deu efetivamente na praia de Pirangi, em Natal, onde, através de uma conversa telefônica, elas marcaram de se ver pessoalmente. Núbia destaca que Maria ficou bastante emocionada, pois ela nunca tinha visto ninguém com a doença de Pedro.

Para Núbia, que diferentemente de Maria, morava no interior do estado, exatamente na região do Seridó,o encontro entre as duas não foi tão revelador. Quando sua filha Vera nasceu, apresentando aspecto de *uma criança desnutrida,* sua sogra já dizia que a menina*era dos magros,* pois o marido de Núbia, pai da criança, tinha um primo da cidade de Carnaúba dos Dantas que já havia tido filhos com a referida doença. Antes do encontro das duas, Núbia já havia inclusive conhecido pessoalmente os filhos dos parentes do marido que tinham a denominada *doença dos magros*. E quando chegou a ter a filha consultada pelo

mesmo pediatra do filho de Maria, o profissional demonstrou já ter conhecimento de casos de pessoas com a doença da sua filha, chegando a lhe questionar seconhecia *pessoas dos magros*.

Contudo, os dramas relacionados às incertezas sobre a condição de saúde da filha também estiveram presentes na vida de Núbia desde o momento do nascimento de Vera. Tendo recebido dos profissionais de saúde do hospital em que Vera nasceu apenas um diagnóstico vago de desnutrição, ela conta que ao perceber o aspecto *diferente* da filha começou a consultar *o livro do bebê* para tentar descobrir o problema da criança recém-nascida e a fazer uma análise do aspecto físico dos outros bebês do hospital.

> *No hospital eu andei a noite em todas as enfermarias para ver se tinha alguma criança, mas não tinha nenhuma que parecia com ela. Assim, eu comecei a me preocupar, não tinha, não tinha! A pediatra não era uma pessoa muito acessível, aí eu sofria muito. Era muito problema na minha cabeça* (Núbia, mãe de uma filha com SB, residente em Currais Novos-RN).

Núbia afirmou que a criança só foi mostrada a ela no hospital em um momento tardio após dar a luz, o que ela relaciona ao aspecto físico do bebê: *não mostraram a criança, só vieram mostrar à tarde. Era o couro e o osso, tinha o aspecto de uma criança em alto grau de desnutrição.* Durante o seu relato, percebe-se que a aflição gerada pelo aspecto físico incomum do bebê era acentuada pela imprecisão diagnóstica dos médicos do hospital em relação à condição de saúde da filha. Além disso, ela sugere que uma falta de disponibilidadedos profissionais em esclarecer suas dúvidas aumentava a sensação de sofrimento. É justamente a partir dessa experiência de aflição gerada pelo desconhecimento médico da doença que Maria e Núbia resolvem estender as informações diagnósticas que adquiriram para outras famílias, ajudando-as a cuidar dos seus filhos com a desconhecida síndrome.

Por sua vez, Dona Rosa, uma outra mãe que tivemos contato durante a pesquisa, começou a fazer tratamento médico com Cida a partir do momento em que conheceu Maria e Núbia. Ela contou que elas vieram na sua casa e nas de outras famílias da sua cidade, e a partir daí foi estabelecida uma comunicação constante, onde as famílias eram frequentemente avisadas sobre as consultas médicas que deveriam ser realizadas. Ela enfatizou bem o esforço pessoal de Maria, particularmente, ao solidarizar-se com as pessoas com Síndrome de Berardinellie articular as famílias na busca por prolongar a vida delas:

> *Aquilo é uma pessoa de Deus, viu! Boa... Aquela pobre, ela não tem condições... Mas ela bate o mundo inteiro, Brasília, por todo canto ela anda atrás disso. Aquilo é uma santa, aquilo é uma pessoa de Deus! E nós nunca tivemos prejuízo. Porque depois que elas abriram as portas apareceu medicamento, apareceu médico, apareceu exame... Elas sempre manda nós pra Natal pra fazer exame; e os prefeitos ajudavam a gente, porque não tinha condições, né?* (Dona Rosa, mãe de 3 pessoas com a Síndrome falecidas, moradora de Carnaúba dos Dantas-RN)).

Embora as consultas fossem realizadas em Natal, muitos exames erem feitos no interior do estado, sendo sua análise e os resultados das consultas encaminhadas para os especialistas da capital do estado. Era, então, crucial para o desenvolvimento de tratamento as pesquisas de alguns especialistas. Os profissionais que prestaram os primeiros atendimentos a essas famílias eram, além de especialistas clínicos, pesquisadores. Duas médicas ligadas a universidades públicas dos estados do Rio Grande do Norte e da Paraíba estiveram presentes no início da formação da ASPOSBERN. A partir daí, alguns outros pesquisadores surgiram, sendo a maior parte dos atendimentos atuais concentrada sob a responsabilidade de Dr. Henrique.

Maria e Núbia são, como mencionado anteriormente, as duas grandes protagonistas do associativismo em torno da Síndrome de Beradinelli no RN. Durante as entrevistas realizadas com as pessoas com SB e seus familiares, a centralidade das duas foi evidenciada. Ao falar da ASPOSBERN, seja no seu histórico de formação ou na manutenção atual do funcionamento da entidade, elas sempre aludiam à importância das duas mulheres, demonstrando que tomaram conhecimento da associação através delas, ou que informações sobre o grupo e as pessoas com a Síndrome poderiam ser fornecidas com grande propriedade por elas.

Podemos localizar a origem dessa experiência associativa a partir da relação inicial que se deu entre Maria e Núbia, sendo a ajuda mútua entre elas estendida para as outras pessoas. O apoio que é dado às famílias por elas foi de início prestado por Maria a Núbia. Quando se conheceram, embora não houvesse ainda visto ninguém com a mesma doença do filho, Maria já havia obtido em Salvador o diagnóstico de Síndrome de Beradinelli para o que Núbia conhecia antes de chegar ao pediatra que as apresentou como *doença dos magros,* que era a nomenclatura cultural. Então, as orientações que hoje as duas dão as famílias, foram trocadas antes de tudo entre elas mesmas.

> *Ela me deu um suporte muito grande quando Vera nasceu, eu não tinha plano de saúde, ela quem ia pra o médico comigo. Conseguia as consultas, a gente foi se ajudando, ela foi me orientando, aí foi na época que eu fiz o plano de saúde pra Vera... Eu tinha que ir pra Natal, ela ia comigo, saía do trabalho pra ir comigo pra o médico, ela foi me orientando os médicos que eu devia ir, tudo isso.* (Núbia, mãe de uma filha com SB, moradora de Currais Novos-RN).

O encontro com as outras famílias implicava o deslocamento das duas mulheres até os seus locais de moradia, que compreendiam na maioria das vezes interiores do Rio Grande do Norte, sendo algumas famílias moradoras da Zona Rural. A chegada à casa das pessoas que tinham parentes com a enfermidade compreendia, antes de tudo, um trabalho de informação sobre a doença. Como Núbia falou, a atuação das duas consistia,

sobretudo, em passar informações relativas a tratamento e a direitos àquelas famílias. Então, elas passavam a dar o diagnóstico da Síndrome de Berardinelli para elas.

> *Aí como a gente já tinha orientação, a gente dizia: olhe, seu filho precisa fazer os exames, porque eles têm problemas de taxas altas... Com o passar do tempo foi que eles conseguiram entender o problema e aceitar o que a gente tava dizendo [...]A gente começou a ensinar a eles o nome científico. Até então eles só sabiam que era dos magros (*Núbia, mãe de uma filha com SB, moradora de Currais Novos-RN*).*

Nubia explicou que as duas geralmente levavam um jornal do Diário de Pernambuco para o qual elas haviam dado uma entrevista bastante completa explicando o que era a doença. Como estratégia para identificar pessoas com SB nos interiores, elas levavam fotografias dos filhos e questionavam se os moradores das cidades conheciam àquela pessoa, sugerindo que alguém que tivesse SB teria exatamente as mesmas características físicas, sendo confundido com a pessoa da foto:

> *Quando era menino, era com a foto do meu, eu chegava: você conhece esse menino? E aí, conheço demais, fulaninho, mora ali, em tal canto, porque são idênticos como os down, é a mesma característica, todos andam do mesmo jeito, sentam do mesmo jeito, as mesmas mãos, cabelo, tudo é igual* (Maria, mãe de um filho com SB, moradora de Natal-RN).

PESQUISA CIENTÍFICA, GENÔMICA E UMA CONSTRUÇÃO SOCIAL MAIS POSITIVA DAS PESSOAS COM SÍNDROME DE BERARDINELLI

O associativismo entre os pais e pessoas com a Síndrome de Beradinelli já no seu início foi capitaneado pela parceria das famílias com alguns pesquisadores médicos. Como foi dito, Maria e Núbia foram estimuladas a identificar outras famílias com SB e fundar uma associação por um médico pediatra. Mas até o surgimento da ASPOSBERN, que se deu em 1998, foram quase onze anos de um trabalho de identificação e reunião de famílias protagonizado por elas duas que envolveu o diálogo com cientistas e médicos interessados no tema da SB. Uma dimensão crucial do peso da pesquisa na formação da ASPOBERN é a influência que teve um trabalho de investigação científica da própria Núbia, que durante a graduação e o mestrado que fez em geografia desenvolveu pesquisas sobre o tema, que ajudaram a compor o associativismo entre as famílias.

Núbia conta que quando começou a fazer faculdade de Geografia em 1997 e precisava, então, elaborar um projeto de pesquisa e extensão durante a graduação, incentivada por um professor seu, resolveu pesquisar sobre a genealogia das famílias com pessoas com SB. Através dos estudos, descobriu que as primeiras manifestações de casos no RN apareceram no século XIX, com o casamento entre primos de famílias de linhagens portuguesas que povoaram o Estado. Núbia deu, então, prosseguimento à

pesquisa que iniciou na graduação, incluindo no seu trabalho de mestrado, em 2005, além da genealogia e distribuição geográfica nas pessoas com a doença no Rio Grande do Norte, a exploração do imaginário social em torno da Síndrome. A inclusão desse tópico esteve diretamente relacionada com sua história pessoal, onde o nascimento da sua filha com Síndrome de Berardinelli "causou grande impacto para a sociedade" (DANTAS, 2005, s/p), o que ela atribui à raridade da doença e à desinformação da população, em termos de causas científicas e históricas, prevalecendo apenas a percepção visual, que causava uma elevada discriminação dessas pessoas. Por se chocar com as expectativas normativas relativas aos ideais de corpo, juventude e gênero predominantes no Ocidente, as pessoas com SB eram, então, bastante estigmatizadas (GOFFMAN, 1988).

A dissertação de mestrado de Núbia produziu uma versão oficial, essencialmente calcada nas relações de parentesco, sobre a origem da patologia que ajudou a racionalizar e a positivar as pessoas com SB. O trabalho consistiu no levantamento genealógico de grupos familiares com membros com a doença que foram identificados por elas ao longo de quase dez anos, o que se deu através do preenchimento de fichas genealógicas por essas famílias e com o suporte de três genealogistas seridoenses. No texto da sua dissertação, ela considera o trabalho de identificação e reunião dos portadores de SB e suas famílias, feito por ela e Maria, como um marco que auxiliou na construção de uma imagem mais positiva sobre a enfermidade na região. De acordo com ela,antes do nascimento da sua filha, que ocorreu em 1987, a enfermidade era conhecida preponderantemente como *doença dos magros* (DANTAS, 2005).

Ela ressalta que esse trabalho de levantamento genealógico das famílias foi muito importante inclusive para a área médica, plano no qual a genealogia ganha uma versão mais genética e biológica (GIBBON, 2004), diferentemente da que Dantas (2005) produziu, mais voltada para uma compreensão social e uma imagem menos estigmatizada das pessoas com SB. SahraGibbon (2004) demonstra que, ao serem utilizadas como técnica clínica na genética do câncer de mama, as árvores genealógicas proporcionam a co-participação dos pacientes e especialistas médicos na definição da identidade e do parentesco em termos genéticos. Nessa situação, temos a idéia de risco apoiada na representação clínica da história da família, que é narrativizada pela paciente e "institucionalizada" pelo médico (GIBBON, 2007). Já o trabalho de Núbia, dado o perfil social das pessoas com SB, consegue ter um alcance mais imediato do que teria uma explicação clínica da genealogia, pois considera em primeiro plano as relações históricas e sociais que produziram a patologia, o que permite uma aproximação imediata com as histórias de família e o pertencimento regional. A sua pesquisa construiu especificamente sob a perspectiva sociológica e histórica a versão da origem pelo parentesco, pois quando a doença foi descoberta clinicamente em 1954, pelo médico brasileiro Waldemar Berardinelli, a consanguinidade já havia sido

apontada medicamente como fator desencadeador. Então, falar em casamentos entre primos ou entre parentes distantes é mais compreensivo para muitos do que pensar em doença congênita ou genética, embora as pessoas também aprendam com o diagnóstico médico que a doença é herdada biologicamente.

A fundação da ASPOSBERN buscou dar mais visibilidade à doença e organizar um instrumento institucional com força para demandar pesquisas científicas e tratamentos médicos. Com a fundação da ONG, estava em jogo, sobretudo, a criação de um suporte clínico para a doença. Embora ela promova um trabalho de divulgação articulado em torno do combate ao preconceito e estigmatização das pessoas com SB, que envolve palestras ministradas em instituições, divulgação de informações sobre a Síndrome através de stands colocados em escolas e participação em programas de rádio e TV (DANTAS, 2005), o associativismo das mães e pessoas com a doença parece estar primordialmente capitaneado pela busca de parcerias com médicos e cientistas. Como explicou Núbia:

> *O que fez mesmo a gente ir procurar* (as famílias) *foi a gente saber dos problemas, que são muito graves!... E tentar ajudar as outras pessoas, tá entendendo? Porque, como ele* (o médico pediatra) *disse a gente, que tinha pessoas que não sabiam que tinham, e a gente sabendo da gravidade dos filhos da gente, do que a gente estava passando, então isso foi o que fez a gente procurar.*

Na sua dissertação, Núbia identifica a atividade de registro das famílias, feita por ela em parceria com Maria, que teve início em 1987, quando a sua filha nasceu e as duas se conheceram, como o mote para o desenvolvimento de trabalhos científicos sobre a Síndrome. O primeiro deles foi feito por duas médica, que estiveram presentes, juntamente com 16 portadores de SB e 12 famílias no 1º (primeiro) encontro dos pais e portadores da Síndrome de Berardinelli, que ocorreu na cidade de Currais Novos – RN, no dia 13 de julho de 1998. No ano de 2001, uma das médicas produziu sua dissertação de mestrado, através do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Saúde da UFRN, tendo a Síndrome de Beradinelli como tema. Outros pesquisadores ligados às universidades federais do Rio Grande do Norte e da Paraíba, também desenvolveram pesquisas sobre o tema, sendo o Rio Grande do Norte o Estado que mais produziu trabalhos científicos.

Comparada a outras instituições de pesquisa do país, a Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) pode ser tida como um centro de referência em estudos médicos sobre a Síndrome de Berardinelli. Na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTN) foram encontradas, em Julho de 2017, cinco teses de doutorado e duas dissertações de mestrado sobre a doença, todas produzidas na UFRN, sendo cinco teses e uma dissertação feitas através do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Saúde e uma dissertação elaborada no Programa de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia. Como já mencionado, desde a sua fundação, a ASPOSBERN buscou realizar

parcerias com médicos e cientistas. Foi, então, através delas que em termos locais o associativismo das famílias estimulou, via pesquisas científicas, a produção de "cidadania terapêutica"[3]em torno da Síndrome (GREGORIC, 2012).

Se, por um lado, o associativismo que se constituiu em prol da Síndrome de Beradinelli nos sertões do Rio Grande do Norte moldou-se com base em uma dinâmica de amor e solidariedade iniciada por Maria e Núbia, por outro, ele tinha também a intenção bastante pragmática e racional de promover pesquisas científicas e possibilitar tratamento para as pessoas com a doença. Então, precisamos considerar que nesse associativismo está implicada a parceria com médicos e cientistas interessados na Síndrome de Berardinelli e também o interesse das duas mães em entendercientificamente a doença para melhor cuidar dos seus filhos e ensinar outras famílias a fazer o mesmo. Dentro do campo social da SB, mesmo desenhando-se uma conjuntura regional que aponta para práticas de ajuda mútua que ressaltam o valor da família e da religião, a racionalidade científica é altamente valorizada pelas famílias, já que ela constitui a chave para prolongar e melhorar a vida das pessoas com a doença rara. As duas mães fundadoras da ASPOSBERN são bastante enfáticas quanto ao protagonismo que elas têm em relação à compreensão e repasse de informações científicas sobre a Síndrome às famílias e até a alguns médicos e profissionais de saúde que desconhecem ou pouco sabem da doença:

> *Porque o pior de tudo é que muitos médicos não sabem o problema. Aqui teve internada uma paciente e vieram me chamar, aí imagine como é que eu vou dizer ao médico... E ela tava internada como uma desnutrição e a gente tentou conversar até que ele foi humilde e entendeu* (Núbia, mãe de uma filha com SB, moradora de Currais Novos-RN).

> *Leia, uma mãe de Santa Catarina, através do grupo do whatsapp, ela entrou em contato comigo, porque a minha filha hoje tem trinta anos, os problemas que minha filha já teve, de retinopatia, os problemas com a diabetes e tudo, a filha dela hoje com dezesseis anos está passando pelos mesmos problemas que a minha filha tem. Então, ela fica louca lá porque muitas vezes eu que tenho que ficar ensinando o médico, sabe?* (Núbia,mãe de uma filha com SB, moradora de Currais Novos-RN)

> *A gente se torna médicos, como ele disse aí, né? Quando uma mãe que tenha um com Berardinelli engravida, eu vou pra porta da sala de parto e, quando ele sai, eu já dou o diagnóstico, já digo se é ou não, porque todo mundo já fica os nove meses naquela... Então, eu vejo e já sei que é ou que não é. E a gente ver, a gente passa a fazer papel de médico, eu fiz enfermagem por causa deles, pra que pelo menos eles tivessem os primeiros socorros, né? E às vezes eu discuto, não é discutir, eu quero mostrar ao médico que ele está errado! E que eu estou certa. Eles relutam a primeira vez, relutam a segunda vez, na terceira vez eles me ligam, me chamam, me ligam pra mim dizer como é pra fazer, se é certo, se é errado...* (Maria, mãe de um filho com SB, moradora de Natal-RN)

[3] Termo cunhado por Vinh-Kim Nguyen (2010).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar nesse artigo como se particulariza o associativismo em torno de uma síndrome rara nos sertões do Rio Grande do Norte a partir da relação entre emoções e racionalidade médica, constatamos que essas questões são conectadas principalmente pela valorização cultural da família. É a família - configurada pelos valores sociais locais, onde a mãe-cuidadora constitui uma dimensão muito valorizada na mulher sertaneja (NÓBREGA, 2011) - que, prescrevendo o sentido materno do cuidado familiar, irá motivar duas mulheres na busca por soluções racionais para prolongar a vida dos filhos e de outras pessoas que vivem sob as mesmas condições de saúde que eles.

A partir do pano de fundo cultural da região, pudemos perceber ainda a extensão dos cuidados maternos para outras *pessoas sindrômicas* a partir de uma relação cultural com o cristianismo e a solidariedade cristã. Afinal, ao projetar suas preocupações maternas em outras crianças que viviam com uma doença causadora de um quadro complexo de complicações na saúde, as duas mulheres acionam um conjunto de valores que são inerentes aos cristãos, como *fé, solidariedade, respeito, ajuda e amor*. Além das ligações emocionais das precursoras do associativismo com os portadores da síndrome rara, a dor da perda das pessoas com SB que falecem são compartilhadas coletivamente, tensionado a estabilidade emocional de todos da ASPOSBERN, o que também evidencia um sentido que é próprio de comunidades religiosas. Embora a ASPOSBERN, se trate de uma organização social em torno de uma doença rara, que propõe gerar e ofertar "cidadania terapêutica" às pessoas com SB, podemos perceber na associação a projeção da metáfora da família, que é comum nas formações comunitárias orientadas pela religiosidade cristã, tal como indica Cameford (2003). O suporte familiar que se dá na forma de *amor*, *dedicação e respeito* - e que é incorporado também como metáfora e forma organizacional na associação criada pelas mães - não só permanece sendo acionado afetivamente e moralmente como é o recurso que viabiliza a administração médica da vida.

Outra dimensão importantíssima da experiência associativa das pessoas com SB e suas famílias que abordamos foi o contato com a medicina como meio e fim da organização societária e como transformadora das práticas e representações sociais das pessoas. Os recursos genéticos aparecem, inclusive como tecnologias de produção da vida familiar em novos termos (FONSECA, 2011), seja à medida em que as pessoas passaram a reorganizar a rotina familiar após o diagnóstico - através de práticas cotidianas voltadas ao cuidado da saúde-, seja através da reinterpretação que a medicina deu à *doença dos magros*. Afinal, ao produzir novas subjetividades, que condicionam a percepção da doença como Síndrome de Berardinelli, apontando uma noção mais biológica e racionalizada e menos estigmatizante do que a nomenclatura regional *doença dos magros*, certamente

a leitura biológica também agiu como produtora de sentimentos relacionados à família (FONSECA, 2011).

Além disso, ao agenciar cuidados sobre si a partir de uma visão clínica sobre a enfermidade, a fim de prolongar a vida e melhor vivê-la, a gramática médica pode também gerar preocupações relacionadas aos casamentos e à reprodução e a vir a impactar nos relacionamentos amorosos e práticas conjugais vindouras. Embora essa seja uma dimensão para a qual a pesquisa etnográfica em curso ainda não possa oferecer respostas, dada a conjuntura do estabelecimento de parcerias das famílias com entidades científicas como a base da fundação da ASPOSBERN, o associativismo não deixa de estar calcado na interpretação biológica do parentesco. Sarah Gibbon (2004) chama esse tipo de interpretação dos laços de parentesco - dentro do contexto específico da utilização de árvores genealógicas por especialistas médicos como técnica clínica no mapeamento genético do câncer de mama - de "genetização do parentesco" (GIBBON, 2004). No contexto do associativismo em torno da Síndrome de Beradinelli, em diferentes graus, as pessoas têm contato com as explicações médicas - mesmo que parte das famílias seja mediada e pouco ativa, obtendo apenas noções genéricas sobre o diagnóstico – e não deixam, assim, de ter explicações genéticas para a origem da Síndrome, passando a entender que o casamento entre parentes pode gerar anomalias

Temos, enfim, uma organização social em torno da Síndrome de Berardinelli nos sertões do Rio Grande do Norte que articula o valor da família e aspectos morais cristãos às estruturas de poder racionalizadas da lógica médica, cujas categorias são acionadas pelas pessoascomo um recurso para definir mais positivamente sua condição. A mobilização social das mães em torno da SB, capitaneada por parcerias com profissionais de saúde e centros de produção científica, agrega, assim, uma versão que, através da gramática racionalizada da ciência, ajuda as pessoas com Berdinelli a se pensarem e serem socialmente lidas em novos termos.

REFERÊNCIAS

ADAM, Philippe; HERZLICH, Claudine. "As relações médico-paciente". In: *Sociologia da doença e da Medicina*. Bauru, SP: EDUSC, 1994.

BIEHL, João. *Antropologia no campo da saúde global*. Horiz. antropol. 2011, vol.17,

n.35, pg.227-256.

BOLTANSKI, Luc. "A relação doente-médico". In: *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

COLLINS, H.M.; ROBERT, Evans. The thirdwaveofsciencestudies: studiesofexperienceand expertise. *Social Studiesof Science*. v. 32, n. 2, abril de 2002.

COMERFORD, John. 2003. *Como uma família: Sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará/NuAP-Coleção Antropologia da Política.

DANTAS, Virgínia Kelly de Souza Cândido. *Síndrome de Berardinelli*: Territorialidade e Imaginário. Natal, RN, 2005.

FLEISCHER, Soraya e FRANCH, Mónica. *Uma dor que não passa: aportes teórico-metodológicos de uma antropologia das doenças compridas.* POLÍTICA & TRABALHO Revista de Ciências Sociais, nº 42, Janeiro/Junho de 2015, p. 13-28.

FONSECA, Claudia. (2007). *Apresentação* - de família, reprodução e parentesco: algumas considerações. Cadernos Pagu, (29), 9-35.

_____. (2011*). As novas tecnologias legais na produção da vida familiar. Antropologia, direito e subjetividades*. (Pp. 8-23). Em: Civitas, V. 11 n. 1, p. 8-23 jan.-abr. Porto Alegre.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GIBBON, Sara; AURELIANO, Waleska (2018) *Inclusionandexclusion in theglobalisationofgenomics*; the case ofraregeneticdisease in Brazil, Anthropology& Medicine,25:1, 11-29, DOI: 10.1080/13648470.2017.1381230

GIBBON, Sahra.*BreastCancer Genes andtheGenderingofKnowledge*: Science andCitizenship in the Cultural Contextofthe "New" Genetics. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: PalgraveMacMillan, 2007.

_____. *Re-examinando a "genetização.":* árvores familiares na genética do câncer de mama. POLÍTICA & TRABALHO nº 20 abril de 2004. p.35-60."Reexamining Geneticization: Family Trees in BreastCancerGenetics.", em *Science as Culture,* vol. 11, n.4, 2002. Tradução: Carlos Guilherme do Valle.

GOFFMAN, Erving. *Estigma*: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

GREGORIC, José Juan. Biosociabilidad y ciudadanía biológica enelactivismo de personas afectadas por El VIH-sida. Trabalho apresentado na 28ª. *Reunião Brasileira de Antropologia*, realizada entre os dias 02 e 05 de julho de 2012, em São Paulo, SP, Brasil.

JASANOFF, Sheila. *Statesofknowledge* : theco-productionofscienceand social order. Internationallibraryofsociology, 2004.

JASPER, James. De la estructura a la acción. La teoría de los movimientossocialesdespués de los grandesparadigmas. *Sociológica*, año 27, número 75, enero-abril de 2012, pg. 7-48.

JIMENO, Miryam. 2010. *Emoções e política*: a vítima e a construção de comunidades emocionais. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, 16(2):99-121.

LEVI-STRAUSS, Claude. *La familia.*Em: Lévi-Strauss, C.; Spiro, M.E. & Gough, K. (1956). Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia. Barcelona, Anagrama:1956.

LOCK, Margaret; NGUYEN, Vinh-Kim.*An Anthropology of biomedicine*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.

MONTEIRO, Denise Mattos. *Introdução à história do RN*. Natal, EDUFRN, 2000.

MONTIEL, ÍrizRosbinda Alvarez; HERRERA, Adriana Valencia. Comunicación de casos: LipodistrogiaCongenita de Berardinelli-Seip. *Dermatología Pediátrica LatinoamericanaVolumen 10 • Número 1*. Enero/Abril 2012.

MORAIS, I. R. D.; DANTAS, E. M. . *Região e Capital Social:* a reinvenção do Seridó nos fios silenciosos da cultura. In: III Seminário Internacional sobre Desenvolvimento Regional, 2006, Santa Cruz do Sul. III Seminário Internacional sobre Desenvolvimento Regional, 2006.

MORGAN, Lewis Henry. 1871. "Chapter I: Introduction" e "Chapter II: System ofrelationshipoftheGanowanianfamily – continued. Iroquois". Systems ofconsanguinityandaffinityoftheHuman Family. Washington: SmithsonianInstitution Press.

NGUYEN, Vinh-Kim. The republic of therapy.Triage of sovereignty. In: *West Africa's time of AIDS*. Durham: Duke University Press, 2010.

NÓBREGA, Jociara Alves. *Tecendo vivências e sentidos do câncer infantil*: família, doença e redes de apoio social em Natal-RN. 2011. 203f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal. 2011.

RABINOW, P. *Artificialidade e ilustração*: da sociobiologia à bio-sociabilidade. *Novos Estudos*, n.31, p.79-93, 1991.

STRATHERN, Marilyn. 2005. "Parentessãosempreumasurpresa: biotecnologiaemuma era de individualismo" (Pp. 25-67) Em: *Parentesco, direito e o inesperado*: parentessãosempreumasurpresa. UNESP.

THORNE, Barrie. *Feminismandthefamily: twodecadesofthought*. In: THORNE, B. e YALOM, M. (orgs.) *Rethinkingthefamily*: Some feministquestions. Boston, NortheasternUniversity Press, 1992.

VASCO, Luis Guillermo. *Lewis Henry Morgan*: Confesiones de amor y odio. En la selva de montaña, I: Importancia de Morgan y XV: notas sobre familia y parentesco.http://www.luguiva.net/libros/detalle1.aspx?id=175&l=6.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. *A guerra das mães*: dor e política em situaçõesde violência institucional. In *Cadernos Pagu,* NO. 37, 2011.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 146. Public Space, Conflicts and Morals

MORADOR DE RUA ENQUANTO CATEGORIA NATIVA EM DISPUTA: REFLEXÕES ACERCA DAS FORMAS DE AUTONOMEAÇÃO ENTRE MORADORES DE RUA DE FORTALEZA, CEARÁ

Jorge Garcia de Holanda[1]
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo

Este paper discute as disputas micropolíticas em torno do termo *morador de rua* entre aquelas pessoas que se autonomeiam dessa maneira – populações que, na linguagem das políticas públicas e de movimentos sociais, são atualmente chamadas de *pessoas em situação de rua*. Sabendo da existência de todo um debate relativo às práticas de governamentalidade que, em consonância com atos de nomeação, circunscrevem essas populações, busco apresentar, a partir de aproximações e distanciamentos com essas práticas, um série de conflitos práticos e discursivos vividos na própria rua em torno do termo *morador de rua*. Uma das principais questões observadas em trabalho de campo realizado junto a moradores de rua em Fortaleza, capital do estado do Ceará, no nordeste do Brasil, entre fins de 2015 e meados de 2016, foi a flutuação à qual esta categoria era submetida, em alguns momentos usada como forma de autonomeação, em outros como termo que designava exclusivamente uma alteridade considerada moralmente inferior. Assim, tratando *morador de rua* enquanto categoria nativa, busco mostrar como esses usos conflitantes refletem moralidades e disjunções acerca dos modos de habitar a rua, às quais se associam toda uma série de atores que atravessam a cidade, tanto humanos como não humanos – com destaque para o *crack* –, acionados enquanto elementos que operacionalizam essas distinções.

Palavras-chave: Moradores de rua; Rua; Moralidades; Micropolítica

As populações sobre as quais falarei nessa apresentação já receberam uma série de nomes: *moradores de rua*, *povo da rua*, *sofredores da rua*, *mendigos*, *pessoas em situação de rua*, *sem-abrigo*, entre outros. Como mostram Patrice Schuch e Ivaldo Gehlen (2012) ou Daniel De Lucca (2007), para cada um desses esforços classificatórios, uma série de atores e processos históricos e políticos estão envolvidos na produção desse segmento populacional como uma questão social: ativistas de movimentos sociais, ONGs, entidades religiosas, órgãos do Estado, pesquisadores acadêmicos, assistentes sociais etc são alguns

[1] Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

dos atores que – e aqui cito De Lucca (2007: 18, 19) – entram "em conexão e concorrência pela definição e delimitação do que é população de rua, como se deve tratá-los, quem deve tratá-los, quais técnicas adequadas de tratamento, quem deve falar para eles, por eles e sobre eles, e qual o papel de cada um destes agentes em tal dinâmico contexto."

Podemos destacar aqui dois produtos desses processos de categorização – e esse é um argumento trazido por Schuch e Gehlen (2012) –: ao mesmo tempo em que são formas de tornar visível esse conjunto de pessoas enquanto uma população específica e enquanto fenômeno e problema social, eles geram também efeitos de essencialização e estigmatização. Além disso, no âmbito das formas de governar, o ato de nomear é um primeiro passo na produção da *legibilidade* (Scott, 1998), na medida em que a nomeação é em alguma medida uma simplificação/padronização, é uma produção de uma definição de um segmento populacional que o torna alvo de políticas de Estado. (Das e Poole, 2004; Scott, 1998 e Schuch, 2015).[2]

Os termos *pessoas em situação de rua* ou *população em situação de rua*, por exemplo, são aqueles que vêm sendo hoje considerados as representações menos imprecisas e enrijecidas e mais capazes de dar conta da pluralidade de noções de rua, dos seus dinamismos e da agência política dessas pessoas (Schuch, Gehlen, 2012; Lemões, 2013). No Decreto nº 7.053, assinado em 23 de dezembro de 2009 e que instituiu a Política Nacional para População de Rua[3], usa-se *população em situação de rua*; em documentos e textos compartilhados digitalmente pelo MNPR (Movimento Nacional da População de Rua), *pessoas em situação de rua* ou *população em situação de rua* são os termos escolhidos; de um modo geral, são essas as categorias utilizadas na linguagem das políticas públicas.

As discussões em torno das melhores formas de nomear esses grupos, no entanto, não necessariamente acontecem no mesmo tempo do cotidiano da rua. Ao fazer trabalho de campo na cidade de Fortaleza, Ceará, o termo que mais surgia como forma de autonomeação entre os interlocutores da pesquisa era *morador de rua*. Nessa pesquisa, da qual resultou minha dissertação de mestrado (Holanda, 2017), conversei com 18 pessoas em situação de rua, variando entre encontros ocorridos uma única vez e contatos que duraram todo o período da pesquisa de campo, entre fim do ano de 2015 e fim de 2016.

Entre as pessoas em situação de rua com quem conversei, essa categoria, *pessoa em situação de rua*, nunca foi mencionada. *Mendigo*, *pedinte* e *esmoleu* eram termos que

[2] Essas são questões trabalhadas no projeto de pesquisa do CNPq coordenado pela professora Patrice Schuch, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, e do qual faço parte, intitulado: "Direitos Humanos, Tecnologias de Governo e Práticas de Legibilidade: um estudo sobre as formas de inscrição política das pessoas em situação de rua no Brasil".

[3] "Parágrafo único. Para fins deste Decreto, considera-se população em situação de rua 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" (Decreto nº 7.053 de 23 de dezembro de 2009:1).

ocasionalmente surgiam nas falas dessas pessoas. E, como disse, *morador de rua* era o termo mais utilizado, tanto quando falavam de si quanto quando falavam sobre outras pessoas em situação de rua. No entanto, pude notar em campo que os usos práticos desse termo entre moradores de rua estavam vinculados a algo mais que uma identificação geral a um grupo de pessoas com condições ou situação em comum. Trago a seguir um breve relato de uma conversa com Roberto, homem de 55 anos que vive nas ruas de Fortaleza há quase 30, e que ajuda nos aproximarmos melhor da discussão que trago aqui.

Durante o ano de 2015, na Praça do Ferreira – logradouro no Centro de Fortaleza com enorme concentração de moradores de rua durante o dia e principalmente à noite –, uma árvore de galhos secos era utilizada como ponto de acomodação de colchões, papelões e sacolas de pessoas que dormiam ali, sendo à noite por eles desmontada para que seus objetos fossem utilizados. Entre o mês de dezembro de 2015 e janeiro de 2016, ainda no início do trabalho de campo, conversei com alguns transeuntes da praça e que não moravam na rua acerca dessa árvore. Os comentários eram praticamente unânimes: a "árvore de colchões", como ficou conhecida, era um "absurdo", e "poluía" e "sujava" a praça, "cartão postal da cidade". Nos jornais locais eram recorrentes reportagens sobre o assunto.

Na segunda metade do mês de janeiro, a "árvore de colchões" foi removida, sendo substituída por um jardim, numa série de modificações realizadas na Praça do Ferreira a partir de uma parceria público-privada entre a Prefeitura de Fortaleza e uma grande empresa de calçados da cidade através do Programa de Adoção de Praças e Áreas Verdes da Prefeitura.[4]

Certo dia, conversando com Roberto, toquei no assunto da árvore de colchões. Não posso negar que, intimamente, eu trazia esse tema com certa expectativa de ouvir dele, como morador de rua, algo de destoasse das opiniões que já havia escutado tantas vezes de quem não vivia na rua. No entanto, o que Roberto me disse foi:

> Achava aquilo horrível, já estava na hora mesmo de tirar, *os moradores de rua* fazem uma bagunça, sujam tudo, aquilo ali já tava era fedendo.

Perguntei-lhe então se as pessoas tiveram seus pertences devolvidos ou se foram avisadas previamente sobre a retirada da árvore. Nesse momento, Roberto riu ironicamente e disse:

> E tu acha que *a gente que é morador de rua* é avisado de alguma coisa? Não avisam é porra nenhuma e muito menos devolvem as coisas pra ninguém, os caras já chegam é derrubando mesmo, não tem respeito nenhum pela gente.

[4] Informação pesquisada em matéria do portal de notícias on-line Tribuna do Ceará publicada em 21/01/2016. Disponível em: http://tribunadoceara.uol.com.br/noticias/cotidiano-2/arvore-de-colchoes-dos-moradores-de-rua-da-praca-do-ferreira-da-lugar-a-jardim/

Nesse pequeno trecho de conversa, Roberto operava uma clara diferenciação nos usos da categoria *morador de rua*: no primeiro momento, "*os moradores de rua* fazem uma bagunça, sujam tudo"; no segundo; "*a gente morador de rua* não é avisado" sobre a remoção dos pertences e não é respeitado – ou seja, num primeiro momento, moradores de rua são caracterizados negativamente pela sua atuação no espaço e a ordem pública, noutro momento, moradores de rua são alvo de injustiças frente ao Estado e ao mercado. Indo além disso: se nesse segundo momento Roberto mobilizava a categoria *morador de rua* para falar de si e dos moradores de rua enquanto um segmento populacional específico (pressupondo um *nós* moradores de rua), na primeira parte de sua fala Roberto admitia um ponto de vista "exterior" para criticar e associar aos moradores de rua características depreciativas (falando de *eles* moradores de rua).

Essa fala de Roberto é interessante porque condensa essas duas imagens de moradores de rua, num salto muito rápido de um ao outro uso do termo. Mas esse movimento também aparecia em muitas outras conversas com ele e com outros moradores de rua. Situar-se dentro e fora da categoria de morador de rua era uma operação comum na constituição de subjetividades na rua.

I

Em que momentos o morador de rua é o *outro* para aquele que também vive na rua? Na fala de Roberto, destaca-se a ideia da *bagunça* e da *sujeira* como definidores de uma imagem com a qual ele busca se contrapor. Outros interlocutores da pesquisa traziam outros caracterizadores para essa concepção de morador de rua que se encontram nesse mesmo campo semântico: *gente que* faz *confusão*, *complicada*, *que não dá pra confiar*, por exemplo. Há uma série de imagens que apelam para uma perspectiva negativa do morador de rua que estão em consonância com toda uma ampla gama de falas pejorativas acerca dessas pessoas e que podem ser ouvidas cotidianamente nos mais diversos setores da sociedade. Quando Roberto me descrevia episódios de doação de alimentos em praças, por exemplo, o morador de rua era um outro: *morador de rua* é a figura da desorganização, da incivilidade, são "uns querendo mais que os outros, furando fila, gritando, xingando." Nessa desvalorização geral do *morador de rua*, Roberto opera com moralidades reproduzidas nos discursos discriminatórios frente à extrema pobreza, mas, estando ele mesmo nesse lugar da situação de rua, nega as imagens negativizadas junto com a própria nomeação coletiva, com o termo mais amplo que em algum sentido iguala todas essas pessoas. Assim afirma sua distinção, reforçando isso com toda uma série de descrições de ações e valores que mostram como sua agência individual o diferencia de uma categorização mais ampla.

Nessas caracterizações negativas que tratam o morador de rua como um outro, há um ator que surge com frequência: o *crack*. Sendo comum a associação direta entre crack e crime ou crack e destruição da agência humana, este é um ator poderoso, cuja agência, podemos dizer, é hiperdimensionada nessas falas. A *pedra* é trazida como o objeto imoral por excelência, o catalisador dos comportamentos considerados detestáveis, como se houvesse uma inevitabilidade dos efeitos da droga no tipo de formação desses sujeitos. Sobre o crack, as considerações de Josué, 50 anos, são interessante de serem pensadas. Josué também apresenta uma fronteira entre si mesmo e o morador de rua como alteridade regida por essa agência onipotente da *pedra* associada a comportamentos criminosos e a formas de vida caracterizadas por aquelas noções citadas anteriormente (a *confusão*, a *bagunça*, a *desordem* do espaço público). No entanto, Josué é também usuário de crack. Assim, quando fala em tom generalizante que o morador de rua usa crack e comete crimes ele está também falando de si mesmo, sendo ele também morador de rua e usuário de crack? Nessas situações, podemos dizer que a resposta seria não. Josué produz sobre si uma caracterização moralmente distinta: diz que é *pessoa humilde*, reconhece a força de Deus, age com respeito, é confiável, não rouba, não mata, utiliza-se da violência quando é justo fazê-lo. Esse morador de rua do crack e do crime não é ele. Mas podemos ir mais além e dizer que ele não é ninguém. Ele é uma imagem (uma figura de discurso?) amplamente acionada, mas sempre reconhecida no outro, nunca em si; o imoral é o outro. Ela efetivamente corresponde a ninguém: ela é a categoria da qual se escapa e que, ao ser afirmada num outro, assegura a distância em relação a si.[5]

II

Agora retorno àquele outro uso da nomeação morador de rua, que envolve a autonomeação enquanto *morador de rua* vinculada a uma coletividade, *nós moradores de rua*. A circunstância discutida por Roberto exemplifica bem um caso em que essa nomeação é acionada: em situações de descaso e injustiça envolvendo atores associados ao poder público e que afetam os modos como moradores de rua habitam os espaços públicos e discriminando-os pela própria situação de rua. Falando de forma mais ampla, situações de violência e violação de direitos. No caso discutido com Roberto, a diferenciação é sutil:

[5] Há aí um mecanismo semelhante àquele encontrado por Sá (2010) em alguns contextos do Serviluz, bairro/favela/comunidade litorânea de Fortaleza. Na cena descrita por Sá, um morador do Serviluz pede para que seus filhos participem de atividades num centro comunitário do bairro; no entanto, sabendo-se desde o início que este morador era traficante, outros pais de crianças que participavam do centro comunitário se incomodavam que houvesse filhos de traficantes dividindo espaço com seus filhos. "Era a favela discriminando a favela. (…) Sempre há uma favela na favela que é considerada mais favela que do que a outra. (…) O vizinho é a favela. A favela é a fonte dos problemas. A favela é o outro." (SÁ, 2010, p. 165).

para a mesma situação de remoção da árvore de colchões são acionados o morador de rua como *eles* e o morador de rua como *nós*. Mais especificamente, não é a remoção em si que o faz saltar para o *morador de rua como nós*, mas a forma como essa operação foi conduzida: a ausência de algum diálogo ou mesmo do aviso da remoção e a destruição dos objetos que pertenciam a essas pessoas reiteram uma invisibilização da pessoa em situação de rua, expõem a não consideração dessas pessoas enquanto sujeitos existencial e politicamente relevantes.

Ainda nesse sentido, situações envolvendo violência policial são outros dos casos em que comumente é mobilizado o reconhecimento de um pertencimento à categoria de morador de rua. Julia, 45 anos, quando me explicava, por exemplo, sobre técnicas para esconder garrafas de cachaça sob as roupas quando bebia nas praças, acionava esse lugar do *nós* para explicar como a polícia reprimia o uso do álcool por moradores de rua nos espaços públicos. Era também de onde partia Roberto quando trazia relatos de agressões de policias a moradores de rua dormindo em bancos de praça – nesses casos, situações que não foram vividas por ele. Um senso de coletividade se estabelece frente a esses casos de violência, demarcando como experiência comum a violência/violação a qual essas pessoas estão sujeitas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Agora já me encaminho para as conclusões. Acredito que o caso da árvore de colchões e outros exemplos trazidos no decorrer desse texto mostram como essas duas maneiras como moradores de rua utilizam a nomeação *moradores de rua* são acionadas situacionalmente e tocam em pontos diferentes das formas de habitar a rua. Entre incluir-se ou não na categoria de *morador de rua* parece haver uma operação semelhante àquela observada por Evans-Pritchard (1978) entre os Nuer, que, por relatividade estrutural, possuem diferentes graus de pertencimento, de acordo com o nível de segmentaridade em questão de sua estrutura política. Dada a heterogeneidade de pessoas habitando as ruas, aquele que vive a rua pode reconhecer a diferença nesse processo de escapar da nomeação; no entanto, frente a grupos de poder que cerceiam suas dinâmicas de habitação da cidade, *morador de rua* passa a ser um nome que reconstrói a percepção de grupo, de coletividade, de pertencimento.

Se no caso do *morador de rua como eles* fica clara uma operação de distanciamento do outro fortemente moralizada, no caso do *morador de rua como nós* é notável seu uso político. Não quero afirmar, no entanto, que a cada caso corresponda um único sentido, político ou moral. Se a noção do coletivo é mobilizada contra a redução das possibilidades de vida executada através da violência do Estado – de modo que performar o coletivo

se torna uma forma possível de resistir a processos de exclusão, controle ou coerção –, o não reconhecimento de si como pertencente a uma imagem negativizada de morador de rua é também uma estratégia de combate à redução da pessoa feitos pela essencialização e a estereotipização. Nessa micropolítica da afirmação da diferença individual, o próprio ato de um morador de rua estereotipar uma imagem de *morador de rua* revela a busca do afastamento do estereótipo de si e a afirmação da agência individual; em algum sentido, a reprodução de estereótipos de moradores de rua se torna uma forma de combater a formação estereótipos dos atos de nomeação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DAS, Veena e POOLE, Deborah (Eds). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.

DE LUCCA, Daniel. *A rua em movimento*: experiências urbanas e jogos sociais em torno da população de rua. Dissertação de mestrado. USP, São Paulo, 2007.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

HOLANDA, Jorge Garcia de. *"O "sistema da rua" em ação*: uma etnografia com moradores de rua em Fortaleza (CE)". Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS/UFRGS, 2017.

LEMÕES, Tiago. *A família, a rua e os afetos*: uma etnografia da construção de vínculos entre homens e mulheres em situação de rua. São Paulo: Novas Edições Acadêmicas, 2013.

SÁ, Leonardo Damasceno de. *Guerra, Mundão e Consideração.* Uma etnografia das relações sociais dos jovens no Serviluz. 2010. 283 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

SCHUCH, Patrice. A legibilidade como gestão e inscrição política de populações: notas etnográficas sobre a política para pessoas em situação de rua no Brasil. In: FONSECA, Claudia e MACHADO, Helena (Orgs). Ciência, Identificação e Tecnologias de Governo. POA, Editora da UFRGS/CEGOV, 2015.

SCHUCH, Patrice; GEHLEN, Ivaldo. A Situação de rua para além de determinismos: explorações conceituais. In: DORNELES, Aline; OBST, Júlia e SILVA, Marta (Orgs). (Org.). *A Rua em Movimento*: debates acerca da população adulta em situação de rua na cidade de Porto Alegre. 1ed., Belo Horizonte: Didática Editora do Brasil, 2012, v. 1, p. 11-25.

SCOTT, James. *Seeing Like a State*. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed. New Haven and London, Yale University Press, 1998.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 114: Latin America as a sacrifice region: extractivism and experiences of resistance

POVOS INDÍGENAS, COMUNIDADES TRADICIONAIS E POLÍTICAS DE DESENVOLVIMENTO NO ALTO JURUÁ: UMA ANÁLISE DA ETNOPOLÍTICA DOS ASHANINKA DO RIO AMÔNIA

José Antonio Vieira Pimenta
Universidade de Brasília

Resumo

Nos últimos vinte anos, a fronteira do Brasil com o Peru na Amazônia sul-ocidental tem sido palco de uma série de iniciativas de desenvolvimento dos governos brasileiro e, sobretudo, peruano. Caracterizadas pela exploração de recursos naturais (petróleo, gás, madeira) e por grandes projetos de infraestrutura (construção de rodovia e projetos de ferrovia), essas iniciativas integram um contexto geopolítico maior e visam estimular o desenvolvimento e a integração dessa fronteira amazônica à dinâmica do capitalismo global. Nessa região de fronteira, essa políticas desenvolvimentistas ameaçam diretamente os territórios dos povos indígenas e dos seringueiros da bacia do Alto Juruá. Diante dessas ameaças, os Ashaninka do rio Amônia vêm se destacando regionalmente com iniciativas ancoradas na ideologia do chamado "desenvolvimento sustentável" que pretendem implementar em toda a bacia do Alto Juruá. Principais protagonistas da mobilização indígena nessa faixa de fronteira, eles vêm construindo uma ampla rede de articulações políticas interétnicas e transfronteiriças para assegurar os direitos territoriais das populações indígenas e tradicionais dessa região. Essa comunicação procurará refletir sobre a estratégia e a agenda política dos Ashaninka do rio Amônia marcada pela construção de alianças étnicas e interétnicas que ultrapassam as fronteiras nacionais e procuram fazer frente às políticas de desenvolvimento predatório já em curso ou planejadas para a região.

Palavras-chave: Desenvolvimento; Sustentabilidade; Ashaninka; Etnopolítica.

INTRODUÇÃO

Com uma população de mais de cem mil pessoas, os Ashaninka são o povo indígena mais numeroso da bacia amazônica. Hoje, ocupam um território descontínuo que se estende da região da *Selva Central* no Peru à bacia do alto rio Juruá no estado do Acre. Em território brasileiro, a população ashaninka limita-se a apenas umas 1800 pessoas, em sete terras indígenas, todas situadas no Acre, na região do Alto Juruá. Demarcada em 1992 pela FUNAI, a Terra Indígena Kampa do Rio Amônia faz fronteira com o Peru e reúne cerca da metade do contingente ashaninka situado no Brasil.

Ao longo dos últimos vinte anos, os Ashaninka do rio Amônia ganharam uma visibilidade política inédita em razão de suas ações em defesa do meio ambiente. Tornaram-se ícones da ideologia do chamado "desenvolvimento sustentável" que passou a incorporar a retórica do desenvolvimento amazônico a partir da década de 1990, particularmente no Estado do Acre.

Nesta comunicação, após salientar a importância que a região do Alto Juruá teve para a construção de alianças internétnicas que reuniram povos indígenas, seringueiros e ambientalistas, apresentarei brevemente os projetos recentes, já implementados ou somente planejados pelos governos brasileiro e peruano, para o desenvolvimento e a integração dessa região de fronteira internacional no Alto Juruá, assim como a reação dos Ashaninka do rio Amônia diante desses projetos. Na conclusão, procuro tecer algumas considerações gerais sobre as noções de "desenvolvimento" e "desenvolvimento sustentável".

1 AMBIENTALISMO, INDIGENISMO E DESENVOLVIMENTO NO ACRE E NO UCAYALI

No final da década de 1980 e início dos anos 1990, o região acreana do Alto Juruá foi palco de alianças políticas criativas do movimento social e tornou-se um laboratório privilegiado para a implementação de projetos de "desenvolvimento sustentável" que serviram de modelo para o resto do Brasil. Com o apoio do movimento ambientalista internacional, as alianças entre seringueiros e indígenas contra os desmatamentos causados pela pecuária e exploração madeireira se materializaram, a partir de 1989, na Aliança dos Povos da Floresta. Essas alianças resultaram na criação do Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD), na Reserva Extrativista do Alto Juruá, primeira reserva extrativista do Brasil, e na demarcação da grande maioria das terras indígenas da região. Embora tenha sido desativada em meados da década de 1990, a Aliança dos Povos da Floresta foi particularmente ativa no Alto Juruá, mudando profundamente a territorialidade regional com a criação de distintas áreas protegidas, sobretudo, ao longo da fronteira internacional.

Impregnada do discurso ambientalista global, reformulado e adaptado à realidade regional, a Aliança dos Povos da Floresta também deixou profundas marcas na política oficial do Acre. A partir de 1998, o Estado passou a ser governado pelo Partido dos Trabalhadores (PT) e a ideologia do "desenvolvimento sustentável" tornou-se o mote orientador da política oficial do estado. O Acre possui hoje cerca metade de seus território (47%) em áreas protegidas: Terras indígenas (15%) e Unidades de Conservação: Reservas Extrativistas, Parque Nacional, etc. Praticamente toda a faixa de fronteira com o Peru é área protegida.

Do lado peruano, no departamento vizinho do Ucayali, apesar da titulação de várias Comunidades Nativas e de algumas áreas de proteção ambiental, principalmente ao longo da fronteira internacional com o Brasil, as questões indígenas e ambientais sempre foram consideradas um empecilho ao desenvolvimento econômico do país. À imagem do ocorrido no Brasil durante a ditadura militar, o Peru, sobretudo após o primeiro governo de Fernando Belaúnde (1963-1968), procurou estimular a colonização e o desenvolvimento de sua região amazônica. Os projetos estatais se intensificaram a partir da década de 1990 com políticas desenvolvimentistas neoliberais que levaram a uma exploração predatória dos recursos naturais amazônicos, principalmente, madeira e hidrocarbonetos, provocando uma ampla dinâmica de reordenamento territorial em toda a Amazônia peruana e multiplicando os conflitos socioambientais. O Peru destinou grande parte de seu território amazônico para a exploração florestal e intensificou a prospecção e exploração de petróleo e gás natural, situação particularmente visível no Departamento do Ucayali. Numa lógica que procura maximizar os lucros, em algumas áreas, lotes de petróleo e gás se sobrepõem a concessões florestais, parques nacionais e territórios indígenas, inclusive de índios isolados.

2 DESENVOLVIMENTO E GEOPOLÍTICA: AS POLÍTICAS ESTATAIS DE INTEGRAÇÃO NA FRONTEIRA BRASIL-PERU

Não se trata de contrapor modelos de desenvolvimento que caracterizariam a política de cada Estado nacional, ou seja, de um lado um desenvolvimento dito "sustentável", marca dos últimos governos acreanos e, por extensão, do Estado brasileiro e, de outro, políticas desenvolvimentistas predatórias promovidas pelo Peru com apoio de seus governos regionais, como o do Ucayali.

Uma dinâmica desenvolvimentista mais geral, partilhada tanto pelo Brasil como pelo Peru, orienta as atuais políticas públicas e os investimentos privados para essa região de fronteira amazônica. Os programas de desenvolvimento integram uma estratégia geopolítica de integração binacional promovida pelos dois países no âmbito da Iniciativa de Integração Regional Sul-Americana (IIRSA), com a participação e o apoio dos governos regionais. Assim, mesmo demonstrando sensibilidade maior com as questões ambientais e os direitos indígenas, os últimos governos do Acre nunca deixaram de promover políticas voltadas para a integração e o desenvolvimento do estado e dessa região de fronteira.

No Acre, os projetos da IIRSA iniciaram com programas de integração viária, como a construção da "Estrada do Pacífico", que liga Rio Branco, capital do Acre, ao litoral peruano distante de cerca de 2 mil km. A construção da rodovia possibilita exportar, a menor custo, a produção agrícola e mineral da região para os mercados asiáticos, principalmente a China, usando os portos peruanos do pacífico.

No Alto Juruá, linhas de transmissão energética e um projeto de rodovia ou ferrovia, ligando Cruzeiro do Sul a Pucallpa, capital do Ucayali, estão em discussão. A exploração de petróleo e gás também é uma ameaça crescente no Alto Juruá brasileiro.

3 ETNOPOLÍTICA ASHANINKA NO ALTO JURUÁ

Os Ashaninka do rio Amônia participaram ativamente da Aliança dos Povos da Floresta. A demarcação de seu território foi conquistada no auge desse movimento. Após a demarcação de sua terra e com o apoio de diversos parceiros, os Ashaninka se lançaram numa ambiciosa política de recuperação e proteção ambiental de seu território, que tinha sido em parte devastado por mais de dez anos de uma intensa exploração madeireira. Procurando tirar benefícios de alguns de seus recursos naturais, eles se apropriaram da nova retórica do "desenvolvimento sustentável" e elaboraram uma série de projetos com diversos parceiros: produção e comercialização de artesanato, de sementes, de óleos e essências florestais, apicultura, criação de sistemas agroflorestais, planos de manejo da caça e da pesca, criação de quelônios, ecoturismo, etc.

Essas experiências pioneiras deram progressivamente aos Ashaninka do rio Amônia uma notável visibilidade política. Nos últimos anos, firmaram-se como os herdeiros dos ideais da Aliança dos Povos da Floresta e são hoje os principais promotores da ideologia do "desenvolvimento sustentável" no Alto Juruá. Em menos de duas décadas, passaram de uma identidade negativa e pejorativa de "caboclo" ao arquétipo do "índio ecológico". Essa imagem é particularmente forte a nível regional, mas também tem repercussões nacionais e internacionais.

Ao longo dos anos, os Ashaninka do rio Amônia também procuraram integrar outras populações do Alto Juruá, indígenas e não indígenas, dos dois lados da fronteira, em seus projetos políticos. Essas alianças tornaram-se uma marca da política interétnica da associação Apiwtxa que busca implementar um vasto plano de gestão ambiental de toda bacia do Alto Juruá. Um exemplo dessa construção de alianças com a população vizinha, indígena e não indígena, está na criação do Centro Yorenka Ãtame que funciona desde 2007 no município de Marechal Thaumaturgo e tem como principal objetivo sensibilizar e formar a população regional às práticas da agroflorestania, por exemplo. Outro exemplo é o Projeto Alto Juruá, Implementado em 2015, com financiamento do BNDES, ele é desenvolvido pela associação ashaninka e promove ações voltadas para a sustentabilidade dessa região de fronteira conhecida com uma das mais ricas em biodiversidade do planeta. A etnopolítica dos Ashaninka também se caracteriza por alianças tranfronteiriças com os Ashaninka do Peru e por uma participação crescente na política partidária dos brancos. Assim, em janeiro de 2017, uma liderança ashaninka, o professor Isaac Pinhanta, assumiu

o cargo de prefeito do município de Marechal Thaumaturgo. Trata-se do primeiro prefeito indígena da história do Acre.

Diante da intensificação das políticas desenvolvimentistas, com o apoio de ONGs ambientalistas e indigenistas como a CPI-Acre, os povos indígenas e seringueiros do Alto-Juruá procuram fazer valer seus direitos, principalmente territoriais, conquistados a duras penas durante a Aliança dos Povos da Floresta no final dos anos 1980 e início dos anos 1990. Os Ashaninka tem se mostrado os principais motores dessa resistência.

A mobilização dos ashaninka levou, por exemplo, a criação, em abril 2005, na cidade de Cruzeiro do Sul, do "Grupo de Trabalho de Proteção Transfronteiriça da Serra do Divisor e Alto Juruá –Brasil/Peru". Esse grupo reúne organizações da sociedade civil e dos movimentos sociais da faixa de fronteira Brasil-Peru e promove encontros anuais nos quais são discutidos os problemas socioambientais e as políticas públicas de desenvolvimento e integração transfronteiriça.

Os Ashaninka do rio Amônia têm multiplicado as articulações com outros povos indígenas e populações tradicionais do Alto Juruá, mas, também, com seus parentes situados do outro lado da fronteira. Várias reuniões ocorreram entre Ashaninka do Brasil e Peru nos últimos 10 anos. Elas culminara na realização, em setembro de 2015, na cidade de Pucallpa, capital da região peruana do Ucayali, do primeiro Congresso Binacional Ashaninka. Em todos esses encontros, as políticas de desenvolvimento fronteiriço e seus impactos são temas centrais das discussões.

CONCLUSÃO: CAMINHOS E (DES)CAMINHOS DA SUSTENTABILIDADE

A situação do Alto Juruá nos convida a uma reflexão mais geral sobre as concepções de "desenvolvimento" em curso nessa região de fronteira.

Baseadas na exploração dos recursos naturais e orientado por uma lógica de maximização dos lucros, as políticas tradicionais de desenvolvimento na Amazônia levaram a consequências dramáticas para o meio ambiente e para as populações locais. Nas ciências sociais, desde os anos 1970, sugiram críticas ao "desenvolvimento" e buscas de alternativas com noções como "etnodesenvolvimento" (Stavenhagen, 1991), "ecodesenvolvimento" (Sachs, 1986), "desenvolvimento endógeno" ou, mais comumente, "desenvolvimento sustentável". De modo geral, todos esses termos e expressões expressam a necessidade de conceber modelos de desenvolvimento que possam conciliar o crescimento econômico com a proteção da natureza e o respeito às populações locais.

A partir dos anos 1990, com o crescimento do movimento ambientalista, a retórica da sustentabilidade se impões progressivamente nas políticas oficiais, principalmente após a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, ocorrida no Rio em 1992.

Nesse contexto, os povos indígenas, sobretudo, amazônicos, alcançaram uma visibilidade inédita e encontraram novas possibilidades de legitimação de suas reivindicações político-culturais. Criou-se, assim, um novo espaço político de alianças e diálogos interculturais, caracterizados por muitos equívocos, mas também por novas potencialidades, cujos resultados ainda são incertos. No Alto Juruá, esses "mal-entendidos produtivos", para retomar uma expressão bastante comum na literatura antropológica, levaram, a partir do início da década de 1990, à criação de unidades de conservação, de reservas extrativistas e à demarcação da maior parte das terras indígenas da região. Praticamente toda a faixa de fronteira internacional do Acre com o Peru e cerca da metade da superfície do Estado é hoje área protegida.

A polissemia da noção de "desenvolvimento sustentável" e suas contradições inerentes já foram expostas por vários autores que mostraram, por exemplo, que o desenvolvimento está intimamente ligado à história ocidental e às suas pretensões universalistas que dificultam a compreensão de outras visões de mundo. Diversos autores, como Ribeiro (1992), Rist (1997), Escobar (1995), Perrot (1991) ou Fergusson (1990), entre outros, desvelaram as raízes históricas da ideia de "desenvolvimento" que se apresenta como a grande narrativa do Ocidente baseada na fé no Progresso da humanidade, no indivíduo racional e numa visão economicista e utilitarista das relações entre o homem e a Natureza. Segundo Perrot (1991: 5-6), por exemplo, um "bom" desenvolvimento não pode existir. Falar de etnodesenvolvimento ou de desenvolvimento sustentável é uma contradição em termos, já que o desenvolvimento não é uma casa vazia que poderíamos preencher em função das peculiaridades culturais, mas um conjunto de práticas fundadas numa visão de mundo específica e particular. Seus pressupostos culturais estão intimamente ligados à história das nações industrializadas, ao indivíduo atomizado como unidade de referência social, à domesticação de uma natureza considerada somente como recurso a ser explorado, à racionalidade econômica, ao pensamento cartesiano, a uma concepção de um tempo linear e objetivo, e a mitificação da ciência e da técnica.

Apesar de demonstrar uma preocupação discursiva com o futuro dos povos nativos e a preservação do meio ambiente, as políticas governamentais, sob a retórica do "desenvolvimento sustentável", continuam o processo secular de transformação sistemática da natureza e das relações sociais em bens e serviços mercantis. Para alguns autores, o "desenvolvimento sustentável" apresenta-se somente como uma estratégia do capitalismo para se adequar as novas contingências históricas e continuar sua lógica etnocida e ecocida. Nessa concepção, os povos indígenas e as comunidades tradicionais continuam sendo considerados populações atrasadas e empecilhos ao progresso.

No entanto, é importante lembrar que esse povos não são atores passivos dos processos históricos. Como outros povos indígenas da Amazônia, os Ashaninka se apropriaram de maneira original e criativa dos discursos dominantes e dão-lhe significados próprios. A

nova retórica do capitalismo e os discursos ecologistas de seus parceiros são "indigenizados" e reelaborados para dar uma eficácia maior às suas reivindicações políticas e culturais no campo interétnico. Mostrei em outras oportunidades (Pimenta 2005; 2009) que os projetos de "desenvolvimento sustentável" foram reinterpretados pelos Ashaninka a partir de uma releitura de seu sistema de trocas tradicional chamado *ayompari*. Para os índios do Amônia, no atual contexto histórico, além de trazerem as cobiçadas mercadorias, esses projetos possibilitaram a concretização de um ideal, principalmente, político. Eles possibilitam garantir a integridade de seu território, a proteção dos naturais e sua reprodução física e cultural enquanto sociedade diferenciada.

Os projetos de "desenvolvimento sustentável" que os Ashaninka desenvolvem em seu território e procuram ampliar para a região estão muito distantes das politicas implementadas e planejadas pelos governos brasileiro e peruano para o Alto Juruá que continuam a destruir a floresta, poluir os rios e se negam a considerar os Ashaninka como parceiros de troca.

BIBLIOGRAFIA

ESCOBAR, Arturo. 1995. *Encountering development: The making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

FERGUSSON, James. 1994. *The Anti-Politics Machine. Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

PIMENTA, José. 2009. "Parceiros de troca, parceiros de projetos. O *ayompari* e suas variações entre Ashaninka do Alto Juruá". In. SMILJANIC, Maria Inês, BAINES, Stephen G. e José Pimenta (orgs.) *Faces da Indianidade*. No prelo.

_____ 2005. "Desenvolvimento Sustentável e Povos Indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico", *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, ano 2002/2003: 115-150.

PERROT, Dominique. 1991. "Les empêcheurs de développer en rond". *Ethnies* 6 (13): 4- 11.

RIBEIRO, Gustavo Lins. 1992. "Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: nova ideologia/utopia do desenvolvimento". In. RIBEIRO, Gustavo Lins Ribeiro, FAUSTO, Carlos e Lúcia RIBEIRO (orgs.), *Meio ambiente, desenvolvimento e reprodução: visões da ECO 92*, Rio de Janeiro, ISER, pp. 5-36.

RIST, Gilbert. 1997. *The History of Development. From Western Origins to Global Faith*, London and New-York, Zed Books.

SACHS, Ignacy. 1986. *Ecodesenvolvimento: crescer sem destruir*, São Paulo, Edições Vértice.

STAVENHAGEN, Rodolfo. 1985. "Etnodesenvolvimento: Uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista", *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, ano 1984, pp. 11-44.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 048. Cities and Images: ethnographic studies

INTERAÇÕES ESTÉTICAS NA RUA, OU A CIDADE E AS SUAS IMAGENS

José Duarte Barbosa Júnior
UFRN-PPGAS/IFRN

Resumo

A presente proposta é resultado da pesquisa de campo etnográfica cujo material foi analisado à luz dos saberes urbanos e visuais da antropologia, tendo produzido considerável acervo fotográfico aqui apresentado. Abordamos as imagens da cidade contemporânea a partir das interações estéticas promovidas pelos agentes que atuam no tecido urbano. Tratamos, especificamente, do trabalho dos artistas Pok e Raom que, ao cruzarem a cidade do Natal/RN – Brasil em seus itinerários, traçam imagens grafitadas nos equipamentos urbanos. Essas intervenções artísticas e, por vezes transgressivas, convencionalmente classificadas como *street art*, *graffiti*, ou mesmo *pichação* e *pixo*, são inseridas em espaços da cidade marcados por uma apropriação visual e que, ao compor a cena de tal paisagem, conduzem a uma comunicação estética. Essa interação, uma espécie de diálogo das imagens, denota a gama variada dessas apropriações e os seus significados.

Palavras-chave: Graffiti, pixo, cidade, imagem.

Abstract

This proposal is the result of ethnographic field research whose material was analyzed in the light of the urban and visual knowledges of anthropology, producing a considerable photographic collection presented here. We approach the images of the contemporary city from the aesthetic interactions promoted by the agents that work in the urban space. We deal specifically with the work of artists Pok and Raom who, crossing the city of Natal/RN - Brazil on their itineraries, draw graffiti on urban equipment. These artistic and sometimes transgressive interventions, conventionally classified as street art, *graffiti*, or even *pichação* and *pixo*, are inserted in spaces of the city marked by a visual appropriation composing the scene of such a landscape, lead to an aesthetic communication. This interaction, a kind of dialogue of images, denotes the varied range of these appropriations and their meanings.

Keywords: Graffiti, *pixo*, city, image.

INTRODUÇÃO

Neste texto a cidade é tomada numa perspectiva antropológica a partir de dados da pesquisa etnográfica realizada na cidade do Natal/RN – Brasil entre os anos de 2015 e 2018.

A pesquisa buscou abordar as visões sobre a cidade, a partir da perspectiva dos artistas de rua, especificamente daqueles que trabalham com o *graffiti* e o *pixo*[1]. Focado inicialmente nas visões expressas em trabalhos realizados nas ruas de Natal/RN, a reflexão sobre esses dados sugeriu que se tratava de uma etnografia das imagens da cidade, capturadas, por um lado, pela *câmera fotográfica* e, por outro lado, pela *narrativa das experiências* por eles vividas no universo urbano.

Os procedimentos metodológicos, utilizados para realizar essa etnografia das imagens, incluíram revisão bibliográfica, registro audiovisual e formação de acervo fotográfico, sucedidos por procedimentos baseados na observação participante como entrevistas, participação em eventos e a construção de uma rede interlocução. Compôs também os procedimentos, a observação e participação alinhadas a novas exigências do campo etnográfico: o acompanhamento virtual do trabalho dos interlocutores e o estabelecimento de uma comunicação com os mesmos via redes sociais. Constituiu desde o início, como forma concreta de realização da pesquisa, deambulações[2] por regiões centrais de grande fluxo na cidade (a partir do bairro de Lagoa Nova espraiando-se depois pela circunvizinhança), bem como a exploração de ruas vicinais e espaços de menor fluxo.

Esses procedimentos permitiram, em primeiro lugar, chegar a artistas da cidade e região metropolitana, inicialmente Pok e Raom (os quais são aqui abordados). As caminhadas costumeiras ou propositalmente errantes do pesquisador também permitiram encontrar trabalhos de outros autores, cujas imagens são consideradas em outro lugar. O diálogo com os mesmos e com outros nomes do circuito da arte na cidade, também na universidade e em eventos acadêmicos, foram significativos para a dimensão da pesquisa aqui apresentada. Trata-se da possibilidade de uma comunicação entre as imagens, uma interação estética. Tal interação só é possível, se considerarmos que "toda a imagem (...) nos oferece algo para pensar: ora um pedaço de *real* para roer, ora uma faísca de *imaginário* para sonhar"; e, que "toda imagem é portadora de um pensamento, isto é, [ela] veicula pensamentos" (SAMAIN, 2012, p. 22). Nesse sentido, as imagens aqui abordadas pensam, comunicam, interagem entre si:

[1] Utilizarei a forma escrita "graffiti" pelo uso difundido e por seu sentido plural, já que se trata do plural italiano de "grafito". Em relação à grafia "pixo", a escolha se deve pela sua popularidade entre os adeptos dessa modalidade de arte/expressão urbana e que se diferencia da grafia formal com "ch" do verbo "pichar" e do substantivo "pichação" (de sentido pejorativo). Por trás dessas formas escritas há mais que grafia, ou seja, cada forma possui uma história que não é objeto do presente texto, mas pode ser encontrada em outras produções (FRANCO, 2009; CAMPOS, 2007; GITAHY, 1999).

[2] Inspiradas, em primeiro lugar, pela etnografia urbana da Praça XV em Florianópolis/SC e da cidade do Natal/RN (CORADINI, 1995, 2009) e pela ideia da etnografia de rua (ROCHA e ECKERT, 2013); depois, pelos espaços dos sonhares dos itinerários Walpiri (GUATTARI e GLOWCZEWSKI, 2015 [1983]) e pelas linhas de errância (DELIGNY, 2015); e, por último, nas discussões e recuperações em torno da transurbância (CARERI, 2013). Essas são referências em torno das quais orbitam outras fontes, nem sempre concordantes entre si ou alinhadas "harmonicamente".

> Independentes de nós – autores ou espectadores – toda imagem, ao combinar nela um conjunto de dados sígnicos (traços, cores, movimentos, vazios, relevos e outras tantas pontuações sensíveis e sensoriais), ou ao associar-se com outras(s) imagem(ns), seria "uma forma que pensa" (SAMAIN, 2012, p. 23).

Tratar de imagens grafitadas que conhecem paradoxalmente duração e efemeridade num universo espacialmente e demograficamente complexo, implicou em lidar com a microfísica da cidade contemporânea, ou seja, interstícios sociais urbanos. Tratou-se, em outras palavras, de abordar o "entre" da cidade e o das imagens[3]. A abordagem desses fatos miúdos[4] através das imagens da cidade, capturadas pela fotografia e pelas experiências vividas, implicou ali também numa *etnografia da duração*, já que se tratava de falar "da memória como conhecimento de si e do mundo, a partir do trabalho de recordar narradas pelos sujeitos" (ROCHA e ECKERT, 2000, p. 13). Essa etnografia com recurso à memória conduziu a pelo menos dois movimentos: um, de mergulhar na cidade com uma consciência específica, sozinho consigo e a câmera; dois, de procurar os mediadores de tais imagens, ouvir sobre a experiência de trazê-las à tona nos lugares da cidade.

As interações que resultam dos trabalhos inseridos na cidade expressam-se num profusão das imagens, que se agrupam numa *paisagem* , "natureza (...) remanejada pelo olhar humano que a divide e decompõe em seguida em unidades particulares" (SIMMEL, 1996, p. 16). Classes e hierarquias de imagens disputam essas unidades urbanas criando muitas vezes um aspecto visual "caótico". Ainda que o graffiti e o pixo, sejam ícones de uma questão territorial e contestatória, a constituição do espaço imagético da cidade abarca também outros agentes: outdoors, cartazes, letreiros luminosos, fachadas comerciais, propagandas de serviços (detetive, pintor, cartomante, conserto de cinto, imunizadora); sinalizações diversas do estado (de rodovias, espaços públicos, monumentos, área militar); sinalizações de acesso e impedimento de acesso (cuidado!, risco de choque!, cão antissocial).

A cidade contemporânea, capitalista (de centro ou periferia) é uma cidade desigual. Natal, capital do estado do Rio Grande do Norte, não é uma exceção. A reprodução da desigualdade no espaço está evidenciada no próprio desenvolvimento da rede urbana, atualmente marcada por uma inflação do mercado imobiliário, sobretudo em áreas centrais ou litorâneas. Sucessivas administrações municipais têm demonstrado contínua incapacidade de ofertar transporte público razoável somando-se há um quadro crescente de automóveis circulando na cidade. Um exemplo significativo desta realidade é o bairro

[3] O "entre" da cidade é tanto uma heterotopia no sentido de Foucault (2013), quando os pedaços grafitados da cidade procuram ser "contestações míticas e reais do espaço em que vivemos" (p. 20-21); quanto se aproxima da análise situacional dos conflitos no cotidiano das cidades (VELSEN, 2010 [1967], p. 464). O "entre" das imagens, é precisamente aquele que Didi-Huberman nos convida a nos inquietarmos, já que, para o autor, "ver 'se sempre uma operação de sujeito, portanto uma operação fendida, inquieta, agitada, aberta (2005 [1998], p. 77).

[4] Para Maffesoli, "os fatos miúdos da existência quotidiana são em si mesmos plenos de sentido (...) Deve-se reconhecer que é a preocupação estética que ressalta a importância do anódino, do detalhe como parte constituinte do todo" (1986, p. 114).

de Lagoa Nova, tomado como ponto de partida para o trabalho de campo, uma espécie de "novo centro da cidade".

O bairro é sede da administração do Estado, da UFRN, do DNIT e da Polícia Federal; possui uma significativa rede comercial que vai de lojas de pequeno porte até centros empresariais, shoppings e hospitais. Nos últimos vinte anos, a construção de shoppings e a formação de nichos comerciais concorreram para essa "centralidade" do bairro. Um fato que terminou por lhe agregar valor foi a Copa do Mundo de 2014 que promoveu um *plus* em "renovação urbana". Ainda que não esteja precisamente dentro do bairro, mas em seu limite, o maior shopping da cidade, o Midway Mall constituiu equipamento de localização estratégica com saliente fluxo em horário comercial. Curiosamente as mobilizações de ordem política têm ocorrido ao longo dos anos, de forma massiva a partir de suas calçadas (no passado essas mobilizações se davam no antigo bairro da Cidade Alta).

É nesse contexto socioespacial que pontuo a interação estética promovida por artistas locais que vivem essa realidade e desenvolvem uma sensibilidade crítica reproduzida em seus trabalhos. Ressalto que, essas estéticas estão preenchidas com uma carga simbólica que perpassa a *trajetória individual* de seus autores dentro de um *campo de possibilidades* (VELHO, 2003) e que envolve, por sua vez, um *aprendizado*[5] da e na rua (BECKER, 2008). Em alguma circunstância, as práticas de caminhadas do pesquisador coadunaram-se com as de seus interlocutores: as destes com o objetivo de encontrar suporte para os seus trabalhos; e, os daquele para mapear as imagens da cidade na esperança que as mesmas falem sobre as suas dinâmicas[6]. Uma etnografia das imagens da cidade era, portanto, uma etnografia *da* e *na* rua, "na exploração dos espaços urbanos a serem investigados através de caminhadas 'sem destino fixo' nos seus territórios" (ROCHA e ECKERT, 2013, p. 23).

Abordando especificamente as imagens da cidade do Natal/RN através dos trabalhos em questão, implicava seguir um pouco a distribuição espacial das mesmas em suas intermitências no espaço. Após um maior amadurecimento das ideias, foi possível compreender que a distribuição da arte é resultado dos *trajetos* percorridos por seus autores, dos *pedaços* frequentados, em *manchas* significativas do comércio e do lazer na cidade, ou

[5] Tal "aprendizado" ocorre, algumas vezes, da maneira correlata ao que H. Becker descreve em Outsiders, ou seja, no ensino da prática e do comportamento da pessoa experiente para o noviço. No entanto, a realidade da presente pesquisa mostra que esse aprendizado não ocorre apenas na forma de uma troca/transmissão clássica entre pares na relação face-a-face, mas também pelos êxitos e fracassos de experiências pessoais. Diria ainda, no caso das relações face-a-face que, o aprendizado da e na rua, ocorre não apenas entre os pares dos grupos fechados (as crews), mas das relações travadas na rua com utentes, pessoas comuns, com impacto significativo na experiência do artista e na constituição de uma visão de mundo.

[6] Um leque variado de referências bibliográficas e perspectivas teóricas refletem temas e objetos, por exemplo: em Ingold (2011) há a ideia de que são a vida vai sendo vivida, historiada e "traçada ao longo do caminho"; e, em Careri (2013) no caminhar transurbante, a ideia de que "a cidade revela-se um espaço do estar inteiramente atravessado pelos territórios do ir" (p. 162). Ao refletir como os artistas vivem suas vidas ao longo, não apenas de uma trajetória "total" de vida, mas nos trajetos "parciais" da cidade que, por sua vez, envolve seus riscos e desafios, e nesse contexto produzem uma arte carregada dessa experiência, constituem o que chamei em outro lugar de "biograffiti" (BARBOSA JÚNIOR e CORADINI, 2018).

nos *pórticos*, lugar relativamente distante ou oculto das tramas mais frenéticas da cidade (MAGNANI, 2002). Acrescento que a relação entre a distribuição do graffiti e do pixo na cidade com os trajetos percorridos pelos artistas, situa-se dentro de uma complexidade que inclui *situações* propícias para intervir nos espaços da cidade e disposição para realizar a *performance*, já que fazer o trabalho não compreende um ato mecânico de "pintar".

No que toca a literatura e a pesquisa acadêmica, serviu de ponto de partida a significativa produção sobre o tema e, ainda, em temas transversais dentro das ciências sociais e na antropologia (CORADINI, 2016; DIÓGENES, 2015; PEREIRA, 2010; CAMPOS, 2007), na geografia (SANTOS, 2015; COSTA e DOZENA, 2014), educação (COELHO, 2015; ALMEIDA e OLIVEIRA, 2005), nas políticas públicas e no desenvolvimento urbano e regional (COSTA, 2016; CRUZ, 2014), por exemplo; como também a produção no próprio meio artístico não necessariamente acadêmico (GRUD, 2017; 2013; MANCO ET AL, 2014).

Os resultados preliminares aqui abordados ressaltam aspectos já salientados pela literatura, quais sejam, a *transgressão*, o *risco* e a *sociabilidade juvenil*; e trazem aspectos da singularidade do fenômeno no contexto de uma cidade litorânea do Nordeste do Brasil, por sua vez, o que estou chamando provisoriamente de, *a crítica da cultura* (já que as questões colocadas pelos artistas através de seus trabalhos convidam ao receptor à uma certa reflexão ontológica), da *invisibilidade social* (posto que as cidades oscilam entre dois extremos de um paradoxo: *vigilância* com câmeras e segurança privada, por exemplo; e, "*invisibilidade*" como sinônimo de individualismo, falta de vida comunitária, exacerbação do "privado" em detrimento do "público", etc.), e do *sonho* (arrisco a dizer, a possibilidade de se pensar uma outra cidade, outros lugares com "espaço dos sonhares", para além da realidade que se apresenta e se impõe na cidade contemporânea).

NOTAS ETNOGRÁFICAS

A experiência etnográfica de pesquisas anteriores tratando de uma *imagética da cidade*, permitiu teorizar sobre a reprodução de fronteiras sociais no espaço urbano (BARBOSA JR, 2013, 2014; e, CORADINI e BARBOSA JR, 2014). Tratava-se anteriormente de loteamentos, ou seja, conjuntos habitacionais dentro de bairros da cidade, portanto, *lugares de moradia*. Na presente pesquisa, o "recorte espacial" é o dos *lugares de trânsito* e de grande fluxo de pessoas e automóveis. A ideia contida nesta escolha é o fato de que algumas regiões das cidades contemporâneas têm se tornado uma espécie de *ágora* contemporânea, ou seja, espaços de mobilização política. Nesse contexto abordo os trabalhos dos artistas Raom e Pok.

O trabalho do Raom ressignifica curiosamente o pixo compondo formas singulares. Com uma única linha o artista dá forma a cabeças, rostos e corpos que, em sua complexidade, denota ação e sentimento. O trabalho do artista traz uma crítica da cultura (ao evidenciar aspectos invisibilizados da cultura urbana local, e mesmo um questionamento do *ser* frente um devir incógnito, obscuro ou caótico); e, faz emergir nos muros da cidade uma série de metáforas, fábulas, que confrontam o estado de vigília da cidade com um mundo do sonho[7]. O trabalho do Pok também compõe uma forma singular ao amalgamar pixo e graffiti: olhos e emaranhados repetem-se incessantemente pela cidade reforçando uma memória sobre aqueles signos e estabelece uma crítica ao aspecto caótico da cultura urbana, o Fim Do Mundo ("FDM", como assina a sua *crew*[8]).

Assim, percebe-se, nesses trabalhos um "processo vivo", um "propósito pensante",

> Dentro da categoria arte urbana, considero todo traçado que, mesmo constituindo-se como assinatura, *tag*, designada no Brasil de *pixação*, desenha um propósito "pensante", anunciando mais que um objeto, um processo vivo (Samain, 2012), um tipo de participação intempestiva na visualidade da cidade (DIÓGENES, 2015, p. 686).

Para tornar possível uma etnografia das imagens da cidade, considerei abordar os pontos de vista de seus autores. Um fato observado para os dois casos foi que, através de seus trajetos, constrói-se uma percepção singular sobre os lugares da cidade. Isso quer dizer, a ação na rua faz do artista um agente que entende a possibilidade de uso do lugar como espaço para expressão e comunicação. O conteúdo desse processo simbólico está situado entre a apreensão do *mundo em volta* (a realidade social), a *atividade desse mundo* (ou seja, a organização de seus grupos), e as *condições reais de perceber* essa relação (como ser pensante, consciente da posição que ocupa nessa estrutura e da possibilidade de intervi-la), bem como as interações imagéticas que dela se desprendem.

Ao se caminhar pelas ruas da cidade é nítido o fato de que há uma profusão de lugares; prédios de diversas proporções, finalidades e arquitetura; equipamentos urbanos variados e, claro, a população, expressa nos indivíduos em seus comportamentos e interações. A variedade dos lugares, suas finalidades e características, pode não ser familiar a todos os habitantes de uma cidade, pois os seus fluxos e usos são igualmente variados. Como afirmou Agier parafraseando Jean Bodin, "Não se vê nunca a cidade, apenas se veem situações que se passam na cidade" (BODIN apud AGIER, 2011, p. 56).

[7] Dizer isso, é afirmar que os seres que são desenhados nos muros da cidade, as cabeças ou as palavras desvelam um "inconsciente da cidade" (mais ou menos como prefigurado pelo movimento Dadá [ver CARERI, 2013, p. 29]) com elementos geralmente indisponíveis, secretos ou inacessíveis ao "estado de vigília". A arte pode muito bem ser capaz de trazer essas imagens à tona. Isso ocorre também no trabalho do Pok quando se destaca o olho e se distribui em toda a cidade esse "órgão sem corpo" que, como os elementos simbólicos do trabalho do Raom remetem algumas vezes a arquétipos que encontrados nos mitos.

[8] "Crew" é o grupo ao qual um grafiteiro ou pixador está associado e, o qual geralmente constitui identidade em torno de uma frase abreviada com as iniciais.

Os caminhos costumeiros traçados cotidianamente nas ruas, avenidas e lugares da cidade revelam o ordinário, ou seja, que parece estar ali sempre; e revelam duplamente "o que não estava ali" ou "o que estava ali" e até então não havia sido percebido. Dessa forma ar marcas deixadas nos equipamentos urbanos das cidades nos faz questionar *O que se vê* durante esses trajetos?; *O que se apresenta?* Assim:

> Quem vive actualmente numa grande cidade por certo está familiarizado com um conjunto de enigmáticos símbolos, rótulos pictóricos e gráficos que constantemente surgem, de forma aparentemente despropositada e errática em locais inesperados. Grande parte desta produção inscreve-se naquilo que podemos identificar como graffiti urbano. Esta é uma linguagem codificada, inacessível aos leigos que se deslocam diariamente, de forma apressada, pelas artérias da cidade. Estas produções não surgem ao acaso, são o resultado de uma manobra perpetrada por indivíduos que partilham um mesmo sentido e propósito. Enquanto forma de expressão, assenta numa série de convenções estilísticas, regras de comunicação e preceitos culturais (CAMPOS, 2009, p. 16).

Se a princípio é uma profusão de imagens que se coloca, desde o mais sólido (prédios, equipamentos urbanos e sinalizações diversas), passando por um "intermediário" (outdoors, propaganda diversa, arte urbana "preservada"), ao mais efêmero (cartazes, panfletos, arte urbana e pichação), haverá que escolher o que ver ou "ser tomado" pelo que se apresenta.

Tomando o graffiti como ponto de partida para questionar a interação que essas imagens da cidade podem estabelecer entre si, trata-se de refletir sobre os sentidos que se afiguram hipoteticamente ao olhar do citadino. Um sistema complexo dessas interações envolve indivíduos, corporações, o Estado, idiossincrasias; opções políticas, econômicas, éticas e estéticas, em suma. Para justificar o uso do graffiti como ponto de partida, há que se elencar o fato de o fenômeno ser iminentemente urbano, de escala mundial, de gênese contestatória, e apresentado em bases e locais quase sempre intersticiais (embora não necessariamente "escondido"). Numa definição sintética:

> Para o cidadão comum, o termo graffiti refere-se, usualmente, às inscrições executadas no espaço urbano citadino, em suportes diversos, como os muros, as paredes e variado mobiliário urbano, através da utilização de diferentes instrumentos (geralmente o aerossol ou o marcador). Daí que a definição comum abarque um conjunto extenso de atividades, códigos e processos criativos que estão longe de assumir uma coerência interna ou um sentido de conjunto. Nesta podem inscrever-se diferentes expressões da denominada street art, obscenidades rebuscadas, frases românticas, aclamações desportivas, entre tantas outras manifestações da inesgotável competência criativa do sujeito urbano (CAMPOS, 2007, p. 250).

A partir dessa definição, podemos operacionalizar a categoria tendo situado minimamente o leitor em termos semânticos. Importa compreender que, na intersecção do uso comum e do uso técnico a categoria engloba a percepção de imagens dispostas em

lugares diversos cidade; essas imagens, por sua vez, abarcam códigos; e, parecem ter sua razão e modo de ser num sistema cultural e comunicacional cujo entendimento foge, às vezes, ao cidadão comum.

INTERAÇÕES ESTÉTICAS NA RUA, FOTOGRAFIAS E AS IMAGENS DA CIDADE

Como mencionado anteriormente a composição do conteúdo etnográfico do presente trabalho se deu em grande medida pela exploração de lugares centrais da cidade e pelo registro fotográfico do trabalho de artistas na rua. A seguir apresento uma compilação de fotografias, classificadas experimentalmente, abordando os trabalhos do Raom, em seguida os do Pok[9]. Nas imagens selecionadas, seus autores se valem de figuras que exprimem situações da vida citadina e buscam interferir na paisagem interagindo com a mesma. O trabalho do Raom, também um híbrido de estilos, é um traçado, algumas vezes de uma única linha "errante" que dá forma a cabeças, rostos, corpos e a seres antropozoomórficos que traduzem um pouco as visões do autor em conflito com o mundo das coisas; como afirma: "não é uma harmonia, mas uma briga, um embate de sentimentos, de cores, de pensamentos, de estéticas" (2015).

O trabalho do Pok, é um híbrido de pixo e graffiti: olhos e emaranhados que se repetem incessantemente pela cidade criando uma memória sobre a sua mensagem: "[o] lance dos olhos" – afirma o artista – "é esse lance de a gente estar sempre sendo observado" (2016). Esses trabalhos e suas interações criticam, ironizam, questionam práticas sociais e situações da vida cotidiana; fazem, algumas vezes *uso discreto* do espaço inserido seus trabalhos em cantos, dobras, molduras e, às vezes fazem um *uso extravagante*, marcando a paisagem de forma mais gritante em pedaços extensos de muros e outros equipamentos; criticam a cultura ou simplesmente salientam questões tornando-as visíveis no tecido urbano.

RAOM: O RITUAL DA CIDADE ONÍRICA

Nesta sessão as fotografias estão classificadas experimentalmente em três categorias: "Pedaços de paisagens", "Cabeça estupefata" e "A cidade ritual: cabeças e bestas". Elas foram selecionadas de um levantamento de 568 fotos. O critério de seleção foi a relevância das imagens em capturar e transmitir as situações visuais propostas e o número reduzido delas se deve ao limite de conteúdo a que o texto deve atender.

[9] Não irei esboçar aqui uma biografia dos artistas, basta saber por hora que se trata de homens jovens, brancos, pertencentes às camadas médias e portadores do ensino superior, que são ou estavam empregados até a elaboração do presente texto.

Em “Pedaços de paisagens” há uma seleção de três fotografias panorâmicas feitas em 2015 e 2016. Trata-se de fotografias que têm o objetivo de indicar a inserção da arte na paisagem urbana. Em decorrência do ato fotográfico, ato de registro e de memória, ao analisar as imagens posteriormente e mesmo revisitar os locais e, ainda, pelas sugestões dos pares na universidade, atinei para a interação entre as diferentes visualidades no tecido urbano.

Nas fotografias 1 e 2 o objeto central do fragmento de paisagem, um aglomerado de muros velhos e calçadas gastas, margeadas por mato; trata-se, nos dois casos, de um ser alado, um homem com asas, cuja gestualidade e sombra inferior sugerem movimento, um correr avizinhado ao voar. Na fotografia 1, o trabalho é composto por um texto que reúne, no canto superior direito, palavra e assinatura e, logo abaixo, a *crew* “GFL” (Galados For Life). A interação entre as imagens evidencia-se através das interrogativas: “perdeu?”, “quebrou?”, provavelmente resquícios da propaganda do serviço de chaveiro. Nesta fotografia, é possível perceber a coexistência de diferentes estéticas que revezam sua duração no tempo na “disputa” pelo espaço. Na fotografia 2 é possível notar que o trabalho foi realizado sobre uma propaganda gasta pelo tempo que já não era possível compreender mais seu conteúdo. Na fotografia 3, o espaço externo de um prédio em situação de abandono é usado como base de aplicação. Composto de cinco seres fantásticos, os traços ali dispostos parecem ter sido feitos de forma intermitente justificando a frase: “rua caderno de rascunho”.

Em “Cabeça estupefata” há uma seleção de quatro fotografias na proporção 3x4 feitas nos anos de 2015, 2017 e 2018. Nelas há o registro de um mesmo pedaço de paisagem, localizado entre os bairros de Lagoa Nova e Tirol e próximo ao maior shopping da cidade. O objeto central das fotos é a cabeça desenhada pelo artista. Trata-se de uma cabeça humana de perfil, cuja expressão assemelha-se ao “espanto”, “surpresa” ou “torpor”. Na série fotográfica é possível perceber a interação física e visual das pessoas com o espaço. É curioso o fato deste trabalho permanecer por tanto tempo sem atropelos ou remoção.

Em “A cidade ritual: cabeças e bestas” há uma seleção fotográfica com quatro panorâmicas feitas entre os anos de 2015 e 2018. Também nesse caso, trata-se de registros fotográficos que têm o objetivo de indicar a inserção da arte na paisagem urbana. Nesse conjunto parecemos lidar com uma “ontologia”, uma vez que as imagens questionam “o ser” em sua distância paradoxal entre humanidade e animalidade. Como se percebe nas fotografias 8 e 11, as formas dos corpos animais se humanizam no desenho de suas cabeças; em seguida, poderíamos mencionar o movimento desses seres que andam pela cidade, espreitam nas esquinas e ferem a sua matéria. Na fotografia 10 um homem desce a ladeira íngreme numa das regiões mais emblemáticas da cidade (centro histórico e

circuito de lazer de Natal/RN). Na figura 9, um tema recorrente no trabalho do artista, a cabeça. A ideia de "ritual" intitulando a seleção fotográfica diz respeito, à ação social das imagens, que traduzem o cotidiano e constituem a vida da cidade. O movimento, que o artista o artista sabe retratar com astúcia, não "descreve" meramente a vida da cidade, mas a ritualiza nessa "performance" que é traça-la e vive-la ao longo da "desarmonia" de seus trajetos.

PEDAÇOS DE PAISAGENS

Fotografia 1 – "Onde Hai?". Av. Prudente de Morais, Lagoa Nova. Janeiro de 2016.

Fotografia 2 – "Cabeça: matéria desconstitutiva". Av. Prudente de Morais, Lagoa Nova. Janeiro de 2016.

Fotografia 3 – "Rua caderno de rascunho". Av. Prudente de Morais, Lagoa Nova. Outubro de 2015.

CABEÇA ESTUPEFATA (C.E.)

Av. Bernardo Vieira, Lagoa Nova.

Fotografia 4 – "CE", fevereiro de 2015.

Fotografia 5 – "CE", setembro de 2017.

Fotografia 6 – "CE", fevereiro de 2018.

Fotografia 7 – "CE", julho de 2018.

A CIDADE RITUAL: CABEÇAS E BESTAS.

Fotografia 8 – "No vazio do amanhã". Av. Prudente de Morais, Tirol. Julho de 2015.

Fotografia 9 – "Sopro". Rua Militão Chaves com Av. Sen. Salgado Filho, Candelária. Junho de 2018.

Fotografia 10 – "Stalker". Rua Padre João Manoel, Cidade Alta. Maio de 2017.

Fotografia 11 – "Rupestre". Rua Gen. Osório, Cidade Alta. Julho de 2016.

POK: OLHOS, EMARANHADOS E O PIXO PANÓPTICO.

Nesta sessão as fotografias também estão classificadas experimentalmente em três categorias: "Terminais telefônicos", "Cidade Alta/Ribeira" e "Graffiti Praieiro". Elas foram selecionadas de um levantamento de 165 fotos. O critério de seleção foi a relevância das imagens em capturar e transmitir as situações visuais propostas no texto e o número reduzido delas se deve ao limite de conteúdo que o presente texto deve atender.

Em "Terminais telefônicos" há uma seleção de quatro fotografias na proporção 3x4 feitas em 2017. Segundo o artista, a ideia de utilizar os terminais telefônicos como suporte se deu a partir de uma viagem ao Rio de Janeiro onde viu esse tipo de recurso. Em Natal/RN, outros artistas que também utilizam as caixas como suporte argumentam que no fato de as mesmas ter sido desusadas pela companhia telefônica, há uma diminuição no risco de interrupção do trabalho e outras injúrias.

Na fotografia 12 temos um dos elementos disparadores da presente discussão, onde podemos perceber um conjunto de interações que envolve o graffiti, o pixo, a placa de sinalização da rua e toldo da clínica estética com o slogan: "a arte de fazer beleza". Neste trabalho o artista valeu-se de cores vibrantes que vão do vermelho, verde amarelo, ao

branco e preto; além de utilizar o ponto como elemento acessório à composição. Na fotografia 14 a caixa surge como que do meio da calçada, ou seja, o terminal deveria estar anteriormente encostado numa parede que não existe mais. Ali o artista trabalhou com cores frias, predominantemente roxo, branco e preto; além de ter utilizado quadrados intercalados como elemento complementar da composição.

Nas fotografias 13 e 15 temos duas imagens de um mesmo lugar feitas, respectivamente, em maio e julho de 2017. Trata-se de um trabalho que utiliza muitas cores, pelo menos o azul, rosa, amarelo, branco e preto; e o padrão complementar são linhas curvas semelhantes a ondas. Enquanto no primeiro registro podemos considerar uma "apropriação" do terminal por parte do artista, no segundo registro uma "reapropriação", a partir da fixação da propaganda de crédito, o que dá a conotação de uma interação conflituosa ou mesmo de "desdém".

Em "Cidade Alta/Ribeira" há uma seleção de quatro fotografias na proporção 3x4 feitas entre 2017 e 2018. Cidade Alta e Ribeira são os dois principais bairros que compõem o centro histórico de Natal/RN (exceto a fotografia 17, que está numa zona contígua aos dois bairros no bairro de Petrópolis). Aqui o trabalho do artista interage com o trabalho de outras pessoas, como se pode ver nas fotografias 16 e 17; e com antigos prédios dos bairros (fotografias 16, 18 e 19). O contexto desse pedaço da cidade inclui o fato de haver ali uma cena do lazer potiguar (teatro, bares, ateliers, lojas de comércio) e salienta o aspecto do abandono ou da falta de uma política urbana para os prédios sem uso, fechados há décadas, em processo avançado de deterioração e ruína.

Em "Graffiti praieiro" há uma seleção de três fotografias feitas entre 2017 e 2018. Trata-se de fotografias que abordam o graffiti na Praia de Ponta Negra, situada no bairro de mesmo nome. Nesta região da cidade o trabalho do artista interage com o trabalho de outros artistas e com a paisagem da praia urbana. Aqui, como nos casos anteriores, os trabalhos marcam seus deslocamentos pelos lugares da cidade; e, são inseridos nos variados suportes que a cidade e a criatividade do artista permitem. Ao modificar as paisagens urbanas, o artista faz fluir um diálogo entre as imagens, uma interação que pode indicar os processos anexos à dinâmica daqueles lugares. De forma empírica, indicam que a praia de Ponta Negra carece de melhores cuidados e o graffiti aparece, portanto, em auxilio à essa carência. A arte, é claro, não pavimenta a calçada, não drena o esgoto, não "democratiza" o espaço da praia, mas pode politizar o uso dos lugares.

TERMINAIS TELEFÔNICOS

Fotografia 12 – "A arte de fazer". Rua da Saudade, Lagoa Nova. Setembro de 2017.

Fotografia 13 – "Ondas oculares". Av. São José, Lagoa Nova. Maio de 2017.

Fotografia 14 – "Matriz ocular". Av. Alexandrino de Alencar, Tirol. Maio de 2017.

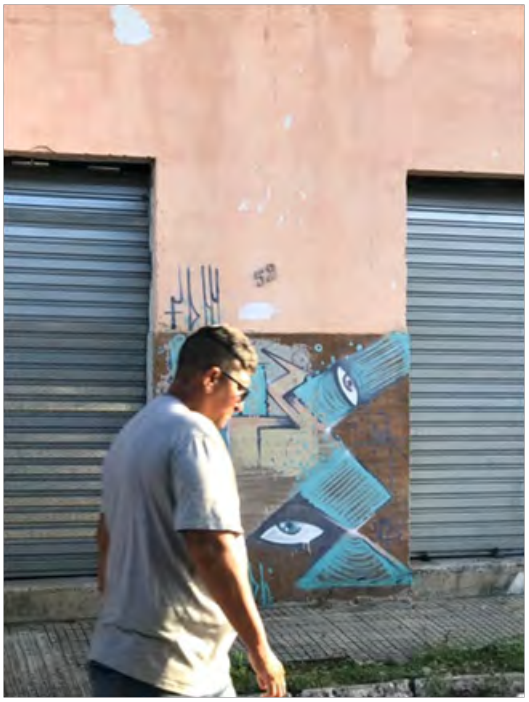
Fotografia 15 – "Atropelo". Av. São José, Lagoa Nova. Julho de 2017.

CIDADE ALTA/RIBEIRA

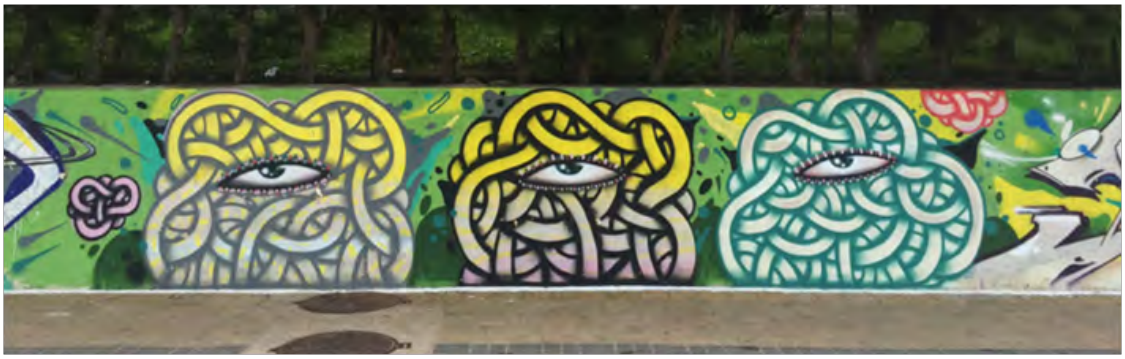
Fotografia 16 – "Vida e morte da cidade". Av. Câmara Cascudo, Cidade Alta. Fevereiro de 2018.

Fotografia17 – "Santo pixo". Rua Cel. Joaquim Manoel, Petrópolis. Abril de 2017.

Fotografia 18 – "Vida e morte da cidade" (2). Rua Chile, Ribeira. Fevereiro de 2018.



Fotografia 19 – "No 52". Rua Aureliano de Medeiros, Ribeira. Fevereiro de 2018.



Fotografia 20 – "De o olho no mar". Av. Erivan França, Ponta Negra. Maio de 2018.

Fotografia 21 – "Fim do mundo". Av. Erivan França, Ponta Negra. Junho de 2018.

Fotografia 22 – "Olho na mureta". Av. Erivan França, Ponta Negra. Agosto de 2017.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi o conjunto dos trabalhos que fotografei, mais especificamente os trabalhos de Raom e Pok junto aos diálogos que mantemos, que tiveram um papel considerável no processo de pensar a cidade como um objeto de reflexão antropológica. A partir da etnografia das imagens da cidade, começava a questionar a interação do graffiti e de pixo com a imagética urbana. Manteve-se como fio condutor no entendimento da relação complexa entre imagem e cidade a ideia de "caos", a partir do qual se faz uma crítica da cultura. Esse entendimento se opera na compreensão da cidade como esse suporte para arte e para inscrição das ideias. A ideia de caos, longe de ser um sinônimo de "desordem", parece ser um ponto de restauração da urbanidade "onde todas as intenções e vontades estão participando e fazendo uso da cidade", como afirma o artista (RAOM, 2018).

Ao dialogaram entre si nessa interação estética promovida em Natal/RN, essas formas visuais colocam questões da vida psicossocial na cidade. As imagens da cidade aparecem, portanto, não como formas decorativas ou acessórias, mas ressaltam aspectos da vida citadina em seus conflitos e nos sonhares dos seus grupos. Essas imagens pixadas ou graffitadas aparecidas "misteriosamente" nos trajetos da cidade, ao dialogarem entre si explicitam o processo vivo das tramas urbanas, e podem comunicar-se com o passante que, por um momento, permitir-se encher os olhos e refletir seu lugar nessa interação imagética.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, Michel. Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

ALMEIDA, Susana Távora de; OLIVEIRA, Rosa Maria de; COSTA, Nilza. O Graffiti. Uma perspectiva de comunicação na educação. Livro de Atas do 4º SOPCOM, 2005.

BARBOSA JR. José Duarte; CORADINI, Lisabete. Riscando, tracejando, biografitando a cidade. In: Anais da IV Semana de Antropologia do PPGA/UFPB, 2018.

BARBOSA JR, José D. "Favela não é o lugar, são as pessoas". Desconstruindo a relação entre lugar e violência no Sarney e no Japão, Natal/RN. Natal/RN, 2013. (DISSERTAÇÃO).

BECKER, Howard Saul. Outsiders: estudos de sociologia e desvio. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

CAMPOS, Ricardo Marnoto de Oliveira. "All City" – Graffiti Europeu como modo de comunicação e transgressão no espaço urbano. In: REVISTA DE ANTROPOLOGIA V. 52, Nº 1, SÃO PAULO: USP, 2009.

CAMPOS, Ricardo Marnoto de Oliveira. Pintando a cidade. Uma abordagem antropológica do graffiti urbano. Universidade Aberta: Lisboa, 2007.

CARERI, Francesco. Walkscapes: o caminhar como prática estética. São Paulo: Editora G. Gill, 2013.

COELHO DE OLIVEIRA, Gustavo Rebelo. PiXadores, torcedores, bate-bolas e funkeiros: doses do enigma no reino da humanidade esclarecida. Rio de Janeiro, 2015 (TESE).

CORADINI, Lisabete. As interferências urbanas na cidade de Natal: um ensaio sobre linhas, cores e atitudes. In.: Revista de Ciências Sociais. Volume 47, N. 1, Fortaleza: UFC, 2016.

CORADINI, L; BARBOSA JR, J. D. A cidade e suas imagens. Natal, RN: EDUFRN, 2014.

CORADINI, L. Quando fomos modernos. In: Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 13, vol. 20(1+2): 219-240, 2009.

CORADINI, Lisabete. Praça XV: espaço e sociabilidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1995.

COSTA, Pablo Raniere Medeiros. Uma leitura da paisagem a partir do graffiti em Natal-RN: subsídios para o estudo das cidades criativas. Natal/RN: CCHLA/UFRN/PPGEUR, 2016 (DISSERTAÇÃO).

COSTA, Pablo Raniere Medeiros; DOZENA, ALESSANDRO. Paredes que falam: simbolismo e transgressão espacial na cidade do Natal – RN. In.: Geograficidade, v. 4, n.1, 2014.

CRUZ, Fernando Manuel Rocha. Ambiente Criativo: estudo de caso na cidade de Natal/RN: CCHLA/UFRN/PPGCS, 2016 (DISSERTAÇÃO).

DIÓGENES, Glória. Artes e intervenções urbanas entre esferas materiais e digitais: tensões legal-ilegal. In: Análise Social, 217, l (4.o), Lisboa: ICS, 2015.

DELIGNY, Fernand. O aracniano e outros textos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

DID-HUBERMAN, Georges. O que vemos, o que nos olha. São Paulo: Ed. 34, 2005.

FOUCAULT, Michel. O corpo utópico. As heterotopias. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

FRANCO, Sérgio Miguel. Iconografias da metrópole: grafiteiros e pichadores. São Paulo, 2009 (DISSERTAÇÃO).

GITHAY, Celso. O que é graffiti. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1999.

GRUD, Narcélio. Concreto: festival internacional de arte urbana em Fortaleza. Fortaleza: Edição do Autor, 2017.

GUATTARI, Félix; GLOWCZEWSKI, Barbara. Espaços dos sonhares Warlpiri (1983). In: GLOWCZEWSKI, B. Devires Totêmicos. São Paulo: N-1 edições, 2015.

INGOLD, Tim. Being alive: Essays on movement, knowledge and description. Londres: Routledge, 2011.

MAFFESOLI, Michel. O paradigma estético. A sociologia como arte. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 21, 1986.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. In.: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol 17, n. 49 - São Paulo, 2002.

MANCO, Tristan; ART, Lost; NEELON, Caleb. Graffiti Brasil. New York: Thames & Hudson Inc., 2014.

PEREIRA, Alexandre Barbosa. As marcas da cidade: a dinâmica da pixação em São Paulo. In: Lua Nova, São Paulo, n. 79, pp. 143-162, 2010.

SAMAIN, Etienne. As imagens não são bolas de sinuca. Como pensam as imagens. In: SAMAIN, E. Como pensam as imagens. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2012.

SANTOS, Julia Monteiro Oliveira. Subversão na paisagem: do canto do graffiti ao grito da pixação. Natal/RN, 2015 (DISSERTAÇÃO).

ROCHA, Ana Luiza Carvalho; ECKERT, Cornélia. Etnografia de Rua: Estudo de Antropologia Urbana. In: Revista Iluminuras. v. 4, n. 7. UFRGS: 2003.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho; ECKERT, Cornélia. Imagens do tempo nos meandros da memória: Por uma etnografia da duração. In: Iluminuras, v. 1, n. 1, 2000.

SIMMEL, George. A filosofia da paisagem. In: Política e Trabalho, n. 12, pp. 15-24. set., 1996.

VELHO, G. Trajetória individual e campo de possibilidades. In: Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003.

VELSEN, J. Van. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. (Org.) Antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

TRANSFORMATIONS AND TRANS-BORDER SUBJECTIVITIES

José Exequiel Basini Rodriguez
Federal University of the Amazon/Brazil

Abstract

The difficulty of thinking about a life without a state can reach a greater dimension in the composition we make of our identities from the borders. In other words, to gravitate on the forms that we acquire when we go through and circulate between them, provides a trans-continuous perspective of the border, where the singularity is nourished by multiple affections or becoming's, as many as those we can incorporate through our trips, on specific scales, where our body and spirit travel and it is able to recognize itself with the others and their communities of reference. And idea of pasting would be tangibly operating, leaving traces on us, as the sand, leaves and seeds in a forest transit, or the tar and the smog in the cities. From this perspective, the grammars and voices are exchanged, the aesthetics and their senses expose rich variations and paradoxes, and the political actions situated in certain social spaces, change the conscience and certain forms of corporal control and territorial power. In this way, they show the place of the attainments, the connections and their deterritorialized associations which shape constant trans-border subjectivities.

The objective of this work is to investigate and deepen this characterization through ethnographic experiences in the continental South

Keyword: Borders, trans-continuum, connections, subjectivities

Resumen

La dificultad de pensar una vida sin Estado puede alcanzar una mayor dimensión en la composición que hacemos de las identidades a partir de las fronteras. Dicho de otro modo, gravitar sobre las formas que adquirirnos cuando pasamos y nos movemos proporciona una perspectiva de frontera trans-continua, donde la singularidad se nutre de múltiples afectos o devenires, tantos como aquellos que incorporamos en nuestros viajes, en especificas escalas por donde nuestro cuerpo y nuestro espíritu pasa, y se reconoce con los otros y sus comunidades de referencia. Una idea de adherencia estaría tangiblemente operando, dejando rastros en nosotros, como lo hacen la arena, las hojas y semillas en un tránsito florestal, o el alquitrán y el smog de las ciudades. Sobre este entendimiento las gramáticas y voces se intercambian, las estéticas y sus sentidos exponen ricas variaciones y paradojas, y las acciones políticas situadas en determinados espacios sociales, alteran la conciencia y determinadas formas de control corporal y poder territorial; evidencian de esta forma, el lugar de las adquisiciones, los vínculos y sus conexiones desterritorializadas que conforman incesantes subjetividades trans-fronterizas.

La propuesta de este trabajo es indagar y profundizar la caracterización expuesta mediante experiencias etnográficas en clave del sur continental.

Palabras claves: Fronteras, trans-continuum, vínculos, subjetividades.

Only somethings is clear:
Where losses of form are
lamented, gains in mobility appear

(Sloterdijk, P. Spheres III)

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es un ensayo sobre la piel en las fronteras o las fronteras de las pieles. No la de una piel que cambia o que fagocita otras pieles como en el film *Under the skin*[1], sino que durante su pasaje y movimiento se le adhieren diversas cualidades. Más que un devenir es una prosopopeya, un tipo de deriva presente en el vínculo entre cuerpos-espacios-tiempos, tecnologías, pero también sistemas de comunicación con *conects* diversos y necesarios dentro del pensar, entre objetos triviales y complejos, humanos contingentes a la movilidad, y no humanos – que son para el caso los colectivos sociales, sean étnicos, políticos, o construcciones de poder dispuestos sobre otras etiquetas. (Bateson, 1987)

La piel en las fronteras y las fronteras de las pieles remite a las nociones de adhesión y de adherencia -de cuerpos y geografías, entre otras materialidades- que siendo aparentemente tan opuestos, convergen en paradojas tales como sentimientos nacionalistas y espíritus libres, en movimientos, circulación e itinerarios.

Avanza como éter hacia ideas que quieren abrirse paso al positivismo identitario, mostrando el lado polivalente de las fronteras, y la relevancia teórica, de no claudicar a la perspectiva sobre el moralismo. En este sentido Nietzsche (1986;2009) entiende la perspectiva como un campo de diferencias asociado a posibilidades, que aumentarían en relación al grado de intensidad que se presente. Esta intensidad se visualiza en la potencia del poder, como posibilidad de comprender el *mundo de la vida* despojado de centralidades. (BASINI, 2014).

Pensar las fronteras - diría parafraseando a Bourdieu (1997) - un impensable, tan vinculante y amordazante como el efecto prolongado del pensamiento de Estado y la temporalidad tirana del trabajo moderno (Clastres, 2010). Precisamente ambas construcciones se niegan a admitir una visión trans-fronteriza, y distópica, donde la

[1] Bajo la piel" (Under the skin) es un film de 2013 dirigido por Jonathan Glazer y protagonizado por Scarlett Johansson. La producción tiene origen en el Reino Unido, con escenarios rodados en las montañas escocesas.

soberanía nacional y las cosmologías substantivistas podrían estar sometidas a evaluaciones permanentes.

No debemos olvidar que la movilidad humana es una metáfora del viaje, de algo más grande - de lo que afirmaban los eleáticos-, el movimiento se demuestra andando, pero en varios niveles –que van más allá de la condición gravitacional, porque la negación del viaje es el control de los viajantes, la captura y la clasificación que obliga (Leroi-Gouran, 1965; Borges, 2005; Virilio, 1997) Tanto que algunos especialistas de las fronteras también quedan sin mapa crítico para pensarse dentro de los límites de su región, sea esta un Estado o un Reino. Se remiten a un tipo de inscripción o "espíritu de Estado" que oblitera la perspectiva trans-fronteriza del conocimiento.

Precisamente en ocasión de un congreso una colega cuestionó las decisiones de un jefe de Estado, me interrogó sobre sus motivos en un tono inclusivo. Parecía que sin más debía remitirme a este tipo de relaciones, la de un origen que me hacía responsable por ciertos acontecimientos. La fuerza notoria de la captura, de la identificación a un determinado ethos, no necesitaba de otras presentaciones.[2]

> Comencé a pensar las ethos teorías como las capturas que el estatismo ensaya sobre la sociedad civil, y de la cual los intelectuales no están libres de ello. Algo así como la dificultad propia del pensar estando dentro de un pensamiento único, o dicho de una forma bourderiana dentro de los "Espíritus de Estado". No parece ser obvio entonces objetar que las prácticas intelectuales están al intemperie, o dicho de otro modo, libres de adherencias temporales y espaciales sostenidas por las instituciones totales, de sus capturas iterabilizables y de sus seducciones creativas. Un ejemplo de ello son los esfuerzos clasificatorios y las evaluaciones cuantificables que las agencias y fundaciones esgrimen, su prioridad extrema en el tiempo de la respuesta, y la desaceleración de los sujetos, también comprometidos con una comunidad de pensamiento. (Derrida, 1994). En otras palabras, todo lleva a pensar que en estos tiempos la investigación finalista se impone en orden e intensidad sobre una pesquisa fundamental, preocupada por la indagación, la curiosidad y la sorpresa, en definitiva por el pensar por el pensar.
>
> Las ethos teorías o ¿cómo escapar de las trampas conceptuales esquemáticas o/y de los estereotipos nacionales? He aquí la cuestión, trazar un método que se aparte del orden historicista y de las configuraciones culturalistas. Por tanto, plantear el ejercicio de las ethos - teorias es desandar el pensamiento de las comunidades académicas en determinados enclaves, o de una forma más amplia, las propias matrices del hacer cotidiano. (BASINI, 2009, p. 2)

Mauss (2017) distingue el nacionalismo de la nación y de esta forma puede avanzar conceptualmente para pensar el internacionalismo antes de que occidente agonizara ante las exacerbaciones nacionalistas que desaguaron en el fascismo y el nazismo.

[2] Me he referido a esta situación en Alteridades agónicas: el cordialismo y el agresivismo como ethos-teorias en el sur de América. En: GT 47 Globalización y análisis comparado de las antropologias del norte y del sur de América. VIII RAM – 29 setiembre – 02 octubre de 2009, Buenos Aires. (Inédito).

LA NACIÓN: INTERNACIONALISMO Y LA LÍNEA DE FUGA AL NACIONALISMO

Marcel Mauss cuando escribía por 1925 ***Ensayo sobre el don*** ya preparaba capítulos y avanzaba con notas diversas para un ambicioso proyecto referido a la formación social, política y económica de las naciones. Si bien el mismo no pudo ser concluido, la obra del etnólogo francés fue póstumamente publicada bajo el nombre de La Nación.

Mientras leía los primeros capítulos de La Nación llamó mi atención la noción de adhesión traída por el autor para explicar un atributo fundamental, que a su entender era el substrato o la misma substancia que hacía creer y creaba las naciones. Formas o esferas diría Sloterdijk (2009) que fusionan, que dan adherencia, algo así como el éter para los filósofos atomistas, sustancia no visible de carácter óntico, que permea y se "encosta" como un espíritu a las cosas, constituyendo, encarnando, de forma porosa, vaporosa y menos viscosa. (LUCRECIO, 1978). ¿Ahora bien, como tornar inteligible este lado sensible de las cosas?; ¿su propia razón de ser?. Mauss (2017) la hallaría dentro de procesos sociales de carácter altamente emotivos, en los afectos, dando cuenta de cómo una idea impulsada por la subjetividad se transforma en un hecho social, colectivo, que gana fuerza, y como bola de nieve o epidemia establece su territorio interpretando mediante símbolos-marcas, deseos compartidos, que rápidamente se colectivizan y crean perímetros, sus fronteras.

La dictadura militar uruguaya al intervenir sobre los símbolos patrios supo crear una temporalidad de base nacionalista que balizó (y luego banalizo) el 75` (s.XX) como año de la orientalidad. En la escuela pública se nos enseñaba, por esos años del autoritarismo de Estado y de las desapariciones forzadas, ese gran mito de la diferencia y del aislamiento, que nos distinguía y nos salvaba de nuestros vecinos continentales, los de la banda occidental del rio y los norteños.[3]

La definición de orientalidad recurría en primer lugar a un sentimiento de adhesión, que en plena dictadura constituía lo más emblemático de la identidad nacional, una memoria que debía ser patrióticamente incorporada a las prácticas y rutinas de sus habitantes, desde gestos tempranos como escribir la frase "Año de la Orientalidad" en los cuadernos escolares, precedidos al inicio de la jornada pública, apenas por la fecha diaria. Y los más colectivos, impresos en los documentos de identidad y de viaje, que identificaba la nacionalidad con el nombre de oriental, y no específicamente de uruguayos. Ahora bien, el ritual más denso lo constituyó la repatriación desde el Paraguay, de los restos mortales del General Artigas, héroe de la patria que murió en el exilio; para un nuevo

[3] Los argentinos en alusión a los que viven en la banda occidental del rio Uruguay.. Los norteños son los brasileros, localizados al norte del país de referencia. Véase REAL DE AZUA, C .1965 en relación a los mitos de diferenciación del estado uruguayo o de "predestinada diferenciación".

espacio creado en el kilómetro cero de la ciudad de Montevideo: la Plaza Independencia. Allí, fue construido un mausoleo y en una cripta fue depositada la urna fúnebre, vigilada de forma permanente por su tropa fiel, el linaje de los blandengues de Artigas.

LA MOVILIDAD HUMANA: EL GRAN PLIEGUE

> Todos debemos un día mirar para adentro/para ver hay que mirar (...) Para salir no hay que golpear/ si nunca fui bien recibido no sé qué hago acá. (No te va a gustar, 2010)

La cuestión es que la circulación de las personas, la movilidad producida por diferentes motivos crea la perspectiva de la adherencia, y no siempre la división (Bourdieu, 1989). Bajo este presupuesto, la idea de región es más un pliegue que un límite, una calle, un puente, una plaza, son conectores; el abismo no. La topología lo amplia sobre las irregularidades del paisaje. Los territorios fronterizos, en este sentido se atraen por sus ricas asimetrías y por sus complementaridades. La frontera bien podría ser el *plateau* de Deleuze & Guattari (1995). Constituyen en su ludicidad intensa, un recorrido y un discurso (Serres, 1981). Otros operadores o soportes deberían por tanto ser buscados en los principios de la división y visión, aquellos promovidos por el miedo e por ideas encriptadas en torno de la seguridad social y la soberanía nacional. Giddens (1991) analiza el riesgo en el contexto de la modernidad como un valor que fue retirado del campo de las relaciones sociales, lanzado fuera de las posibilidades humanas, de la propia experiencia de vida. Una desconexión o desencaje de las coordenadas espacio-temporales caracterizarían nuestra contemporaneidad, una desconexión también entre el riesgo empírico y la seguridad como alianza de las civilizaciones, entendida esta última como valor que se referencia en el miedo individualizante (paralizador) e individualista (hostil) que desemboca en el punto de vista militar y belicista de viejas formas de violencia, como mejor defensa de lo civil. El evolucionismo y sus varias metamorfosis, señala Giddens (1991), son detentores de un gran miedo a la diferencia y a lo diferente, un tornarse tan extraños cuanto hostiles que la filosofía política de los mandan y los hidasha, pueblos nativos del Pacífico Norte, de la actual Columbia Británica, ya presagiaban (LÉVI- STRAUSS, 1991)

FRONTERA(S), UN TERRITORIO QUE SE MUEVE

La visión "proteccionista" o sistema monadológico, viene hace algún tiempo creando absurdos positivistas que conducen al delirio de imaginar que enfermedades que contrae el ganado, como la fiebre aftosa, los gobiernos podrían controlar por mecanismos migratorios y procedimientos aduaneros, como si el aire pudiera detenerse en un *axis*

fronterizo. Según los informes epidemiológicos de sanidad animal en el Uruguay, en octubre de 2000, un virus tipo A fue reintroducido en el país, vinculado a la fiebre aftosa. Después de esta fecha, pasaron tres años para que dicha enfermedad pudiese ser controlada por medio de la vacunación sistemática del ganado y el sacrificio de millares de rebaños, no obstante, si accedemos actualmente a algunos artículos científicos sobre el tema percibimos como ellos profundizan en un perfil optimista al destacar a Uruguay como único país del Cono Sur libre de aftosa. El mito aislacionista, el de la "predestinada diferenciación" que Real de Azua (1965) destacara a partir de cierta configuración romántica e hiperintegrada propulsada como falsa ideología de los sectores políticos e intelectuales dirigentes, del "pequeño gran país", parecería mantener su largo aliento pese a los vientos fronterizos.

Mauss (2017), a contrapelo de esta visión, sitúa la nación en una escala dinámica, algo que se mueve, que está en "proceso de". Apoyado en esta noción propondrá una teoría de la nacionalización, para diferenciar nacionalización de nación, de forma similar a la perspectiva expuesta por Simmel y Weber.[4]

Los imperios –continuum donde el sol jamás se oculta - siempre fueron territorios movedizos, que avanzaron sobre pueblos vulnerables y con menos recursos bélicos. Al punto tal que la máquina de captura de los imperios, heredados por la lógica de los estados nacionales, no es nada menos que el agregado de sociedades tribales. La circulación es advenediza al régimen de trocas, al intercambio. Así lo aprueba Mauss quien teoriza las sociedades humanas como experiencias profundas siempre enriquecidas por los préstamos, por los importantes circuitos creados por comerciantes, viajantes y tipos sociales que apostaron a la construcción de espacios trans-fronterizos.

> A história da civilização (...) é a história da circulação, entre as sociedades, dos diversos bens e aquisições da cada uma(...) as sociedades não se definem por sua civilização(...) Elas vivem de empréstimos; definem-se mais pela recusa do empréstimo do que pela possibilidade dele (...) A polidez, os gestos, o próprio beijo, tudo aquilo que hoje circula e se imita, estavam justamente entre essas coisas conhecidas, apresentadas e rejeitadas pelas sociedades (Mauss, 2017:100)

Pero la hospitalidad es más que un derecho o un deber, es la condición para viajar, para vivir la inseguridad y el riesgo, porque solo en la desposesión puedo recibir. Dar es mucho más que tener, dar es recibir. (Levinas, 2005; Todorov, 1992; Derrida, 2003; Mauss, 2009)

Los andantes, los apostatas y hasta los mochileros son tipos sociales prácticamente

[4] El comentarista llama la atención al lector, que Mauss en su obra refiere por lo menos a tres definiciones de nación, y aunque ellas contengan referencias únicas, todas mencionan el atributo de la adhesión consciente – criterio subjetivo- y de identificación con la colectividad política como factores de lo nacional

extinguidos, incomprensibles dentro de ambientes donde la técnica ha querido dar todas las respuestas a la estética. Pero la estética confunde, ella es ambigua porque así como el arte niega la posesión del artista, también driblea la interpretación del apreciador. Ella descentra los lugares comunes y ciertos prejuicios universalistas.

> De dónde viene ese caminante? A donde va? Dias y dias de marcha… Un pequeño hato de provisiones, la ropa que lleva puesta, son todo su equipaje. Esta escena juega con varios de nuestros fantasmas: la agoraphobia (o temor de los espacios abiertos), la soledad, la presencia opresiva de la naturealeza, la falta de motivación del viaje, su alargamiento interminable, la escasez, el miedo(…) Lejos de nosotros la tentación de glirificar su dura vida! Pero reconozcamos que nuestras ganancias de tiempo en los desplazamientos se inscriben en un proceso que nos ha quitado todo el tiempo. Que nuestra acumulación de objetos y necesidades ha sustituido el hato de viaje por una montaña de ensures que nos sepulta e impide todo movimiento…(MILLÁN, 1994, p.60)

Esta bella prosa de José Antonio Millán (1994) que compone imaginarios del camino, con un tipo de manifiesto del caminhante, para el olvido del mundo contemporâneo; en tiempos de cólera xenofóbica y exaltaciones nacionalistas, nos puede resultar insensible. Algo así como el olor a la limpeza burguesa que Hermann Hesse, poeta- caminante y artista de acuarelas, experimenta en su nueva casa, y trata de distanciarse a través de su *Lobo de la Estepa* en las profundidades del teatro mágico. Las proezas de un objetor de consciência, de un libre pensador en tiempos autoritários del 900, ¿qué lejos y qué cerca esta respecto de la trayectoria de un ciudadano venezolano que hoy sale con lo mínimo de su território para completar en 31 dias su périplo hasta Uruguay? Lo vital, lo humano es lo mismo, pues como dice el mismo autor "hemos olvidado que andando se llega, literalmente , a cualquier sitio". Y que es la frontera sino un lugar del viaje!, una lenta modificación de las perspectivas donde se descortinan paisajes, situaciones y distintos personajes, en un tiempo liminar. Lo liminar tiene diferentes prismas, el delta y sus ramificaciones, o el archipiélago y sus islas unidas por aquello que las separa. (HESSE, 1978;2006; DIARIO EL PAÍS, 2018; SLOTERDIJK, 2015)

Pero también, la frontera es el lugar de los rodeos, del desvio frente al control y a la consciencia, de la fuga; el espacio por excelencia de los indocumentados, de los contrabandistas, de los migrantes y refugiados, de los indígenas, que recorren otro território, otra región, otra frontera, porque su território precede a las formaciones sócio-políticas actuales, y hasta porque no estarían tan sujetos a las contradicciones de la propiedad privada, donde combinar território y movilidad suelen ser muy peligrosos. Pero bien, ni todo es lo que parece, y como se leia en el epígrafe inicial donde se veían pérdidas la movilidad evidenció ganancias.

¿Que se nos adhiere y que descartamos en ese périplo? ¿Cómo llegamos y cómo permanecemos? La frontera (s) sin duda puede ser el gesto olvidado que hemos dejado

presurosos por el camino, porque no hay dudas, que también ellas son definitivamente para pasarlas.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BANDA NO TE VA GUSTAR Cero a la izquierda. *Disco Por lo menos hoy.* Montevideo: Estudios Elefante Blanco, 2010.

BASINI, José *Alteridades agónicas: el cordialismo y el agresivismo como ethos – teorías en el sur de América*. En: BASINI, J; LÓPEZ, E; PÉREZ, C Globalización y análisis comparado de las antropologías del norte y del sur. Perspectivas dialógicas y abordajes teóricos para América Latina. GT 47. VIII RAM. Buenos Aires, 2009. (Inédito)

_____. As metodologías socioespaciais e a desentralização do conhecimento. Mao-Mon. Cidades em perspectiva. Pp. 39- 65. En: BASINI, J; CALDERIPE, M; MONTOYA, V & TAVARES, D. *Os estudos socioespaciais. Cidades, fronteiras e mobilidade humana*. Manaus: Edua, 2014.

BATESON, Gregory Information and Codification: a philosophical approach (cap.VII). En: RUESCH, J & G. BATESON,G. *Communication: the social matrix of psychiatry*, New York: W.W, Norton & Co, 1987 [1951].

BORGES, Jorge Luis La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga. En: *Obras Completas* Vol.I. Discusión 243. Buenos Aires: Emecé, 2005.

BOURDIEU, Pierre A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. Cap.V. En: *O poder simbólico*. Lisboa: Bertrand Brasil/DIFEL, 1989.

_____. Espíritos de Estado. Gênese e estrutura do campo burocrático. En: *Razões Práticas*. Campinas: Papirus, 1997,

CLASTRES, Pierre *La sociedad contra el Estado* Barcelona: La LLevir-Virus, 2010.

DELEUZE, Guilles & GUATTARI, Félix Tratado de nomadologia. En: *Mil Platôs*. Rio de Janeiro: Editora 34, v.1, 1995.

DERRIDA, Jacques Las pupilas de la universidad. En: *Hermenéutica y Racionalidad*. Gianni Vattimo (org). Santa Fé de Bogotá: Norma, 1994.

_____. *Da hospitalidade* São Paulo: Escuta, 2003.

DIARIO EL PAIS *Emigración forzosa. 32 días a pie para llegar a Uruguay*. Montevideo, www.elpais.com.uy 19/08/2018.

GIDDENS, Antonhy *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP,1991.

HESSE, Hermann *El caminante. prosas, poemas y acuarelas*. Barcelona:Burguera, 1978

_____. *El lobo estepario* Madrid:Alianza, 2006.

LEROI-GOURHAN, André La memóire et les rythmes. En: *Le geste e la parole*. Paris: Editions Albin Michel, 1965.

LÉVI – STRAUSS, Claude: *Antropologia Estrutural. Mito, sociedad, humanidades*, México D.F: Siglo XXI Editores, 1991

LUCRECIO, Tito De la naturaleza de las cosas. En: *Lucrecio y Horacio*. Montevideo: Ediciones de la Plata, 1978.

LÉVINAS, Emmanuel *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade* Petrópolis : Editora

Vozes, 2005.

MAUSS, Marcel *Ensayo sobre el don, forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Barpal Editores S.L, 2009.

_____. *A nação*. São Paulo, Três Estrelas, 2017 (2013).

MILLÁN, J.A Caminante de un paisaje inmenso. En: *Revista Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*. 18-19, pp. 59-62. Barcelona: Editorial Archipiélago, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich *O nascimento da tragedia ou helenismo e pesimismo* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1986 (1886)

_____. *O crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com martelo*. São Paulo: L&PM, 2009 (1888).

REAL DE AZUA, Carlos *Los orígenes de la nacionalidad uruguaya*. Montevideo:FHC/Udelar, 1965.

SERRES, Michel Discurso y recorrido. En: LÉVI-STRAUSS, C *Seminario Interdisciplinario La Identidad*. Pp. 23 - 51. Barcelona: Petrel, 1981 (1977)

_____. *Hermes. Uma filosofía das ciencias.* Rio de Janeiro, Graal. 1990.

SLOTERDIJK, Peter *Esferas III (Espumas).* Madrid, Siruela, 2009.

_____. Panorama. En el delta . En: *Los hijos terribles de la Edad Moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad.*pp. 319-323. *Madrid*, Siruela, 2015.

TODOROV, Tzvetan *The conquest of America*. New York: Harper Perennial, 1992.

VIRILIO, Paul *El cibermundo, la lógica de peor.* lo Madrid: Cátedra, 1997.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 141. Policies/politics, heritages and arts in contemporary cities

GRAFITE E PRÁTICAS DE LEGALIZAÇÃO: CIDADE, GLOBALIZAÇÃO E ARTIFICAÇÃO EM UMA PESQUISA ETNOGRÁFICA COM GRAFITE EM PORTO ALEGRE/RS

Jose Luis Abalos Junior
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Leonardo Palhano Cabreira
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo

Propomos uma reflexão sobre o projeto "TransUrbArts: emergent Urban Arts in Lusophone contexts", que busca analisar a relação entre street art e política em cenários urbanos contemporâneos. Temos como objeto de investigação os princípios e técnicas transmitidos pela cultura graffiti na cidade Porto Alegre/RS e seus processos de (des)territorialização. Hoje esta manifestação envolve não apenas a comunidade tradicional da arte urbana, mas vários outros atores sociais, como galerias e administrações municipais que contribuem para adicionar não apenas valor estético, mas também um valor econômico significativo. Como uma grande variedade de artefatos pictóricos (tradicionalmente caracterizados como marginais) estão sendo transformado em bens simbólicos com valor estético e econômico e incluídos no que é chamado de arte urbana? Trazemos exemplos de distintas práticas de legalização articuladas em três dimensões: o poder público, a iniciativa privada e os museus. Refletindo a respeito de um rápido e complexo processo de institucionalização, artificação e comercialização desta linguagem visual no espaço público, esperamos contribuir com os debates mais recentes sobre legitimação política e mercantilização dessas práticas artísticas.

Palavras-chave: Patrimônio, Arte Urbana, Cidade.

Abstract

We propose a reflection about the project "TransUrbArts: emergent Urban Arts in Lusophone contexts", which seeks to analyze the relationship between street art and politics in contemporary urban settings. We have as object of investigation the principles and techniques transmitted by the graffiti culture in Porto Alegre/RS and its processes of (de)territorialization. Nowadays, this manifestation involves not only the traditional urban art community, but also diverse social actors as galleries and municipal administrations that contributes to add not only aesthetic value, as well a significative economic value. How are a great variety of pictorial artefacts (traditionally categorized as marginal) being transformed in symbolic goods with aesthetic and economic value, and included into what is called urban art? We bring examples of different legalization practices articulated in three dimensions: public instance, private initiative and museums. Reflecting

about a rapid and complex process of institutionalization, artification and commercialization of this visual language, we hope to contribute with the most recent debates about the politic legitimation and mercantilization of those art practices.

Keywords: Urban Art, Heritage, City.

A reflexão que tencionamos, nessa proposta, foi de investigar os princípios e técnicas transmitidos pela cultura graffiti na cidade de Porto Alegre, com enfoque especial aos processos e transformações ocorridas no interior dessa manifestação que, atualmente, envolve não apenas a comunidade tradicional da arte urbana, mas atores sociais diversos que contribuem para adicionar tanto valor estético quanto valor econômico significativo. O presente trabalho, nesse sentido, encontra também suporte na Rede de Pesquisa Luso-Brasileira em Artes e Intervenções Urbanas, a RAIU, e no projeto denominado "TransUrb Arts – Emergent Urban Arts in Lusophone contexts" (2017-2021), coordenado pelo professor Ricardo Campos (CICS Nova) de Lisboa/Portugal, cuja análise que se faz é de que há uma combinação de dimensões lúdicas, políticas e estéticas nesse processo de apropriação do grafite pela iniciativa pública e privada.

Como problema de pesquisa central, questionamos como uma grande variedade de artefatos pictóricos (tradicionalmente caracterizados como marginais), em especial o grafite, está sendo transformada em bens simbólicos com valor estético e econômico e incluída no que é chamado de arte urbana? As experiências de institucionalização (COSTA JÚNIOR, 2017), comercialização (AGUIAR DE SOUZA, 2013) e legalização (CAMPOS, 2015) das artes que são feitas nas ruas têm se manifestado de formas plurais em metrópoles como Porto Alegre (RS, Brasil).

Nessa medida, buscamos analisar a relação entre *graffiti* e as novas modalidades de intervenções urbanas, como o novo muralismo e as artes urbanas comissionadas, com questões vinculadas à legalização do estado e da iniciativa privada, e da patrimonialização. Propomos, assim não trazer resposta prontas para o debate, mas elementos que nos façam (re)pensar sobre essa problemática.

ARTE URBANA: CAMINHOS PARA UMA REFLEXÃO SOBRE PATRIMÔNIO

Num primeiro momento, debruçamo-nos sobre o texto de Ricardo Campos denominado "Arte urbana enquanto património das cidades", buscando clarificar essa relação entre *graffiti*, muralismo e arte urbana com as questões atreladas à patrimonialização. No supracitado texto, Ricardo Campos desenvolve uma reflexão que busca confrontar a arte urbana contemporânea com algumas questões emergentes neste campo, quer sejam, as relativas à patrimonialização deste tipo de obras pictóricas e, consequentemente, ao seu

potencial para o desenvolvimento cultural, econômico e turístico das cidades. De acordo com o autor, essas questões são relativamente emergentes, em primeira medida, porque a categoria *arte urbana* é também recente, estando ainda em construção e, em segundo lugar, porque até recentemente não se tinha em consideração a possibilidade de tratar como património as expressões de rua que se enquadram nesta categoria.

Nesse sentido, o pensador lisboeta elenca a necessidade de conceitualizar a *arte urbana*, o que muitos divergem pelo seu caráter híbrido e metamórfico. Campos (2017, p.1) porém, acredita que "falar de *graffiti*, de murais, de *street art* ou arte urbana não é equivalente, existem patrimónios, memórias, tradições e práticas distintas em torno de cada um destes universos".

Há um conjunto de características que estão associadas a estas diferentes expressões, e Campos elenca 4 elementos fundamentais para seu entendimento: 1) A centralidade da rua em todo o processo, espaço da criação artística. 2) A relevância da materialidade urbana na composição e leitura das obras; arte urbana resulta de uma exploração criativa da cidade, do seu edificado e ambiente material. Exemplos: As superfícies urbanas compostas por muros, fachadas, portas, tapumes, vitrines, mobiliário urbano, são recursos e suportes usados de forma criativa pelos artistas. São compostas não só pelos conteúdos gráficos criados, mas também pelo seu suporte. 3) A natureza informal e imprevisível ligada a grande parte destas expressões, muitas vezes assumindo uma faceta subversiva e marginal evidente, seja por carregar conteúdos proibidos ou por acontecerem de forma ilícita, e são alvo de perseguição e erradicação. E, por último, 4) a dimensão da efemeridade que tem vastas implicações, que possuem natureza transitória; paredes pintadas, rasuradas, demolidas, uma arte de ciclo curto.

Tais características parecem revelar sérias resistências a uma inclusão num circuito mais oficial e legitimado e, consequentemente, maiores dificuldades em conquistar reconhecimento e legitimação social. Mas, como observa Ricardo,

> o que verificamos é precisamente o contrário. Recentemente, estas expressões que, como vimos, são originalmente de natureza informal e efémera têm sido reconhecidas por diferentes agentes sociais, como possuindo qualidades de índole cultural ou estética que merecem atenção (CAMPOS, 2017, p.3)

PATRIMÔNIO: CAMINHOS PARA UMA REFLEXÃO SOBRE ARTE URBANA

Como vimos, ao pensarmos a arte urbana pela ótica do patrimônio encontramos uma série de dificuldades que impediriam, ou pelo menos inibiriam, a relação entre estas duas dimensões. Contudo, quais as consequências para a área do patrimônio nesse debate? Como a arte urbana pode contribuir nas reflexões sobre o patrimônio na contemporaneidade?

Essa questão vem associada a inúmeras nuanças que propomos aqui refletir. Elas passam pelo questionamento da própria noção de patrimônio e patrimonialização, assim como pelo debate sobre a (in)formalidade das ações patrimoniais.

Como Ricardo Campos (2017) coloca, as dificuldades de delimitação de um conceito não dizem respeito unicamente a arte urbana, a noção de patrimônio também passa por processos de ressignificação tendo uma mobilidade semântica. Habitualmente ele é assumido como uma categoria privilegiada na construção de sentidos e significados sobre a história de um lugar e como referencial da cultura e a identidade de um grupo social. O patrimônio aqui se caracteriza como um qualificativo que se atribui a certos elementos que geram algum consenso social acerca do seu interesse e qualidade (estética, cultural, histórica, etc.) e sobre os quais incide, igualmente, algum peso histórico, associado à sedimentação de memórias coletivas. Sendo assim, dificilmente poderemos classificar como património algo que, independentemente do seu valor, tem uma esperança de vida curta.

Já a noção de "patrimonialização" diz respeito a um processo social em que algo que não era considerado uma forma de património, se encontra em processo de o ser, a partir de uma ação conjunta levada a cabo por múltiplos agentes sociais, mesmo que com sentidos diversos. A ela lhe é agregada um valor para reforçar seu sentido como elemento coesivo do social e como justificativa para ressaltar e/ou exibir um lugar, daí a importância de seu aspecto visual na escolha do que é patrimônio ou não.

Outra diferenciação importante a se fazer quando falamos da relação de arte urbana e patrimônio é a patrimonialização informal em contraposição a uma dita patrimonialização oficial. A oficial, ou institucional, que passa pelas burocracias de um estado de direito, é promovida pelos poderes públicos e tende a ter pouco relação com a vida cotidiana das pessoas em sociedade. A patrimonialização oficial está geralmente ligada a um passado de monumentalidades, tendendo a esquecer os pequenos patrimônios locais, que ganham sentido no dia a dia dos grandes centros urbanos. Já diria Arantes (2009, p. 16) que "a preservação tem privilegiado historicamente bens representativos dos valores políticos e estéticos das classes dominantes".

Já a patrimonialização informal está associada a uma índole popularesca e social, quando os habitantes das grandes cidades vão estabelecendo alguma unanimidade em torno do valor a atribuir a certos lugares e objetos urbanos. Esse tipo de processo baseado em uma informalidade, geralmente, não é respeitado por muitos municípios. Ricardo Campos (2017) traz o exemplo da cidade de São Paulo no qual

> o que estas situações demonstram é que, para muitos cidadãos, estas expressões não-autorizadas existentes são um património cultural da cidade, dão-lhe carácter e identidade. Há, por isso, um elemento de identificação com muitas destas obras de graffiti, apesar da sua natureza transitória (CAMPOS, 2078, p. 5).

Dito isso, mais que reflexões teóricas que articulem os conceitos trazemos dois casos empíricos localizados na cidade de Porto Alegre/RS, no sul do Brasil. O primeiro diz respeito a uma ação que visou a produção de seis grandes murais de *graffiti* no bairro Floresta em Porto Alegre. O projeto "ZIS Grafite" teve financiamento público e buscou contar a história da região a partir da pintura de grandes fachadas no antigo quarto distrito da cidade, hoje encarado como u distrito criativo. Já a segunda experiência diz respeito à pintura de grandes murais nos bairros Centro Histórico e Cidade Baixa, locais no qual a empresa privada de mobilidade urbana "Cabify" patrocinou as intervenções com objetivos de comemorar seu aniversário na cidade.

ZIS GRAFITE

O ZIS Grafite foi projetado para ser um percurso cultural aberto, o qual contempla, em prosa virtual, o roteiro de uma estória contada em seis quadros grafitados, percorrendo uma série de imóveis inventariados pelo patrimônio histórico e pontos de referência para os moradores dos bairros Independência e Floresta na cidade de Porto Alegre/RS. Essa estória teria por objetivo provocar uma reflexão sobre os temas da preservação ambiental e da nossa relação com o uso dos espaços públicos da cidade e os resíduos. Para melhor entender esse projeto e sua proposta, tivemos a oportunidade de realizar uma entrevista com a curadora do projeto, Clara Freund.

Antes de entendermos o ZIS Grafite, entendamos o que é a ZIS porto alegrense. De acordo com Clara Freund, a Zona de Inovação Sustentável surgiu de uma sugestão do professor Marc Weiss a partir de um projeto que ele tinha implementado em Washington, que se chamava Sustainable Innovation Zone, que era, basicamente, um mapeamento de áreas com potencial de inovação e sustentabilidade da cidade. Clara conta que, a partir da aproximação de Marc Weiss com o Paralelo Vivo de Porto Alegre, local onde se encontra o Distrito Criativo[1], criou-se a ideia da implementação de uma Zona de Inovação Sustentável na cidade. Meu questionamento central, todavia, era de como a ideia do grafite foi de encontro com um movimento de economia criativa, e mais especificamente de uma Zona de Inovação Sustentável. Clara relatou:

> Eu enxergo, numa visão pessoal, o grafite como um movimento de arquitetura urbana e de empoderamento da comunidade, de arte aberta, acessível pra todo mundo, não é aquela arte do museu, é uma expressão de arte que começou nas periferias e que é pública, é da rua.

[1] Para ver mais sobre Paralelo Vivo e Distrito Criativo, acessar: http://pointfc.com/blog/comunidades-criativas-em-porto-alegre.

O grafite teria chego na ZIS por meio de um projeto da Virada Sustentável de 2017 em Porto Alegre, que o Paralelo Vivo, grupo o qual Clara fazia parte, ajudou a organizar. Neste, Clara conta que abraçou a ideia de fazer atividades e oficinas de melhoria dos bairros através do grafite, pensando em percursos turísticos, como o Beco do Batman em São Paulo. De acordo com Clara, isso se daria por dois motivos: primeiro, gerar renda para o setor turístico, visto que Porto Alegre é carente desse tipo de percurso aberto; e, segundo, além dessa carência, teria o objetivo de revitalizar a região do Distrito Criativo e do Bairro Floresta que, nas palavras dela, estava muito marginalizado. Dentro do mapeamento da Zona de Inovação Sustentável então, Clara conta que identificou a região com grande potencial turístico, e conjuntamente, para aproveitar o Distrito Criativo que se localiza naquela região, que constam empreendimentos diversos como hotéis, sorveterias, padarias, etc., empreendimentos que geram algum tipo de circulação e inovação no sentido do valor criativo, de acordo com Clara. Nas fotos a seguir, um panorama visual dos locais grafitados.

Figura 1 – Café do Vila Flores - ZIS Grafite. Porto Alegre, 18 de julho de 2018.

Figura 2 – Hostel no Bairro Floresta - ZIS Grafite. Porto Alegre, 18 de julho de 2018.

A ideia, então, era de haver um percurso turístico a partir do grafite ali, onde clara desenhou o percurso a partir das negociações e autorizações que ia conseguindo naquele local, entre muros, portões e fachadas de sua rede criativa. Outro ponto interessante aqui é o modo que se deu a captação dos recursos para o projeto: houve patrocínio tanto privado, da NET Claro, quanto também público, por meio da Lei de Incentivo à Cultura, onde foram contemplados. Veja bem: patrocínio público para um projeto de grafite. Clara complementa:

> Mas a intenção era, realmente, começar a criar percursos abertos pela cidade, [...] vendo o grafite como uma forma de gerar renda para aquela região e atrair o olhar do público para a arte do grafite.

Atente bem: arte do grafite. Dado este panorama, estaríamos aptos a começar a pensar numa artificação desses artefatos simbólicos da cultura *graffiti*? Se seguirmos o conceito de artificação proposto por Roberta Shapiro e Nathalie Heinich (2013), podemos dizer que sim. De acordo com as autoras, artificação seria a transformação da não-arte em arte; seria o processo pelo qual atores sociais passam a legitimar como arte alguma produção ou atividade que, antes, não era considerada como tal.

> O grafite também se tornou mais refinado, tendo ao mesmo tempo um maior alcance sociodemográfico do que tinha no início, além de ter envolvido uma gama de instituições no mundo da arte, como galerias, museus e editoras. Em todos esses casos, a artificação coincide com a elevação social, a sofisticação e a maioridade, tanto dos produtores quanto dos consumidores, a individualização da produção e o advento do autor. As obras são avaliadas em termos de critérios objetivos de "beleza", e não somente em termos do prazer subjetivo que proporcionam, e isso forma a base para uma nova experiência nessas esferas: a apreciação estética (SHAPIRO & HEINICH, 2013, p. 21).

Figura 3 – Pintura de Binho Ribeiro - ZIS Grafite. Porto Alegre, 18 de julho de 2018.

Na linha de pensamento dessas autoras, o século XX teria por característica um constante processo de absorção de novas formas de arte, não havendo mais um cânone único de regulação, que seria a Academia, mas agora também o público, os jornalistas, os livros, os colecionadores, diretores de galerias, festivais, administrações públicas, quer seja, outros empreendedores de arte que chegam para questionar e colocar em xeque as tradicionais categorias e oferecer novos espaços nessa área. A arte urbana, nesse sentido, encontraria um *locus* cada vez maior. Uma vez que novos empreendedores surgem nesse meio em transformação, atores novos também se revelam, como é o caso do curador/mediador.

No ZIS Grafite, clara se destacou como uma mediadora do projeto na medida que organizou e desenhou o trajeto, negociou locais e autorizações para pintar e captou recursos para a realização do empreendimento; por intermédio de Clara, o ZIS Grafite pôde contar com financiamentos tanto na instância privada, da parceria com a NET Claro, como também, e principalmente, na instância pública, captando recursos por meio da Lei de Incentivo à Cultura, onde a aprovação do projeto passou pela Comissão de Patrimônio Histórico da cidade. A experiência, todavia, não é singular. Entendamos agora como se deu o projeto Cabify com pinturas comissionadas em Porto Alegre.

PROJETO CABIFY

"Intervenção urbana chama atenção no Centro de Porto Alegre" acompanhada de uma grande foto, esta foi uma das reportagens do jornal Correio do Povo no mês de Setembro de 2017[2]. Um dos locais escolhidos para uma grande pintura mural no Centro Histórico de Porto Alegre, patrocinada pela empresa Cabify, é um antigo prédio na Avenida Júlio de Castilhos portador de uma fachada de grande visibilidade para quem anda de ônibus ou pé pela região, ou pra quem passa de ônibus pela localidade. O prédio é repleto de histórias que perpassam gerações. Uma delas diz respeito a um acidente que ali tivera ocorrido no início dos anos dois mil, causando algumas mortes e desativando completamente a função do local como estacionamento.

Desde então a antiga ruína vinha sendo pensada por muitos artistas urbanos locais como um espaço interessante de intervenção. Carlos, o dono do local, conta que sempre teve dificuldades em "saber o que fazer com o local" que pertenceu a seus familiares e nos últimos anos vinha sendo alvo de pichações que o desagradava. A trajetória de deteriorização do antigo prédio referido não diz respeito somente a ele. O bairro Centro

[2] Reportagem do Jornal Correio do Povo de 29 de Setembro de 2017. http://www.correiodopovo.com.br/ArteAgenda/Variedades/Arte/2017/9/629940/Intervencao-urbana-chama-atencao-no-Centro-de-Porto-Alegre-

Histórico em si, desde os finais da década de oitenta, passa de maneira geral por este processo. Pensando como bairro marcado pela mobilidade, impróprio para se residir, destinado às dinâmicas do trabalho na cidade moderna, o Centro Histórico nem sempre teve estas características.

Conta o artista urbano Jota Pê, um dos artistas grafiteiros que pintou o local, que esse projeto visa "mudar um pouco a característica do bairro". Vinculado a um espaço de marginalidade, o antigo prédio fica em frente a um novo hotel de luxo e ao lado de um novo viaduto. As "novidades" ao seu redor implicaram uma mudança estética do deteriorado prédio histórico. Durante o mês de setembro um "colorido radical" começou a tomar conta das antigas fachada cinza que, segundo seu proprietário "não tinha nada a dizer, só memórias ruins".

Percebemos assim que a pintura desse prédio diz respeito a um movimento de resistência da própria condição do centro da cidade como espaço de marginalidade. O avanço do novo muralismo urbano indicaria uma postura contrária ao que se diz do espaço desde a década de oitenta, sendo agora uma localidade "boa de se ver e de se estar".

Figura 4 –Antes – Projeto Cabify. Porto Alegre, 10 de Setembro de 2018.

Figura 5 – Depois – Projeto Cabify. Porto Alegre, 26 de Setembro de 2018.

A concretização deste projeto teve uma rede de agentes envolvidos como os artistas urbanos organizados em coletivo institucionalizado, uma produtora de publicidade que "vendeu" o projeto para iniciativa privada, moradores da região, passantes, mídia, etc. A realização de um trabalho etnográfico que objetive acompanhar as redes formadas por artistas urbanos e instituições legalizadoras (públicas ou privadas) aponta para uma dinâmica complexa, repleta de outros agentes que tencionam as fronteiras do legal e do ilegal. Legalização pode significar, em maior ou menor medida, legitimação. Mas são dois processos diferenciados que não necessariamente levam um ao outro.

A reflexão sobre estes mediadores, que fazem possível este trânsito entre práticas ilegais e ações patrimoniais, entre intervenções ilegais e legalizadas, é de essencial importância para o entendimento das dinâmicas dos processos de patrimonialização do novo muralismo urbano. Porém, este cenário de influências e aberturas de fronteiras institucionais pela figura da mediação vai além do grafite como prática, estendendo-se às reflexões entre patrimônio e cidade na contemporaneidade. São intrigantes as formas de mediação nas suas habilidades de flexibilizações de fronteiras institucionais e políticas relacionadas à prática do novo muralismo urbano.

Figura 6 – Trampo no processo de produção – Projeto Cabify. Porto Alegre, 24 de Setembro de 2018.

CONCLUSÃO: O MURALISMO ENQUANTO PATRIMÔNIO

Ao trazermos as dimensões da arte urbana e do patrimônio relacionando-as com casos empíricos buscamos agora delimitar algumas reflexões sobre este intrigante processo. A primeira coisa que podemos nos perguntar é o que, de fato, está sendo pensado como patrimônio? A arte urbana na qualidade de intervenções efêmeras, pouco duráveis no

tempo, muda de estatuto quando falamos muralismo. Segundo Javier Abarca (2016, Pag 7), em artigo publicado para a revista Street Art & Urban Creativity, "murais podem ser chamados de arte urbana, mas este termo gera confusão. Estes murais são muito diferentes que era considerado arte urbana décadas passadas". Logo, ao trazermos os casos do ZIS Grafite e do Projeto Cabify, o que temos percebido é que estes empreendimento, mesmo que se utilizem da ideia de "grafite", estabelecem novas dinâmicas com esse modelo de intervenção artística urbana.

É o muralismo enquanto forma de expressão urbana que é legalizado através das práticas de legalização (ABALOS JUNIOR, J. L; CABREIRA, L. P; 2018) advindas do poder público e da iniciativa privada. É também o muralismo que é pensando como patrimônio pelos agentes e ações patrimoniais localizadas em cidades como Porto Alegre. Como destaca Abarca (2016), aqui já não estamos falando mais das efemeridades e dinâmicas que atingem a arte urbana tradicional.

> El arte urbano implica, por tanto, un trabajo estratégico que podría describirse como geográfico. Una red de obras forma un dibujo imaginario sobre el mapa de la ciudad que es, de nuevo, un rastro de la relación entre en artista y el entorno que el espectador puede seguir, pero en este caso el rastro funciona a escala geográfica. Descubrir este tipo de redes, y seguir los caminos que forman, permite al espectador estar más cerca de su entorno. El espectador puede tocarlo todo, aunque no sea físicamente. Esto abre su consciencia a un nuevo estrato de la realidad y, por extensión, a muchos otros, y le permite dar forma a un entorno subjetivo distinto al que le es impuesto por el espacio capitalista (ABARCA, 2016, p.7).

Outro ponto importante destacar-se é distinção política entre legal e legítimo. Legalização e legitimação são processos que representam um fenômeno muito presente de apropriações institucionais de práticas consideradas, até pouco tempo atrás, marginais. A realização de um trabalho etnográfico que objetive acompanhar as redes formadas por grafiteiros e instituições legalizadoras (públicas ou privadas) aponta para uma dinâmica complexa, repleta de outros agentes que tensionam as fronteiras do legal e do ilegal. Legalização pode significar, em maior ou menor medida, legitimação. Mas são dois processos diferenciados que não necessariamente levam um ao outro. Cabe analisar etnograficamente as dinâmicas dos processos legalizatórios do grafite, entender a abertura do estado e da iniciativa privada frente a essa demanda que parte das cidades.

Por fim, concluímos que o advento do novo muralismo urbano e das artes de rua comissionadas nos faz repensar algumas separações estabelecidas no debate sobre patrimônio, arte e cidade. Por exemplo, a distinção entre o efêmero e o permanente, o legal e o ilegal e o público e privado, são exemplo de dicotomias clássicas presentes nos estudos do tema. Uma abordagem etnográfica de práticas tradicionalmente ilegais que passam a ser financiadas não demonstra uma ruptura com suas tradições marginais,

mas refletimos sobre as continuidades e descontinuidades nas quais esta "tradição" se manifesta.

REFERÊNCIAS

ABALOS JUNIOR, Jose Luis; CABREIRA, Leonardo Palhano. "Grafite e Práticas de legalização: artificação e mediação em expressões artísticas urbanas em Porto Alegre/RS". In: *PROA - revista de antropologia e arte, v.2 , n. 7*. Campinas, jul-dez, 2017, p. 12-24.

ABARCA, J. "From street art to murals, what have we lost?", publicado en Pedro Soares Neves (ed.): *Street Art & Urban Creativity Scientific Journal Vol 2, Nº2*. Lisboa, 2016.

AGUIAR DE SOUZA, David da Costa. *O Olho ocidental e o gosto: uma leitura sociológica do processo de legitimação do grafite como expressão artística no Brasil*. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos. Rio de Janeiro, p.210. 2013.

ARANTES, A. "Património cultural e cidade" in Carlos Fortuna e Rogério P. Leite (Org.) *Plural de cidade. Novos léxicos Urbanos*. Almedina: Coimbra, pp. 11-24, 2009.

CAMPOS, Ricardo. *Por que pintamos a cidade? Uma abordagem etnográfica do grafite urbano*. Ed. Fim de Século. 2010

_____. *Imagem e tecnologias visuais em pesquisa social: tendências e desafios*. CEMRI, Universidade Aberta, 2011. Lisboa, Portugal.

_____. *"TransUrbArts" - Emergent Urban Arts in Lusophone contexts (2017-2021).* Portugal, 2015.

_____. *Arte urbana enquanto património das cidades*. CICS.Nova, NOVA FCSH, 2017. Lisboa, Portugal.

COSTA JÚNIOR, Hely Geraldo. *Da transgressão ao controle: uma análise dos grafites do muro do Jockey Clube no Rio de Janeiro*. Cadernos de Arte e Antropologia, Vol. 6, No. 2 | 2017, Publicado el 01 octubre 2017, consultado el 03 marzo 2018. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cadernosaa/1289; DOI : 10.4000/cadernosaa.12892017>.

SAPHIRO, Roberta. "Que é artificação?" In: *Revista Sociedade e Estado, Brasília, v. 22, n. 1*, p. 135-151, jan./abr. 2007.

_____. ; HEINICH, Nathalie. "Quando há Artificação?" In: *Revista Sociedade e Estado - Volume 28 Número 1* - Janeiro/Abril 2013. [Acessado em: 03/03/2018].

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 048. Cities and Images: ethnographic studies

QUEM SUJOU AS MÃOS DE TINTA? O TEMPO DO MUNDO E O TEMPO VIVIDO EM UMA EXPERIÊNCIA DE PESQUISA ETNOGRÁFICA COM GRAFITE EM PORTO ALEGRE/RS

José Luís Abalos Júnior[1]
PPGAS/UFRGS

Resumo

Proponho uma reflexão sobre o projeto "TransUrbArts: emergent Urban Arts in Lusophone contexts" que busca analisar as relações entre street art, memória e política em cenários urbanos contemporâneos. Tenho como objeto de investigação os princípios e técnicas transmitidos pela cultura grafite na cidade Porto Alegre/RS. Hoje esta manifestação envolve não apenas a comunidade tradicional da arte urbana, mas vários outros atores sociais presentes na cidade, como galerias e administrações municipais que contribuem para adicionar não apenas valor estético, mas também um valor econômico significativo. Como uma grande variedade de artefatos pictóricos (tradicionalmente caracterizados como marginais) estão sendo transformado em bens simbólicos com valor estético e econômico e incluídos no que é chamado de arte urbana? Refletindo a respeito de um rápido e complexo processo de institucionalização, artificação e legalização desta linguagem visual, espero contribuir com os debates mais recentes sobre intervenções artísticas urbanas e suas intersecções com o tema do turismo cultural e da gentrificação.

Palavras-chave: Memória social, Transformações Urbanas, Intervenções Artísticas, Cidade.

WHO GOT THEIR HANDS DIRTY WITH PAINT? THE "TIME OF THE WORLD" AND THE "TIME LIVED" IN AN ETHNOGRAPHIC RESEARCH EXPERIMENT WITH GRAFITTI IN PORTO ALEGRE/RS

Abstract

I propose a reflection on the project "TransUrbArts: emergent Urban Arts in Lusophone contexts" that seeks to analyze the relationships between street art, memory and politics in contemporary urban settings. I have as object of investigation the principles and techniques transmitted by the graphite culture in the city Porto Alegre / RS. Today this event involves not only the traditional urban art community, but several other social actors present in the city, such as galleries and municipal administrations that contribute to add not only aesthetic value but also a significant economic value. How are a wide variety of pictorial artifacts (traditionally characterized as marginal) being transformed into symbolic goods with aesthetic and economic

1 Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS). E-mail: abalosjunior@gmail.com

value and included in what is called urban art? Reflecting on a rapid and complex process of institutionalization, articulation and legalization of this visual language, I hope to contribute to the most recent debates on urban artistic interventions and their intersections with the theme of cultural tourism and gentrification.

Keywords: Social Memory, Urban Transformations, Artistic Interventions, City.

> *Certo dia os artistas urbanos chamaram-me para participar de um evento denominado "Tragos e Traços" no qual se reuniam para confraternizar tomando cerveja e desenhando. Havia uma mesa grande no pátio onde se desenvolvia atividades. Canetinhas. Lápis de cor. Adesivos. Black Books. Muita gente sentada desenhando. Também sentei para desenhar. Envergonhado por minha baixa desenvoltura na arte dos rabiscos me coloquei ao lado de "Nathan", um grafiteiro de segunda geração que por volta do ano de 2003 havia montado a loja "Arte na Lata", uma das primeiras lojas pensada para grafiteiros em Porto Alegre. Nunca havia falado com ele, mas reconheci pelas fotos antigas que tive acesso pelo Fotolog de outro artista urbano. Me aproximei. Olhei o que desenhava e me surpreendi. Desliguei-me no entorno e só tive atenção para seus dedos. Ele rabiscava uma tag. Em cada novo traço não tive dúvidas: já havia visto em algum lugar. Onde havia visto? Como não lembrava? Essa pergunta me atormentou toda a noite.*
>
> *Mesmo sem falar com Natham eu sabia o quanto ele, e outros grafiteiros e grafiteiras que aqui trago, tiveram oportunidades de desenvolver-se enquanto artistas urbanos. A segunda geração de artistas urbanos em Porto Alegre é uma geração especial. Foi formada na década de noventa quando a cidade passada por administração dos Partidos dos Trabalhadores que criou inúmeros espaços de cultura onde estes sujeitos tiveram a possibilidade de estar e aprender. O "Orçamento Participativo" e as políticas de descentralização da cultura, e, principalmente, a criação dos "Ateliês Livres" foram de extrema importância na trajetória de Nathan e dos artistas.*
>
> *Enquanto as mãos de Natham rabiscavam o papel eu, do seu lado, fiquei paralisado olhando e pensado no mundo que existia na formação daqueles traços. Os espaços de aprendizado coletivos compartilhados por uma geração. Nesse momento senti a necessidade de fazer relação inúmeras vezes suscitadas e veementemente insistida na minha formação nos grupos de pesquisa: a relação entre o "tempo do mundo e o tempo da vida". Foi através da observação do gesto de Natham que me inspirei em pensar o quanto de cidade, de política, de geração e de outros elementos que estavam sendo compartilhados na dimensionalidade do papel e das paredes. Esta experiência empírica de pesquisa é uma das coisas que mais impulsionam a escrita de um capítulo que verse sobre o tema da duração. Não haviam possibilidades de não o escrever.*
>
> *Nesse mesmo dia voltei para a casa com a imagem dos rabiscos de Nathan muito presentes nos meus pensamentos. Não só por sua estética, que teria certeza de ter visto em algum lugar da cidade e gostaria de lembrar, mas também pelo o que a observação do seu gesto me suscitou. Um tempo de mundo do mundo imerso em um tempo de vida. Um tempo de vida marcado em um tempo de mundo. Algo a ser decifrado. Um sentido a ser perseguido. A cidade, como dimensão material, era a chave para entender essa gênese reciproca de vidas particulares e políticas do mundo. Ainda no trajeto de volta à para a casa, a pé, parei na sinaleira fechada. O prédio que resido ficava do outro lado da quadra. Olho para frente e ali estava uma das respostas dos questionamentos da noite. A tag que vi Natham fazer no papel, mesmo que um pouco apagadas pela ação do tempo, viviam nas esquinas de onde vivo.*

O texto acima se refere a um pequeno relato de uma experiência vivida por mim no trabalho de campo com artistas urbanos em Porto Alegre/RS. O trabalho com memória coletiva e com o tema da duração é algo compartilhado na minha orientação através da

orientação, em um primeiro momento no mestrado, com a professora Cornelia Eckert, e agora, no doutorado, com a professora Ana Luiza Carvalho da Rocha. Nesse sentido o que busco considerar é como o tempo é um agente importante na interpretação de um campo cultural representado pelas intervenções artísticas urbanas[2]. Eis aqui uma versão da memória do grafite do graffiti em Porto Alegre[3] narrada pelos próprios grafiteiros que tive a oportunidade de conversar.

O recorte de pesquisa que realizo no trabalho com memória são os escritores urbanos que participam do que classifico aqui como segunda geração. Essa classificação nem sempre é compartilhada pelos meus sujeitos de pesquisa que, muitas vezes, resumem sua experiência em "ter vindo depois" ou "ter aprendido" com o Trampo. Trampo, ou Luis Flávio Vitola, é um grafiteiro de primeira geração em Porto Alegre que participou como oficineiro, descentralizador cultural, agente de trabalhos sociais em periferias da cidade, tendo inúmeras experiências relacionadas ao graffiti. Em verdade posso dizer que história do graffiti em Porto Alegre e a trajetória social de Trampo enquanto grafiteiro se confundem. Sua atuação é um elemento significativo que demarca o surgimento de uma segunda geração de grafiteiros nos finais década de noventa e início de dois mil.

Se o tempo é uma unidade de interpretação para uma pesquisa etnográfica que busque entender a dimensão cultural do graffiti em um centro urbano, aqui sinto a necessidade de conceituar este tempo, categorizá-lo em gerações demonstrando os processos políticos diferenciados que cada uma delas passou. Realizando tal processo busco acessar os pontos de conexão intergeracionais que fizeram durar, que causaram a permanência no tempo elementos da cultura do graffiti. Não penso em termos de "rupturas" entre a primeira, a segunda e a terceira geração do graffiti em Porto Alegre, mas sim em continuidades e descontinuidades narradas pelos próprios sujeitos que intervém na cidade. Logo, as recordações relacionadas aos tempos pelos quais o graffiti passou em Porto Alegre se relacionam aos jogos da memória coletiva e a uma tênue relação entre o tempo do mundo e o vivido.

> Tal fluxo está associado ao campo transcendental que os jogos da memória desenham para as formas do viver a cidade, delimitada como espaço fantástico construído no cruzamento entre o tempo subjetivo e intransitivo das lembranças e o tempo do mundo.... Com G. Bachelard, a dialética do tempo se dá na dialética

[2] O tema da arte urbanas, do graffiti e das intervenções artísticas urbanas, de um modo geral, vem sendo discutidos por diversas áreas e vem tendo uma grande abertura na academia. Escrever algo novo sobre o tema é um desafio. Acredito que associar essa temática ao tema da memória pode ser algo criativo dentro de um campo bastante pesquisado.

[3] Um dos elementos de acesso ao campo foi afirmar aos meus interlocutores que estou escrevendo um "livro a memória do graffiti em Porto Alegre". No decorrer do tempo senti que isso me dava mais abertura a algumas narrativas e, de fato, acreditei e acredito que este livro possa um dia ser real. Pesquisando sobre a história do graffiti em outras cidade percebi que muitas já tem pesquisas como São Paulo e Rio de Janeiro, porém Porto Alegre, no meu ponto de vista e dos meus interlocutores, necessita de alguém que sistematize isso.

> da duração, nos arranjos tecidos entre o tempo vivido e o tempo do mundo, com os quais os jogos da memória apelam para a estética das lembranças, das reminiscências e recordações (Eckert&Rocha, 2013. Pag 70).

Interessante perceber como as continuidades e descontinuidades de um tempo vivido podem emergir nas narrativas de quem intervém na cidade sem perder de vistas as circunstâncias histórias de suas produções. A cena cultural de uma cidade, administrações urbanas que legalizam e criminalizam, apoio público ao advento das novas tecnologias da informação e comunicação, estes são elementos presentes em um "tempo do mundo" articulados na biografia de gerações de grafiteiros. Não há como versar sobre a memória social de uma cultura urbana sem perceber os graus de afetações que tais política, para bem ou mal, tiveram na trajetória destes sujeitos.

Ao determos um olhar especial para a questão do tempo veremos que as dimensões da legalização, da criminalização, da globalização e da comercialização do graffiti se fazem presentes de diferentes formas em trajetórias individuais de grafiteiros, porém a classificação por gerações é considerada aqui uma invariável estruturante. Não quero dizer com isso que, ao participar vivenciar os mesmos tempos do mundo, grafiteiros de segunda geração tenham experiências idênticas. Homogeneizar experiêncialmente uma geração de escritores urbanos seria invisibilizar dissonâncias relacionadas aos marcadores sociais da diferença como gênero, etnia e classe social. O que tendemos a perceber são os pontos em comum que conectam uma geração de grafiteiros, com o recorte e uma atenção especial para a segunda geração de Porto Alegre. Seguindo os escritos de Gaston Bachelard, grande inspirador da etnografia da duração

> ...o tempo pensado é tempo vivido em estado nascente, ou seja, que o pensamento é sempre, em alguns aspectos, a tentativa ou o esboço de uma vida nova, uma tentativa de viver de outro modo, de viver mais ou até mesmo, como queria Simmel, uma vontade de ultrapassar a vida. Pensar o tempo é enquadrar, localizar a vida; não é tirar da vida uma aparência particular, que se captaria de modo tanto mais claro quanto mais se tiver vivido. É quase fatalmente propor que se viva de outro modo, que se retifique antes de tudo a vida e em seguida que se a enriqueça. (Bachelard, 1988)

Por mais que gerações diferentes tenham experienciado tempos do mundo distinto buscamos aqui o que há de permanências nesse campo da cultura urbana do graffiti porto alegrense. Pensando em uma ruptura epistemológica com o tratamento interpretativo linear do tempo – que é outra marca fundamental nos estudos da Etnografia da Duração - poderíamos traçar uma memória do graffiti na cidade iniciando pela terceira geração, a mais atual, ou pensando os projetos de vida destes indivíduos no meio urbano. Parte dos estudos sobre sobreposições temporais (se encontram no interior dos conjuntos de imagens) se dá não somente na percepção das descontinuidades dentro da matéria

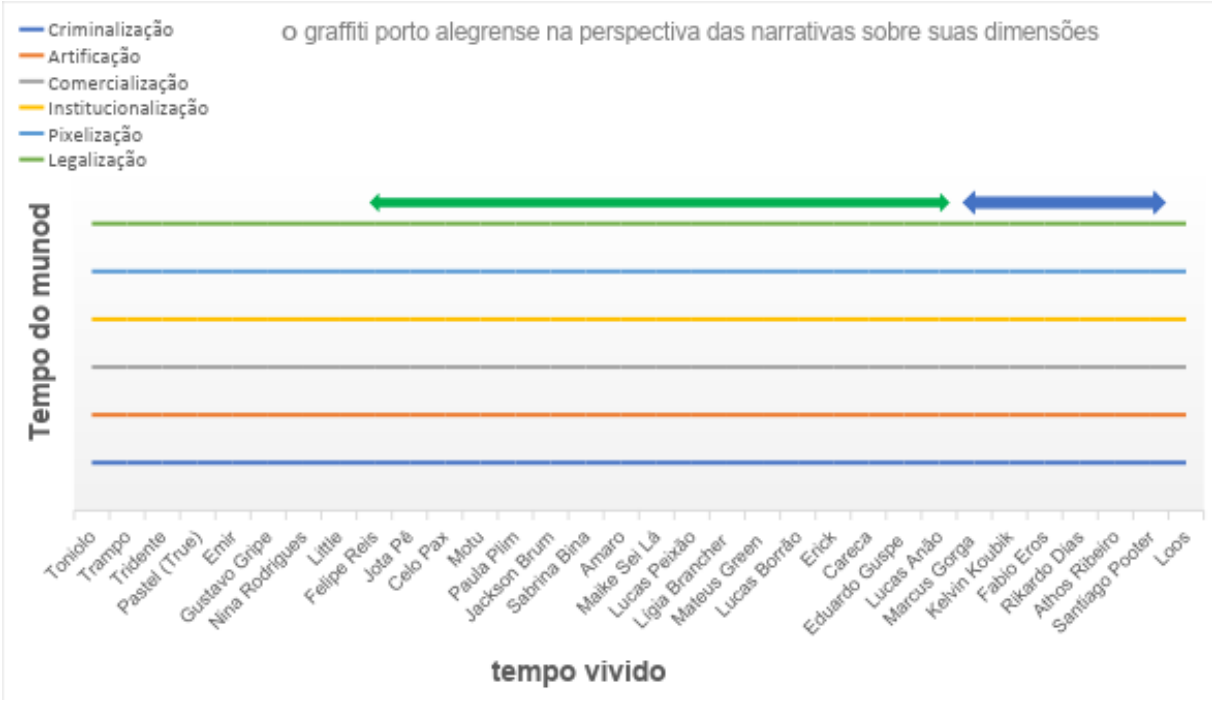
perecível do tempo, mas também nas fabricações de percursos de "continuidade do efêmero" (Eckert&Rocha, 2013).

Como entender a duração dentro do graffiti? Ou seja, como refletir que intervenções urbanas costumeiramente tratadas como efêmeras e descontinuas carregam em si traços de continuidades e permanências? A resposta desta questão passa pelo entendimento de que é preciso ir além da estética, e essa fuga de um "reducionismo estético" (Abalos Junior, 2018. Pag. 8) não significa, necessariamente, um abandono. Há um mundo de gestos e de matérias a serem considerados. É neles que moram as invariâncias geracionais do graffiti. O aprendizado de uma técnica, a vivência em um campo cultural, a relação estabelecida com uma cidade, o sonho da globalização de uma prática, os projetos de vida de comercialização, artificação (Shapiro, 2014) e legalização compartilhados. Todos estes são elementos, que apensar de suas variabilidades e dissonâncias, são compartilhados por muitas gerações do graffiti. Segundo Eckert&Rocha,

> Ao tratarmos da narração do tempo vivido e da estetização da vida cotidiana na pluralidade de formas sociais que concebem as práticas e saberes dos seus habitantes, seguimos o movimento constante de evocação de suas imagens, de suas experiências de viver as paisagens urbanas no fluxo do tempo. (Eckert&Rocha, 2013. p. 190)

Vejamos agora então como estas dimensões do saber-fazer do graffiti estão relacionadas no tempo do mundo e no tempo vivido. A divisão por gerações é uma ferramenta para vermos como as continuidades e descontinuidades temporais perpassam o tempo. Não precisamos necessariamente partir para uma lógica de história linear para chegarmos ao momento presente. Faremos o inverso, iniciando falando da terceira geração podemos perceber como a primeira e segunda são tão atuais como a geração formada nos dias de hoje.

Nesta tabela é representada uma breve sistematização de como o tempo do mundo e do tempo vivido podem articular-se no que se refere a uma rede de grafiteiros de primeiro, segunda e terceira geração. Poderíamos pensar em pontos marcados no gráfico relacionados a narrativas dos artistas urbanos sobre algumas das dimensões do tempo do mundo.



A SEGUNDA GERAÇÃO E AS VIVÊNCIAS DAS POLÍTICAS DO MUNDO

Ao contar uma história sobre intervenções artísticas urbanas na cidade de Porto Alegre há um relativo consenso de que foi nos finais da década de noventa, e início de dois mil, que houve uma grande explosão de expressões visuais pela cidade. Não quero dizer com isso que Porto Alegre não tenha sido marcada por intervenções anteriormente e sim que andar pela cidade nos finais da década de oitenta e nos finais da década de noventa representava, visualmente, experiências estéticas distintas. Quais foram os processos históricos que ocasionaram tais mudanças estéticas relacionadas ao graffiti nesta paisagem urbana?

Não há dúvidas de que por meados de 1990, quando a cidade era administrada por um governo de esquerda, houve um "boom" de novos grafiteiros e grafiteiras. A eles conceituo aqui como pertencentes a uma segunda geração. Os "tempos do mundo" desta geração foram distintos da posterior terceira geração marcada pelo advento das dispositivos técnicos, internet e acesso a materialidades propicias para realização de intervenções urbanas. Diferente também foi o contexto da primeira geração marcada por uma dificuldade maior no que diz respeito a materiais, comunicação[4] e abertura política para debate do tema.

[4] Antes do advento e popularização da internet e a forma de comunicação entre artistas urbanos de todo Brasil baseou-se no uso dos Correios para envio de adesivos, projetos de desenhos, etc. Trampo conta que usa os Correios até hoje, como forma de comunicação prazerosa, para contatar amigos grafiteiros de outros estados.

Esta segunda geração, foco do meu interesse empírico até então, é a de que possuo mais elementos a falar. Nascida nos finais dos anos oitenta cresceu em uma cidade que passava por uma experiência de gestão pública do chamado "orçamento participativo". Apesar de dificuldades no que diz respeito a criminalização de suas práticas, viu ser construído um diálogo com o poder público. Dos problemas de comunicação relacionados a uma pequena metrópole do sul do Brasil, globalizou-se através de eventos públicos como Bienais[5] e Fóruns Sociais Mundiais. Da troca de cartões, tags, adesivos, por correio, viu surgir a internet e o "fenômeno dos blogs" (Máximo, 2008) através do advento do Fotolog (Abalos Junior, 2018) como plataforma virtual de produção e publicização de artes urbanas.

O tempo vivido por Jota Pê, Marcelo Pax e Jackson Brum, principais interlocutores que julgo representar esta segunda geração, está muito associado a um período político, que pensou cidade e políticas urbanas de forma diferenciada. Diferenciada principalmente por três fatores que indico como politicamente essências para este período ser conhecido como uma "fábrica" de grafiteiros e grafiteiras.

Um primeiro fator é o da construção de uma política de cultura para cidade. Dentro da formação de um estado[6] que começou a pensar cultura, lograr financiamentos para tal, surgiram redes de apoio as manifestações artísticas urbanas. Através do que foi denominado de políticas de "descentralização cultural" a administração pública de Porto Alegre buscou levar pontos de cultura para não só para regiões centrais, mas, principalmente, para bairros de periferia da cidade. Um dos grandes produtos dessa política e que tiveram mais efeitos na geração de grafiteiros e grafiteiras que estava sendo gerida foram os "Ateliês Livres".

Segundo o artista urbano Jota Pê não podemos ver o Ateliê Livre separadamente das outras coisas que aconteciam em prol ao grafite na cidade. Esse espaço, especificamente, juntou grafiteiros e grafiteiras, que não tinham uma vinculação direta com a academia[7], com um público que já era artista ou estudavam artes visuais.

> Teve o Atelier Livre que juntou muito grafiteiro e a galera das artes plásticas no Teatro Renascença. Teve vários momentos... o Trocando Ideia, o Fórum Social Mundial junto com o Atelier Livre que já acontecia, o próprio Atelier Livre numa segunda fase que proporcionou diversos momentos. E aí o Fórum Social Mundial de 2005 que veio os alemães muralistas pintar em Porto Alegre. Eles pintaram na UFRGS, no Planetário, onde tem uma menina boneca grande

[5] Jota Pê narra que o espaço do Cais Mauá abrigou uma Bienal nos inícios dos anos 2000 na qual muitos grafiteiros de uma nascente segunda geração participaram com a construção de painéis.

[6] Para Michel Herzfeld (2005) a ideia abstrata de Estado, aquele que o compreende como um único ente, personificado pelos grandes líderes ou planejadores é ingênua. Conceber o estado dessa forma é ignorar a existência de uma diversificada camada de intermediários.

[7] Muitos grafiteiros que tem suas referências de aprendizados na prática rua começaram a ter mais possibilidades de estudar na universidade pública ou com bolsa em privadas. É o caso de Paula Plim e Jackson Brum.

> de frente com a Ipiranga. Então tinha um alemão que coordenava um projeto chamado "Mural Global" chamado Klaus Klinger. Ele é um cara que fazia mural em todo mundo já, muralista mesmo. E aí teve esse caminho: a galera que era gurizada ficou mais adulta no sentido de experiência, foram mais inteligentes, em função dos cursos e das oficinas, que eram gratuitas, tudo de graça, ganhava alimentação e passagens, e os sprays de graça. Então era um suporte, eles davam não só um muro pra pintar, mas também tinta, lanche, festa de encerramento. Tinha uma organização com um início, meio e fim dos projetos. Era muito inspirador e instigante participar disso.

Já Jackson Brum traz a narrativo do Ateliê Livre como algo que compunha as políticas de descentralização na cultura. Um dos locais das oficinas era no bairro Restinga marcado pela presença da cultura Hip Hop vivida por jovens de periferia.

> Eu fui filho dessas oficinas descentralizadas que rolavam lá na Restinga. Tinha o Atelier Livre de lá. Eu participei dos pontos de cultura durante muito tempo. Passei por um e escrevi uns projetos de pontos de cultura na Restinga. Sei que é por causa das administrações do PT que fizeram diferença para a cena. Não tem como negar que na parte cultural eles foram importantes. Então o Atelier Livre foi bem importante pois oferecia cursos de pintura, escultura, grafite. Um dos oficineiros era o Trampo, tinha o Caboclo de Goiânia também. A gente conseguia trabalhar de uma forma muito tranquila nestas oficinas, era um Atelier Livre como o próprio nome fala. Muito material acabava chegando através das oficinas então esse espaço foi espaço de acesso a materiais. Não era só o período que tinham as aulas. A gente tinha uma cerca flexibilidade de usar os espaços do Atelier em outros momentos.

Dentre os projetos instaurados dentro do Atelier Livre estavam as oficinas de grafite, que aos poucos ia se inserindo como manifestação artística no campo das artes, denotando o que a socióloga francesa Roberta Shapiro (2004) chamou de "artificação". Contudo foi o projeto "Arte Cidade" foi uma das políticas públicas da cultura pelos quais grafiteiros e grafiteiras de Porto Alegre tiveram condições e estrutura para serem formados.

Um segundo ponto importante que diferencia esta segunda geração das outras foi ter visto o advento e um gradual fim destas políticas culturais. Em 2004 Porto Alegre já não era mais administrada pela gestão do Partido dos Trabalhadores, que havia ficado 15 anos no poder, e houve um relativo desinteresse da nova prefeitura em incentivar oficinas, eventos públicos, exposições e festivais de arte urbana. Nesse contexto grafiteiros e grafiteiras que foram formados neste período áureo tiveram que se reinventar na criação de eventos, de espaços de formação, e, principalmente, no acesso a materiais para realização de sua arte urbana.

É este o contexto do surgimento da loja "Arte na Lata" idealizada pelo grafiteiro Nathan no ano de 2003. Nesse momento não haviam chego em Porto Alegre as lojas de Spray mais reconhecidas mundialmente, como a Montana. Neste ano Nathan realizou uma viajem para São Paulo em buscas de parcerias para abertura de uma sede da multinacional na capital gaúcha. Segundo relata o grafiteiro "a Arte na Lata foi a primeira loja de sprays da Montana no Brasil, eu e um grafiteiro de São Paulo disputamos para ver quem abria primeiro, eu abri uma semana antes". Depois de aberta a loja serviu não só como espaço de acesso a materiais, como também um espaço de sociabilidade importante entre os escritores urbanos na cidade. Como relata Jota Pê

> A primeira loja de grafite na cidade que foi a Arte na Lata que era do Nathan. Ficava ali no Centro na Salgado Filho numa galeria. As primeiras latas de Spray eram a "Pró-Line", "ColorGim". A real é que não tinha um local de encontro dos grafiteiros. Eram os eventos, então era muito esporádico. Nisso a Arte na Lata foi importante. Com a loja começou a ter um centro de encontro da cena

> do grafite em Porto Alegre. Eu ia lá comprar Spray, mas se eu ficasse meia hora lá eu ia encontrar outro grafiteiro, e esse ia ver o que eu tava desenhando e ia dizer "então tu que é o cara que faz a mosquinha"

Jackson Brum tem uma narrativa que vai no mesmo sentido de Jota Pê. Se pensarmos em uma historicidade das materialidades do graffiti podemos traçar uma "genealogia do spray"[8] que certamente conteria muitos elementos técnicos e políticos. As políticas de acesso a materialidades de intervenção urbanas dizem muito sobre a biografia de grafiteiros e grafiteiras de segunda geração. Esta geração conheceu o graffiti sem spray, e quando o acessou foi "um amor à primeira vista". Brum relata seus primeiros passos enquanto grafiteiro que não tinha acesso ao spray e comenta a importância da loja Arte na Lata nesse contexto

> De dois mil pra frente a gente começou a ver mais grafites por Porto Alegre. Não sei se é por causa da sociedade que estava mais aberta pra isso, se foi por causa de mais gente que começou a fazer a grafite, o fato é que gente via mais. Outra coisa importante foi a loja Arte na Lata. Antes dela o acesso a materiais era em ferragem, material não próprio pra coisa. A ferragem que eu comprava mais era lá na Bento Gonçalves depois da PUC que vendia umas tintas automotivas vencidas. Mais não era muito divulgado porque não tinha muito. Dessa que eu te disse acho que era eu no máximo mais uns dois que sabiam. Então foi nessa época que eu comecei a ter contato com spray. No Fórum Social Mundial de 2001 eu lembro que eu pintava muito de rolinho ainda. Não tinha dinheiro pra comprar o spray e curtia fazer os detalhes com rolinho. Eu pinto há vinte anos e os meus primeiros dez anos foram sem spray. O Spray sempre foi mais e era difícil de usar e foi só a loja Arte na Lata que fez o spray se popularizar com os grafiteiros daqui. Essa loja centralizava muito a galera, era um espaço de convivência também. Na época todo mundo conhecia os trabalhos na rua, mas não conhecia quem fazia e lá acaba se conhecendo.

A criação de coletivos[9] pelos próprios artistas urbanos também é um ponto a se ressaltar. No decorrer do tempo, percebendo a perda de apoio do poder público para com essas manifestações visuais pela cidade, grafiteiros e grafiteiras se juntaram em grupos agora institucionalizados, com CNPJ, com espaços de casas alugadas, etc. Cito aqui apensas três coletivos costumeiramente relatados pelos artistas urbanos: Núcleo Urbanóide, Beco RS e Pax Art.

O Núcleo Urbanóide foi idealizado por Lucas Anão, Trampo e Guspe por volta de 2008. Nessa época foi alugada uma casa na rua Lopo Gonçalves no Bairro Cidade Baixa e, também foi criada uma loja de sprays e utensílios para o grafite chamada "Donalts".

[8] Seria muito instigante um investimento em uma pesquisa com graffiti que, além de concentrar nas áreas de antropologia urbana, visual, memória e arte, se propôs-se a ir mais além, adentrando o tema das ciências, dos artefatos técnicos e das relações de culturas com os chamados "não-humanos".

[9] Considero a criação a disseminação de coletivos de arte urbana como elementos de um "tempo do mundo" porque eles surgem em um contexto de proliferação de manifestações visuais pela cidade. Os três coletivos relatados existem até os dias atuais, sendo assim, acompanharam os ciclos de altos e baixos da arte urbana na cidade.

Esse coletivo foi um espaço de sociabilidade recebendo inúmeros grafiteiros e grafiteiras de outros estados e países, resistindo aos tempos difíceis que grafiteiros passaram após o fim da administração público do Partido dos Trabalhadores.

> A Arte na Lata fechou, os grafiteiros ficaram um tempo sem ter onde comprar spray, algumas pessoas começaram a vender em casa. Passou uns três anos e o Guspe abriu a Donalts. Na verdade era o Núcleo Urbanóide que estava surgindo aí junto com a nova loja. Isso foi em 2007. A gente ficou pelo menos três anos sem loja de spray na cidade. Então de um ápice da cena, passou pra uma decadência, por falta de acesso a materiais e outros fatores. Então o Trampo e o Guspe alugaram essa casa na Lopo Gonçalves, Cidade Baixa, e a galera voltou a se reencontrar. O primeiro evento eles chamaram a Jamaica, a Ligia e a Plim. Começou a ter essa movimentação de chamar as minas pra grafitar.

O Beco RS esse foi outro coletivo formado por Matheus Green, Pedra, Erick e Careca em meados dos anos dois mil. Localizados na Zona Norte da cidade estes grafiteiros estavam relativamente distantes de uma região centrais do grafite[10]. Jota Pê conta que

[10] Vale um estudo mais aprofundado sobre a história desse coletivo que nasce descentralizado dos circuitos de graffiti institucionalizados. Ainda não consegui marcar entrevistas com seus principais agentes, porém admiro muito seus trabalhos.

“o Careca, o Erik, esse grupinho cresceu ali perto da Nilo Peçanha. Então eles eram diferentes da gente da Cidade Baixa, mas eles eram um grupo de Skate que andava por becos, por isso que virou o Beco RS”.

Já a Pax Art nasceu um pouco depois do Urbanóide e hoje é um dos coletivos mais atuantes da cidade. Investi muito no novo muralismo urbano realizando projetos de pintura de grandes fachadas. É composta basicamente por Jota Pê, Marcelo Pax e Paula Plim que trouxe as narrativas biográficas, a eles se junta Motu, que é outro grafiteiro que tem experiência no campo das artes visuais. Quando há projetos grandes geralmente chamam outros amigos para trabalhar junto, então é normal ver grafiteiros como Trampo e Amaro trabalhando junto na Pax Art. Um outro movimento que este coletivo faz é uma aproximação do empreendedorismo e da economia criativa, buscando parceiras com novos administradores públicos e privados. A região do quarto distrito de Porto Alegre nesse sentido é vista com um alvo das intervenções, como relata Marcelo Pax sobre o cotidiano do coletivo

> O coletivo é de 2005 e já passou uma galera por ele. Quando eu e o Jota Pê saímos da Urbanóide em 2012 estávamos trampando direto e decidimos acrescentar o “Art”. Então hoje a gente é a “Pax Art”. Nessa primeira época a gente não tinha espaço físico, gurizada né? Se encontrava, pintava e ia embora pra casa. Desde que começamos a ter atelier coletivos em casas colaborativas vimos que, entre nós, temos formas diferentes de trabalho... Daí a galera achou melhor manter o espaço como escritório, para reunião, para receber um cliente, e o atelier não vai rolar por que tem gente que não curte o lance da sujeirada. E eu curto o lance da sujeirada. E aí a gente ficou nessa dai e eu disse que era melhor eu trampar na minha casa. Cada tem seu jeito de trabalhar num atelier e dividir um espaço pequeno é difícil. Mas foi de boa e todo mundo entrou em um consenso tranquilo de manter a Pax Art e deixar esse espaço para escritório. (Fala relacionada ao ponto 3 do gráfico 1)

Um terceiro fator que considero fundamental e presente na segunda geração foi a verticalização da graffiti e o acompanhamento do surgimento do novo muralismo. Trampo, grafiteiro que um dos principais formadores de grafiteiros de segunda geração na cidade, relata como o muralismo não é uma coisa necessariamente nova. Na década

de noventa a prefeitura solicitou a pintura de diversos locais públicos com graffiti. Na narrativa de Trampo podemos perceber com esse tempo da política que abriu as portas para essa manifestação visual se sucedeu em uma história concreta.

> A prefeitura antiga, então era um tapume super feio, tava lá aquele tapume, me liga o cara da secretaria da cultura e me diz: "O trampo, tudo bom? A gente pintou aqui um projeto X e temos tinta a rodo. Vocês pintam pra nós lá a frente da prefeitura?", aí eu peguei pensei, hum, uma boa, a gente tá sem tinta, a gente quer tinta... "não, a gente pinta sim"... então fui eu e o Caboclo lá, convidamos o Pedra, que pintava e pinta ainda, hoje é tatuador e faz parte do grupo Doente pelas Cores, que é o Mateus Grim, o Felipe Reis, o Pedra – Felipe Pedroso, então o pedra pintou aqui, o caboclo com o estilo dele, eu fazia umas velas, porque daí era o Trampo já pesquisando outras coisas, eu não queria mais escrever Trampo na rua, eu começa criar outros ícones pra jogar na rua, então eu fazia algumas velas, essa perspectivinha aqui, o Caboclo com o estilo dele já super original, o amigo Ted, dançarino pintou aqui, o nosso amigo punk, Lampião, anarco, fez essa loucurança aqui no canto, que a gente queria muito ele, que ele já tinha o habito de pintar na rua... O Sr. Tarso Genro, que por sinal era, na época, prefeito de Porto Alegre, passou lá na frente, olhou e disse: "bah gurizada, lindo, tá lindo isso aqui, tá maravilhoso, as cores, a expressão", ah, político, e bem viajado né, ele já viajou pra vários cantos do mundo e tal, e pegou e fez um contato lá com a cultura, ou melhor, ele entrou no gabinete dele e disse "bah, que coisa mais linda, quem é que organizou isso aí?" "Ah foi o fulano", "meu, grande iniciativa hein, tá ótimo, como é que vocês remuneraram"... "não, a gente não remunerou, a gente simplesmente convidou"... "Como assim? Se a gente quer um encanador a gente... não não, pera aí um pouquinho, eu quero que vocês"... ah, um detalhe, ele pegou, na volta indo pra casa, a gente levou uns 3 dias pintando isso aqui, estrategicamente, porque nós queria pegar cada vez mais, a gente levava garrafas vazias, e enchia de tinta assim sabe, pra poder pintar na rua, então, a gente saiu ali da prefeitura mesmo, e fomos nos pilares do Aeromóvel, que nunca se moveu, sempre paradinho lá com seus pilares, aí a gente pegou e pintou, primeiro dia nós pintamos 2 pilares, aí um outro amigo lá, o.... esqueci o nome..... pegou e pintou um pilar também, e aí a gente no outro dia pintou mais 3, e no terceiro dia mais.... e o Tarso Genro, com seu carro, indo pra casa, olhou pra aqueles pilares, olhou as cores... tu vê o que é a coisa né, a sensibilidade né... ele olhou as cores... bah, foi pro telefone lá e ligou pro cara da cultura: "meu amigo, lembra que eu falei que tem que remunerar os artistas, além de remunerar, vamo fazer assim ó, vamo contratar esses dois ó pra eles organizar um evento pra eles pintar aqueles pilares de cima a baixo..

A segunda geração, formada em períodos de incentivo e escassez, hoje é a principal responsável pela multiplicação do novo muralismo em Porto Alegre. Há um questionamento que aponta que, depois de tantas mudanças e variações na prática desta intervenção urbana, o que se faz no muralismo já não é mais o graffiti. Neste sentido Jota Pê e Marcelo Pax partilham a ideia de que o graffiti, enquanto modalidade de intervenção urbana representa uma técnica, um saber fazer adquirido e ensinado que deixa suas marcar na cidade.

Há um enfrentamento por parte dos grafiteiros que travam uma luta, o que Bachelard denomina de "vontade do contra" (Bachelard, 1989, p.16), com a matéria terrestre. Interesse perceber que o advento de novas formas de intervenção advindas de

"práticas de legalização" (Abalos Junior, 2018) dizem respeito a outros desafios contra a matéria. Por exemplo, no Muralismo, enquanto tendência de produção de grandes painéis nas metrópoles, há uma relação diferente com a matéria terrestre aqui ampliada, transpassando o que é normalmente feito em muros de média escala no grafite. Javier Abarca, em interessante artigo publicado na revista Street Art e Criativity Urban denominado "From street art to murals: what have we lost?" Reflete sobre essa "emotional dimension" presentes nas gestualidades do grafite

> The preparation of a piece of street art requires a handson approach to its context. The artist may need to find safe ways in and out of the location, and to come out with solutions for bringing the appropriate tools and materials there. In other instances the artist may decide to improvise after briefly surveying the context. The execution of a piece involves, in both cases, a friction with the environment. The situation is often precarious and tense, with the artist needing to work and be alert at the same time. It can be na exhilarating moment, particularly when it is the end of a long and complicated preparation process. Both preparation and execution need to take place in situ, usually during the night. This can lead to unusual situations and to unpredictable encounters with bizarre but genuine characters. The whole process often makes the artist delve fully into the environment, and can be experienced as an exciting adventure. (Pag, 64)

A relação com o contexto de produção da obra, o improviso, o trabalho alerta e a referência noturna dizem muito sobre o contexto de relação de artista urbano com a matéria terrestre. Já no que se refere ao muralismo o autor reflete sobre uma modalidade de gestualidades por parte de artistas urbanos, que agora não necessariamente se denominam mais como grafiteiros. Essa transformação nas formas técnica e matérias urbanas que servem de espaços para intervenção produzem outras "dimensões afetivas" na inserção de símbolos na cidade.

> The preparation of a mural is very different. It tends to take place far from the context of the piece, often through email conversations with arts administrators, corporations and institutions with political and business agendas. The execution process rarely leaves much space for improvisation, and artists usually need to conform to tight schedules. It tends to be a predictable kind of process during which artists are perched on huge cranes for several days, largely isolated from the environment around them. (Pag, 65)

Creio que seja importante trazer esta relação da segunda geração com o novo muralismo para pensar o quanto as práticas de legalização do graffiti representam um tempo do mundo presente nos dias atuais. O graffiti vem sendo acionado como uma ferramenta importante da economia criativa, do turismo cultural sendo até que pode colaborar em transformação urbanas geradas nos processos de gentrificação.

Apontei aqui que são três os elementos principais que atentam uma relação especial entre o tempo do mundo e o tempo vivido na segunda geração do graffiti em Porto

Alegre. São estes fatores o acompanhamento do advento e do fim de uma política cultual, a criação e institucionalização de coletivos de arte urbana e o profícuo surgimento de uma modalidade de intervenção urbana de grande porte, crescentemente legalizada e financiada, que chamo aqui de novo muralismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABALOS JUNIOR, J. L.. De onde vem os desenhos na cidade? Eu, o Fotolog e os monstros dentuços.. PIXO - Revista de Arquitetura, Cidade e Contemporaneidade, v. 2, p. 36-49, 2018.

_____. CABREIRA, L. P. . Grafite e práticas de legalização: artificação e mediação em expressões artísticas urbanas em Porto Alegre/RS.. PROA: Revista de Antropologia e Arte, v. 2, p. 12-24, 2018.

ABARCA, J. "From street art to murals, what have we lost?" (ed.): Street Art & Urban Creativity Scientific Journal Vol 2, Nº2. Lisboa, 2016.

BACHELARD, G. La poétique de l'espace. Paris : Puf, 1989.

_____. La terre et les rêveries du repos. Paris: José Corti, 1989.

_____. La terre et les rêveries de la volante. Paris: José Corti, 1989.

CAMPOS, R. A arte urbana enquanto "Outro". *VÍRUS*, São Carlos no. 9 [online], 2013.

_____. Por que pintamos a cidade? Uma abordagem etnográfica do grafite urbano. Ed. Fim de Século. 2010

_____. Entre as luzes e as sombras da cidade: visibilidade e invisibilidade no *graffiti*. *Etnográfica*, 13(1): 145-170, 2009.

CLIFFORD, James. A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. UFRJ. 2011

DAMO, A. Para o que der e Vier: o pertencimento clubístico no futebol brasileiro a partir do Grêmio Futebol Porto Alegrense e seus torcedores. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 1998

DE CERTEAU, M. A invenção do cotidiano; 1. Artes de fazer. 9. Ed. Petrópolis. Vozes. 2003

DIÓGENES, G. A arte urbana entre ambientes: "dobras" entre a cidade "material" e o ciberespaço. Etnografica, v. 19, p. 537-556, 2015.

_____. Arte, Pixo e Política: dissenso, dissemelhança e desentendimento. Vazantes. volume 01 _ n. 02 _ 2017

_____. CHAGAS, J.O ruidoso silêncio da pixação: linguagens e artes de rua. Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes, Cultura e Linguagens Instituto de Artes e Design (UFJF). NAVA: v. 1: n. 2 janeiro :: junho :: 2016 p. 304-330

DURAND, G. As estruturas antropológicas do imaginário. Editora Martin Fontes. 2001

_____. L´imagination symbolique, Paris, PUF, 1992

ECKERT, C; ROCHA, A.l. C. "Etnografia: saberes e práticas". In: Céli Regina Jardim Pinto e César Augusto Barcellos Guazzelli. (Org.). *Ciências Humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008, p. 9 a 24. Série Graduação.

_____. Antropologia da e na cidade. Porto Alegre, Marcavisual, 2013.

_____. Etnografia da duração. Porto Alegre: Marcavisual, 2013

_____. A cidade e suas crises, o patrimônio pelo viés da memória: Por que e como preservar o passado? In: Revista Habitus. Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Goiás. Goiânia, v. 4, no 1, jan/jun.2006. pp.455-470.

_____. A memória como espaço fantástico. In: GUIGOU, L. Nicolas (org.). Trayetos antropologicos. Montevidéu: Editorial Nordan-Comunidad, 2007.

_____. Cidade narrada, tempo vivido: estudos de etnografias da duração. Rua (UNICAMP), v. 1, p. 01-24, 2010.

LEROI-GOURHAN, A. O Gesto e a Palavra - Vol. II - Memória e Ritmos. Edição. 2002.

RANCIÈRE, Jacques. Estética e política: a partilha do sensível. Tradução Mônica Costa Neto. São Paulo: EXO experimental Org; Ed. 34, 2005. 72p.

VELHO, Gilberto. Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas. (Zahar). 1992.

_____. Individualismo e Cultura. Notas para uma Antropologia das sociedades contemporâneas. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988. 149p.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

A LUTA PELO RECONHECIMENTO ÉTNICO DOS KOKAMA NA TRÍPLICE FRONTEIRA BRASIL/COLÔMBIA/PERU

José Maria Trajano Vieira[1]
Universidade Federal do Amazonas

Resumo

O povo Kokama atualmente se encontra dividido, em termos de nacionalidade, entre brasileiros, peruanos e colombianos. Do lado brasileiro da fronteira, na região do alto Solimões, Estado do Amazonas, historicamente marginalizados pelo Estado nacional, os Kokama nas últimas décadas vêm se mobilizando politicamente na tentativa de se beneficiar das políticas públicas estatais, por meio de seu reconhecimento legal enquanto sujeitos detentores de direitos étnicos, reivindicando para isso sua diferença enquanto coletividade distinta das demais. Nesse contexto adverso, os Kokama reflexivamente vêm procurando conhecer, "resgatar" e valorizar sua cultura "tradicional", como uma forma de conquistar visibilidade étnica, diante de uma sociedade que os discrimina e de um Estado que os excluí das políticas indigenistas oficiais. Nesse processo surgem conflitos e alianças com setores da sociedade não indígena, das demais etnias da região e dentro do próprio movimento social kokama, em virtude da competição por reconhecimento étnico e jurídico em termos associativos, direitos territoriais e intelectuais, bens culturais, patrimônio linguístico, educação e saúde diferenciadas, religiosidades, controle de recursos naturais, entre outras demandas e projetos com financiamento escassos. Os Kokama contemporâneos, por meio do recurso as suas memórias e história, lutam pelo seu reconhecimento enquanto indígena kokama perante outras etnias indígenas, os não índios e as organizações indígenas e indigenistas. A cultura kokama é pensada, resgatada e inventada em meio às dinâmicas relações sociais que mantêm: intraétnicas e interétnicas; com o meio urbano; com os novos movimentos religiosos e com a política partidária. Projetada em direção ao passado, essa "cultura" pretende legitimar o presente e vislumbrar um futuro mais favorável aqueles que a agenciam.

Palavras-chave: Índios kokama; reconhecimento étnico; fronteiras; identidade cultural

THE STRUGGLE FOR ETHNIC RECOGNITION OF KOKAMA IN THE TRIPLE BORDER BRAZIL/COLOMBIA/PERU

Abstract

The Kokama tribe today is divided in terms of nationality; they are Brazilians, Peruvians and Colombians. On the Brazilian side of the border in the Upper Solimões River region in the state

[1] Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Campinas (UNICAMP). Professor na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Email:zmtrajanov@yahoo.com.br.

of Amazonas, whereas they have historically been marginalized by Brazil, the Kokama in the last few decades have been organizing themselves politically in an effort to benefit from national public policy. In order to do this the Kokama have been working toward being legally recognized as possessing the rights of an ethnically distinct group, nothwithstanding their continuing position as part of the collective indigenous whole. The Kokama react to this adverse context by seeking knowledge of their "traditional" tribal culture, "rediscovering" and valuing it, as a way to win ethnic visibility before a society that discriminates them and national indigenous politics that exclude them. In this process there arise both conflicts and alliances –with non-indian sectors of Brazilian society, with other tribes in the region and even within the Kokama social movement – as part of the competitions for ethnic and legal recognition in relation to associations, territorial and intellectual rights, physical cultural heritage, linguistic heritage, improvements in education and healthcare, religious influences, the control of natural resources, and other needs and projects with scarse funding. The contemporary Kokama, relying on their cultural memory and history, struggle to be recognized as a distinct tribe by other indigenous tribes, by non-Indians, tribal organizations and specialists in tribal affairs. The Kokama culture is rethought, rediscovered and formulated in the midst of the dynamic of maintaining their various social relationships: intra- and intertribal; with their urban environment; with new religious movements and with party politics. While looking back toward their past, this "culture" aims to legitimize their present reality and to envision being agents of a better future.

Keywords: Kokama Indians; ethnic recognition; borders; cultural identity

INTRODUÇÃO

Considerado "extinto" por alguns e totalmente "miscigenado" ou definitivamente "aculturado" por outros, o povo Kokama, que em termos de nacionalidade é dividido entre brasileiros, peruanos e colombianos, reapareceu no cenário social fronteiriço do alto Solimões e vale do Javari nas últimas décadas. Neste texto mostramos a luta dos kokama pelo reconhecimento étnico e territorial e por recursos das políticas e de instituições indigenistas oficialmente vigentes no Brasil. Analisamos especialmente a situação vivida no Brasil por indígenas nascidos no Peru e seus descendentes e que hoje tentam resgatar um patrimônio cultural específico, associado aos kokama, para se diferenciarem de outros povos indígenas da região, das comunidades ribeirinhas não indígenas e mesmo de outros peruanos que não se reconhecem como indígenas. Um grande obstáculo para isso é que estes "peruanos" são considerados por muitos como invasores estrangeiros, indígenas "falsos" e oportunistas.

O POVO KOKAMA, HOJE

O povo Kokama atualmente se encontra dividido em termos de nacionalidade, entre brasileiros, peruanos e colombianos. Do lado brasileiro da fronteira, na região do alto Solimões (AM) e no vale do Javari, os kokama vêm se mobilizando politicamente nas últimas décadas, na tentativa de se beneficiar das políticas públicas estatais, por

meio de seu reconhecimento legal enquanto sujeitos detentores de direitos étnicos e enquanto coletividade indígena distinta das demais etnias da região. Nesse contexto, os kokama, reflexivamente, vêm procurando conhecer, resgatar e valorizar sua cultura tradicional, promovendo uma incessante busca de suas raízes como forma de conquistar visibilidade étnica diante de um Estado que historicamente os tem excluído das políticas indigenistas oficiais.

Não obstante os obstáculos à livre circulação de indígenas impostos pelo Estado brasileiro, sobretudo a fixação em território nacional dos kokama originários da Colômbia e principalmente do Peru, pessoas membros das famílias kokama mantêm relações transfronteiriças por meio de redes de parentesco, de intercâmbio político, religioso, cultural e econômico que atravessam e interligam essa fronteira geográfica entre distintos Estados nacionais e suas políticas, abrangendo uma vasta região da Amazônia que vai de Iquitos no Peru até Manaus no Brasil, passando pela Colômbia.

Figura 1 – Comércio de família kokama em Atalaia do Norte
Fonte:(Dados da pesquisa de campo, abril de 2013).

A LÍNGUA E A CULTURA

Os kokama são considerados um ramo da família linguística tupi-guarani, entretanto, além da tupi, a língua kokama contém elementos das línguas aruak e kechua, ou seja, é uma língua resultante da mistura de várias outras. Atualmente, alguns kokama conhecem palavras ou frases soltas e possuem as lembranças das avós que falavam a língua. Relatam que a perda da língua se processou em decorrência do preconceito muitas vezes sofrido por eles. Ainda que em seus discursos e práticas os kokama carreguem as marcas das diversas experiências e memórias interculturais, as misturas linguísticas e culturais com outros grupos étnicos não implicam em eliminação dos kokama como grupo étnico

específico. Confecção de roupas tradicionais, aprendizagem da língua materna, execução de danças, técnicas de pesca, conhecimentos sobre remédios caseiros, preparo de comidas e bebidas típicas e religiosidade são alguns dos ingredientes para fazer reviver a "cultura milenar" kokama.

A região de fronteira entre três países e de encontro entre diferentes povos indígenas e sociedades nacionais leva à troca intercultural. Além dos kokama, a região fronteiriça é habitada por uma diversidade de etnias: tikuna, uitoto, yaguá, matsés, marubo, kanamari, matis, korubo e kulina, entre outras, entrelaçadas por redes de socialidade: trânsito de pessoas, relações de parentesco, objetos, conhecimentos, práticas rituais e religiosas.

Figura 2 – Senhora kokama, falante da língua materna em São Pedro do Norte
Fonte:(Dados da pesquisa de campo, outubro de 2011).

O FOCO DA PESQUISA

Na minha pesquisa enfoquei a formação de algumas aldeias também conhecidas regionalmente como "comunidades", habitadas majoritariamente por indígenas de nacionalidade peruana e seus descendentes. Analiso a adaptação vivida no Brasil por estes indígenas que, durante a maior parte de suas vidas, estiveram submetidos a outras leis, ditadas por outro Estado nacional, e a outro idioma. As acusações de oportunistas e "falsos" que recaem sobre os kokama, quando os mesmos reivindicam do poder público o reconhecimento étnico enquanto indígenas, não fazem o menor sentido. Sabemos que o povo Kokama, historicamente, foi obrigado ou induzido pelo Estado brasileiro (e também peruano e colombiano) e pelas missões religiosas a que ainda está submetido, a abandonar sua língua materna (obrigado a falar português e espanhol), suas antigas filiações étnicas e sua cultura; buscam recuperá-las por também esperar, dessa forma, potenciais benefícios individuais e coletivos.

"INVASOR ESTRANGEIRO"

Nos municípios brasileiros de fronteira como Benjamin Constant, Atalaia do Norte e Tabatinga (AM), os kokama – chamados de "índios peruanos", "kokama peruanos" ou simplesmente "peruanos" – que transitam através das fronteiras, sobretudo no sentido do Peru para o Brasil, são tratados como invasores "estrangeiros" por setores das esferas públicas nacional, estadual e municipal; pela população local não indígena; por indígenas dos demais povos que compõem o contexto interétnico do alto Solimões/vale do Javari; e, no nível intraétnico, por pessoas do seu próprio povo, pertencentes a outras comunidades e/ou associações kokama. Muitos desses atores sociais e instituições afirmam que no vale do Javari e no alto Solimões não existem kokama, mas sim peruanos oportunistas que querem se passar por índios para obter supostas regalias usufruídas pelos demais povos indígenas que habitam o território brasileiro.

Esse não reconhecimento do outro enquanto diferente e sujeito de direitos étnicos, é fruto da disputa de poder entre os grupos sociais da região (madeireiros, empresários ligados ao turismo de "selva" e comerciantes), e tenta se fundamentar na ausência de elementos concretos de cultura indígena (tais como língua, crenças, costumes, etc.) tomados de uma forma naturalizada, estática e imutável. Ignora-se o processo colonial e o contexto de interação dos quais os kokama participaram e ainda participam.

A CHEGADA DOS "PERUANOS"

A partir de 1969, muitas comunidades kokama se tornaram adeptas da Irmandade da Santa Cruz ou Ordem da Cruzada, uma religião cristã fundada por um profeta nascido em Minas Gerais, conhecido por José Francisco da Cruz e que tem no seu corpo doutrinário elementos do catolicismo, protestantismo evangélico e de religiões indígenas, principalmente as de origem tupi – adotando destas a cosmovisão catastrófica de destruição e recomeço. A cruz e a bíblia formam os símbolos da Irmandade da Cruz. O irmão José, como ficou conhecido, pregava o fim do mundo e a salvação dos que eram protegidos sob a égide da cruz, sendo que após a catástrofe, os "puros de coração" alcançariam o local sagrado, onde a abundância e a fartura seriam uma constante. Nesse sentido, a cosmovisão desse movimento em muito se assemelha ao ideário da "terra sem males" dos tupi.

Uma das versões da catástrofe anunciada pelo irmão José me foi narrada por uma idosa kokama de Primeira Aldeia, em Atalaia do Norte, que o acompanhou em

suas peregrinações durante alguns anos. Ela conta que muitas famílias kokama vieram para o Brasil porque o irmão José anunciou um tempo de guerra e miséria no Peru, em que os kokama nada mais teriam e em que a passagem pelas fronteiras com Brasil e Colômbia seria impedida. Irmão José ordenou que abandonassem o país e, assim, as famílias desceram o Amazonas e adentraram pelo Javari, instalando sua aldeia às margens desse rio, há cerca de 30 quilômetros acima de Atalaia do Norte, onde hoje se encontra a comunidade de São Pedro do Norte – a recomendação de irmão José era para que ficassem em terra alta, pois viria uma grande alagação, uma espécie de dilúvio.

O autor (antropólogo-professor) e seus alunos entre os Kokama no vale do Javari, outubro de 2011.

Fonte:(Dados da pesquisa de campo, outubro de 2011).

Em tempos recentes, a principal motivação para a vinda de famílias kokama para o Brasil parece ter sido este cunho religioso, desencadeada por um movimento missionário. Entre 1972 e 1980, o povo Kokama que estava concentrado na cidade de Nauta, região de Iquitos, começou a se espalhar e a formar novas comunidades em diferentes lugares (e rios). Atualmente, encontra-se no rio Ucayali, em Maranón, baixo Huallaga; no rio Napo, ainda em território peruano; e na comunidade de Ronda, entre outras, localizada no município de Letícia, sul da Colômbia, numa

região conhecida como trapézio colombiano. Do lado brasileiro, os kokama estão na região do alto, médio e baixo rio Solimões; em Benjamin Constant; de Tabatinga até Manaus; e, no vale do Javari, habitam comunidades em Atalaia do Norte.

Figura 3 – Culto em Igreja da Irmandade da Santa Cruz, Comunidade São Pedro do Norte
Fonte: (Dados da pesquisa de campo, agosto de 2014).

ORGANIZAÇÃO SOCIOESPACIAL

Atingidos pelas frentes de expansão não indígena, a maioria dos grupos kokama passou por processos de re-territorialização em missões religiosas, cidades, comunidades, colocações extrativistas, etc. Atualmente a organização socioespacial da região vem sendo cerceada pela apropriação indevida de áreas de recursos naturais, igarapés e bairros da região, por parte de patrões do extrativismo, pescadores, caçadores profissionais, narcotraficantes e pelo turismo selvagem e especulação fundiária urbana. Isso tem provocado transformações sociais, territoriais e deslocamentos forçados do povo Kokama que ocupa o alto Solimões/vale do Javari, comprometendo a sua autonomia econômica e a sua sobrevivência física e cultural.

As principais atividades de subsistência dos kokama são a agricultura, cultivando sobretudo a macaxeira e a mandioca para a fabricação de farinha, a criação de animais domésticos para o consumo próprio e a pesca. Isso apesar de uma longa história de contato com os não índios, desde meados do século XVI, tê-los envolvido em várias formas de produção para o mercado, de trabalho extrativo e de comércio urbano – há os que vivem da renda de aposentadoria e salários como de professores e agentes de saúde, além de políticas sociais do governo, como o Bolsa Família.

DADOS POPULACIONAIS

Os dados populacionais sobre a população kokama no Brasil são bastante imprecisos, controversos e flutuantes. Trabalhamos nesse texto com dados levantados pelas organizações indígenas kokama há mais de uma década, até porque a maior parte dessa população ainda não se encontra reconhecida como indígena pela Funai. A partir dos gráficos populacionais do Conselho Geral das Tribos Tikuna (CGTT), pudemos constatar que, no alto Solimões como um todo, eram 55 comunidades identificadas "exclusivamente" por indígenas Kokama, distribuídas pelos municípios de Benjamin Constant, Tabatinga, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Içá e Tonantins. Os kokama compartilhavam outras 14 comunidades, majoritariamente com os tikuna, mas também com os kaixana, kambeba e uitoto. Levantamento populacional por família, realizado pela Organização Indígena do Povo Kokama do Vale do Javari (Orinpokovaja) no ano de 2011, computou 110 famílias, totalizando 550 pessoas que se identificaram como da etnia kokama, apenas no município de Atalaia do Norte.

Em Benjamin Constant, na comunidade Bom Jardim, segundo dados da Sesai (Secretaria Especial de Saúde Indígena), a população indígena era de aproximadamente 123 famílias, totalizando um total de 723 pessoas, a grande maioria formadas por kokama, mas também por tikuna, algumas famílias witoto e por outras "mistas" (mistura de nordestinos, peruanos, colombianos, tikuna e kokama, entre outras combinações possíveis). Segundo o agente de saúde da comunidade, em 2015 residiam na comunidade 157 famílias kokama, totalizando perto de 800 pessoas.

A comunidade Luiz Ferreira, criada há cinco anos na periferia da cidade de Tabatinga, possui uma área de dois hectares e meio e é habitada por 211 pessoas auto-identificadas kokama e reconhecidas enquanto tais, à exceção de três famílias nucleares tikuna. Mas segundo dados da liderança local, só no meio urbano de Tabatinga haveria 3.650 indígenas kokama.

PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

A participação ativa de líderes Kokama na política indígena e partidária e a criação nas últimas duas décadas de diversas associações locais, de comunidades ribeirinhas e urbanas, representam uma nova configuração de articulações políticas que ainda está em construção, mas que poderá definir melhor as reivindicações dos grupos étnicos kokama. Eles tentam participar de projetos (com a colaboração de assessores de ONGs,

órgãos governamentais municipais, estaduais e federais, universidades, antropólogos) para obter fontes alternativas de renda para as comunidades. Tais empreendimentos visam fundamentalmente o fortalecimento da identidade étnica, a valorização das tradições, o desenvolvimento sustentável, a inserção nas políticas indigenistas nas áreas de saúde e educação (a exemplo do reconhecimento de escolas diferenciadas), a reconquista da especificidade cultural e linguística e do seu território, bem como a obtenção do Registro Administrativo de Nascimento Indígena (Rani).

O antropólogo (à esquerda) assessorando os Kokama do vale do Javari, UFAM (Benjamin Constant).

Fonte: (Dados da pesquisa de campo, abril de 2012).

A demarcação das áreas reivindicadas pelos kokama torna-se importante perante a interferência negativa de interesses capitalistas nacionais e estrangeiros, levando os jovens indígenas à falta de perspectivas e problemas sociais (delinquência, drogas, alcoolismo, prostituição). Há litígios envolvendo questões territoriais nas comunidades habitadas pelos indígenas, estimulando-os a buscar emprego urbano e prazeres lúdicos (festas, álcool, drogas e prostituição).

A Festa Cultural do Povo Kokama Milenar, realizada pela Associação do Povo Kokama e Tabatinga no Centro Cultural Presidente Lula, em 30 de setembro de 2012, constituiu palco privilegiado para representação da autenticidade cultural indígena

(danças, comidas, plantas medicinais, vestuário e músicas para legitimar um discurso em defesa de direitos baseados na etnicidade indígena) diante de interlocutores não indígenas (Funai, políticos, imprensa, antropólogo, universidades). Nesse processo de reinvenção de suas tradições, os kokama construíram em Tabatinga uma "maloca", que é utilizada para festas e apresentação de dança.

Figura 4 - Festa Cultural Kokama, Tabatinga, outubro de 2012.
Fonte: (Dados, pesq. campo).

Figura 5 - Representantes do povo Kokama na conferência sobre política indigenista (Tabatinga-AM)
Fonte: (Dados da pesquisa de campo, outubro de 2015).

CULTURA DE FRONTEIRA

Colombianos, peruanos ou brasileiros, somos membros da família humana e como espécie somos filhos da humanidade por cujo bem-estar vale a pena lutar. Devemos ser

capazes de ver alguns kokama, por contingências históricas nascidos em outro país, não como invasores, mas como hóspedes, com os quais compartilhamos uma mesma Amazônia e um mesmo planeta, independentemente do Estado-nação ao qual estamos vinculados. Discriminar, excluir, controlar pessoas quem têm a mesma complexidade e capacidade intelectual, por causa das suas diferenças culturais, é uma violação contra os direitos humanos e uma afronta ao livre pensamento.

Indígenas ou não, a maioria da população da tríplice fronteira Brasil/Colômbia/Peru é composta por sujeitos multiculturais, multinacionais e multiétnicos, o que vem se consolidando na formação de uma cultura de fronteira que tem como pano de fundo a diversidade dos grupos que a compõem, grupos estes que em determinados contextos tomam o primeiro plano da cena social. Como sugere o antropólogo Mauro Almeida (2011, p. 50): "é possível contribuir para a formação de um país onde a identidade de cidadãos iguais seja resultado de uma luta pelo reconhecimento constante de diferenças".

Para além da nacionalidade, os kokama sempre foram grupos sem fronteiras geográficas rígidas; mais do que peruanos, colombianos ou brasileiros, se posicionam como indígenas e kokama em particular. Enfim, como membros da espécie humana que buscam qualidade de vida, por reconhecimento das diferenças como uma forma de conquistar a igualdade de oportunidades, numa sociedade mais ampla que historicamente tentou alijá-los do processo social, político e econômico. Como observa Viveiros de Castro (2016): os indígenas são nosso exemplo, um exemplo de rexistência secular a uma guerra feroz contra eles para desexisti-los, fazê-los desaparecer, seja matando-os pura e simplesmente, seja des-indianizando-os e tornando-os cidadãos civilizados. Enquanto recentemente alguns grupos kokama "brasileiros" conquistaram visibilidade e direitos perante o Estado como povos diferenciados, outros grupos kokama, sobretudo aqueles chegados recentemente do Peru e da Colômbia, ainda carecem de tal reconhecimento. No caso dos kokama, a diversidade política, ideológica, religiosa, nacional, de interesses e estratégias dificultam ações coletivas baseadas em alianças intercomunitárias, construídas em torno de objetivos, projetos e identidades comuns. Neste caso, subsistem as disputas de poder, os conflitos e contradições entre os atores sociais envolvidos na produção e reprodução das identidades. Até que ponto seria possível para os kokama estabelecer um diálogo intraétnico em torno de objetivos comuns? É uma questão que só o desenrolar da política indígena e indigenista poderá explicitar no decorrer do tempo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M.W.B. de. Alguns aspectos do pensamento de Manuela Carneiro da Cunha. In. SCHWARCZ, L. M.et al. (Orgs.). *Manuela Carneiro da Cunha*: o lugar da cultura e o papel da antropologia. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *"Os involuntários da pátria"*. Aula pública durante o ato Abril indígena, Cinelândia, 20 abr. 2016. Disponível em: https://acasadevidro.com/2016/04/24/os-involuntarios-da-patria-por-eduardo-viveiros-de-castro-aula-publica-durante-o-ato-abril-indigena-cinelandia-rj-20042016/. Acesso em: 06 mar. 18.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

OP 022. Anthropology of Cinema: Challenges and Dialogues between Filmic Images and Anthropological Analysis

MEMÓRIAS DOS CINEMAS NO VALE DO MAMANGUAPE-PB

José Muniz Falcão Neto[1]
Universidade Federal da Paraíba

Resumo

Essa comunicação procura abordar o alcance de críticas pós-coloniais no caso do surgimento e manutenção de salas de cinema em pequenas cidades do interior do Brasil, especificamente em Mamanguape e Rio Tinto, litoral norte do estado da Paraíba. Com base em métodos da antropologia visual (foto e vídeo elicitação, câmera compartilhada, etnografia virtual) reuni um acervo de fotografias antigas, entrevistas, comentários em rede e filmagens realizadas para um Trabalho de Conclusão de Curso em Antropologia, o qual serviu de base para um projeto desenvolvido atualmente no Curso de Mestrado em Antropologia. O conceito de mimesis (Michael Taussig) e de expectorialidade (André Dib), entre outras referências (Canevacci, Satiko), serão articulados nesta comunicação para analisar os filmes *Paixão de Cristo* dirigido por Ferdinand Zecca , *Teixeirinha "coração de luto"* dirigido por Eduardo Llorento, e sua recepção no contexto passado, acessada através dos sujeitos locais e suas memórias elicitadas pelas imagens dos cinemas e filmes antigos. Como, portanto, o cinema contribuiu, em meados do século XX, para "modernizar", "encantar" ou "catequizar" uma população composta em grande parte por trabalhadores rurais e indígenas, admitidos a um regime urbano de trabalho (marcado pela instalação de uma fábrica)? Em que medida, pois, pensar a recepção do cinema em cidades pequenas nos permite elaborar dimensões críticas das condições de vida em sociedades pós-coloniais?

Palavras-chave: Antropologia visual, cinema, memória

Abstract

This communication seeks to address the scope of postcolonial criticism in the case of the appearance and maintenance of movie theaters in small cities in the interior of Brazil, specifically in Mamanguape and Rio Tinto, on the northern coast of the state of Paraíba. Based on methods of visual anthropology (photo and video elicitation, shared camera, virtual ethnography), I gathered a collection of old photographs, interviews, network commentaries and filming for a Course Completion Work in Anthropology, which served as a basis for a project currently developed in the Master Course in Anthropology. The concept of mimesis (Michael Taussig) and expectoriality (André Dib), among other references (Canevacci, 1990; Satiko, 2012), will be articulated in this communication to analyze the films Passion of Christ directed by Ferdinand

[1] Mestrando pelo PPGA (Programa de Pós-Graduação em Antropologia) na UFPB.

Zecca, Teixeirinha “heart of mourning” directed by Eduardo I cry, and its reception in the past context, accessed through the local subjects and their memories elicited by the images of the cinemas and old films. In the middle of the 20th century, therefore, cinema contributed to “modernize”, “enchant” or “catechize” a population composed largely of rural and indigenous workers, admitted to an urban work regime (marked by the installation of a factory)? To what extent, then, does the reception of cinema in small cities allow us to elaborate critical dimensions of the conditions of life in postcolonial societies?

Keywords: Visual anthropology, cinema, memory

INTRODUÇÃO

Durante a graduação em Antropologia na UFPB campus IV Rio Tinto, desenvolvi uma pesquisa antropológica sobre as memórias coletivas dos cinemas no vale do Mamanguape, com o trabalho de conclusão de curso intitulado *Cinema no vale do mamanguape: aproximações antropológicas*, orientado por João Martinho Braga de Mendonça. Apesar de haver relatos sobre cinemas campais e outras salas de exibição na região, a pesquisa se concentrou em dois cinemas antigos, administrados pela família David, Walfredo David e Abel David, Cine Teatro Orion (1964) e Cine Teatro Eldorado(1965), respectivamente, localizados nas cidades de Rio Tinto-PB e Mamanguape-PB[2]. No entanto, o Cine Orion foi construído e administrado pela Fábrica de Tecidos Rio Tinto em 1944, só no ano de 1964 é que a fábrica arrenda o cinema a família David, que após um ano, esta mesma família, constrói o Eldorado em Mamanguape. Nesta pesquisa tive o interlocutor Júnior da locadora, Walfredo David Júnior, filho de Walfredo David, como fio condutor da pesquisa, o qual me possibilitou e possibilita a imersão dentro deste universo e na coleta de fotografias antigas através de sua página no facebook, intitulada Mamanguape conta suas histórias[3], como também, na procura de outros interlocutores que tivessem participado diretamente deste fenômeno, entre eles espectadores, projeccionistas, lanterninhas e outros trabalhadores do cinema.

Na finalização do trabalho de conclusão de curso, ficou nítido os grandes níveis de sociabilidade gerados pelo cinema e suas influencias na vida cotidiana dos antigos moradores. Nas conversas sobre o passado, os filmes e as experiências vividas dentro dessas salas eram constantemente lembradas. Muitos moradores se conheceram dentro do cinema, formaram casais e tiveram as primeiras experiências com o mundo dito moderno através das imagens projetadas por estes cinemas.

Durante a pesquisa realizei coleta de fotografias antigas pela rede mundial de computadores e diversas filmagens em diferentes contextos (cine clube, entrevistas nas

[2] Estes cinemas ficaram em atividades sobre a administração da família David durante a década de 60 até o final dos anos 80.
[3] https://www.facebook.com/search/top/?q=mamanguape%20conta%20suas%20hist%C3%B3rias

casas de moradores, mostra de filmes antigos e filmagens nas ruas das cidades de Rio Tinto e Mamanguape), construindo um acervo imagético de aproximadamente 8 horas, podendo então, finalizar a pesquisa escrita e fílmica, elaborando um filme de 15min 43s intitulado *Imagens e memórias: o cinema no vale do Mamanguape-PB*[4].

Com a aprovação e seleção no Programa de Pós Graduação em Antropologia (PPGA) na UFPB Campus I e IV/João Pessoa e Rio Tinto, continuo a pesquisa sobre os cinemas, entretanto, com outras perspectivas analíticas e interpretativas. Na reanálise do material coletado em acervo e na coleta de dados pelo Facebook, com print's das imagens compartilhadas relacionadas a elementos dos antigos cinemas na região, na qual muitas destas imagens compartilhadas são cenas e capas de filmes que marcaram a época destes antigos cinemas, foco agora, nas análises dos antigos filmes que foram projetados nestes cinemas.

Como perceber o filme enquanto produto cultural, correlacionado e provocador de mudanças na concepção de mundo? De que maneira os filmes tornam-se elementos do movimento colonialista dentro destas duas cidades? Partindo do cinema como um objeto em si, como, portanto, o cinema contribuiu, em meados do século XX, para "modernizar", "encantar" ou "catequizar" uma população composta em grande parte por trabalhadores rurais e indígenas, admitidos a um regime urbano de trabalho (marcado pela instalação de uma fábrica)? Em que medida, pois, pensar a recepção do cinema em cidades pequenas nos permite elaborar dimensões críticas das condições de vida em sociedades pós-coloniais?

Deste modo, partindo dos conceitos da Antropologia do Cinema (Canevacci, 1990) e da análise de filmes (Satiko, 2012), proponho neste trabalho, analisar os filmes *Paixão de Cristo* dirigido por Ferdinand Z. ,*Teixeirinha "coração de luto"* dirigido por Eduardo L.,e sua recepção no contexto passado, acessada através dos sujeitos locais e suas memórias elicitadas pelas imagens dos cinemas e filmes antigos.

O CINEMA COMO OBJETO EM SI

Procurar bibliografias antropológicas que trabalhassem com o cinema como um objeto em si foi necessário para conseguir referências que permitissem discussões acerca das análises fílmicas e a percepção do filme como produto cultural. Foi assim que cheguei até o trabalho de dissertação da Rose Satiko intitulada *Imagens e violências: mímesis e reflexividade em alguns filmes recentes (1998)*, o qual foi base para construir as argumentações antropológicas na interpretação dos filmes enquanto produtos culturais que envolvem os indivíduos e a sociedade.

[4] Link para acesso: https://www.youtube.com/watch?v=ZCWilKOdgLY&t=503s

Em sua obra Satiko vai analisar diversos filmes para a construção de sua dissertação intitulada *Imagens da violência*, de primeiro momento a autora vai buscar conceituações para esclarecer suas perspectivas analíticas fílmicas. Fala a respeito das faculdades miméticas conceituadas por Walter Benjamin e M. Taussig, nas diferenciações e convergências do uso do termo mimetizar, para Benjamin "a faculdade mimética teria se transformado e a linguagem seria um locus privilegiado de sua aplicação nesse novo contexto"[5], para Taussig faculdade mimética seria "como a natureza utilizada pela cultura para criar uma segunda natureza, ou seja, a faculdade de copiar, imitar, fazer modelos, explorar a diferença e tornar-se outro"[6](HIKIJI, 2012, p. 25).

Desta forma, elabora questionamentos e aplicações teóricas reflexivas a respeito das mimeses, da cópia e imitação. Quais elementos começaram a proporcionar estas faculdades de transmissão de comportamento? A fotografia antes do cinema já se atribuía ao ato da representação, sendo uma representação fixa, a fotografia proporcionava os primeiros reflexos miméticos, a imagem fotográfica atribui a busca do individuo de encontrar "o real na reprodução" (ibdem).

Com o advento do cinema abrem-se as portas das representações, das magias, dos imaginários, tinha-se a imagem em movimento, agora o efeito mimético era reproduzido de maneira mais real, começa uma maior identificação com os objetos e símbolos reproduzidos nas imagens cinematográficas. O cinema dá a capacidade de nos tornarmos o outro, abre-se a comporta do mito, da sombra e da magia. "Operam-se verdadeiras transferências entre a alma do espectador e o espetáculo da tela" (HIKIJI, 2012, p. 28 apud Morin, 1970, p. 40). Neste fenômeno são liberados os anseios e desejos dos indivíduos, os mais inescrupulosos e ardentes segredos são transportados da tela ao olhar do espectador, atrelando-se ao seu cognitivo e atuando diretamente no seu comportamento. As salas de cinema são espécies de laboratórios ritualísticos onde transitam as realidades, os mundos e os imaginários, uma convocação xamânica de iniciação fílmica.

> "O filme é detentor de algo equivalente a um condensador ou a um *agente* de participação que lhe mime com antecedência os efeitos. Na medida, pois, em que ele executa, por conta do espectador, toda uma parte do seu trabalho psíquico, dá-lhe satisfação, com um mínimo de despesa. Faz o trabalho de uma máquina de sentir auxiliar. Motoriza a participação. É uma máquina de projeção-identificação. E próprio de toda a máquina é mastigar o trabalho do homem" (MORIN, 1983, p. 161).

Outro autor que nos ajudará nas percepções das análises fílmicas é o Massimo Canevacci com sua Antropologia do Cinema, no qual aborda uma série de preceitos sobre o

[5] Benjamin, 1996d, p. 94
[6] Taussig, 1993, p. XIII.

Cinema, sua constituição, influencia na psique humana e questionamentos antropológicos sobre filmes e o cinema. Sua visão esclarece um amontoado de interrogações não abordadas por alguns autores que trabalham especificamente com o Cinema.

Com o desenvolvimento do Estado moderno várias foram as formas de domesticação por parte da Burguesia em relação no seu domínio social, cultural e artístico, para firmar suas idéias sem que elas fossem contestadas ou se algo acontecesse, ela faria de algum modo estratégico e manipulativo uma maneira de tal grupo ou individuo cair na sua ideologia civilizatória. Com a construção do Estado burguês junto com a força judaico-cristã, este grupo social consegue instalar-se em vários segmentos da sociedade, sejam eles artísticos, sociais ou culturais.

Por se aproximarem em seus interesses, a burguesia e a religião conseguiram erguerem-se juntas no sentido de fortalecimento ideológico, estético e político.

> "A miséria da burguesia reside nisto: ela conseguiu chegar aos conceitos de liberdade, justiça, igualdade, a usá-los para seus próprios interesses de classe (ou seja, de absoluta parcialidade), mas foi imediatamente obrigada a bloquear aquele movimento histórico-social que, de sua parte, levara a sério esses conceitos, pretendendo sua imediata realização material. A paralisia e a posterior reprivatização dos conceitos de liberdade, felicidade, etc., obrigou assim tanto o pensamento quanto o Estado burguês a fazerem um acordo com as formas pré-capitalistas da ideologia, em particular a religião" (CANEVACCI, 1990, p. 11)

Nesse sentido, as formas encontradas pela burguesia de se encontrar e firmar na sociedade vai além das meras relações de trabalho. O autor vai falar que bem antes do capital havia os modos de produção pré-capitalista, a relação do homem e a natureza que constituiria a "ideologia originária", ou seja, "os sedimentos mágicos, mitológicos e rituais dessa extensão da dominação chegaram, com toda a sua carga subversiva - regressiva, até nossos dias, transfigurados na e pela moderna ideologia[7]" (Ibdem, 1990, p. 13).

O autor relata que um dos elementos constituídos em nossa sociedade que conseguiu aglutinar várias atividades e esses sentimentos dentro de um só plano foi o Cinema, aqui ele conseguiu filtrar toda espiritualidade burguesa dentro das imagens, esta mercadoria foi uma das que conseguiu mexer a psique-humana, de forma a moldar o pensamento humano, sendo que esta mudança e interferência fossem oniscientes e onipresentes.

O cinema produto de mercadorias interior, "as idéias parecem ser geradas a partir do interior das mercadorias"(CANEVACCI, 1990, p. 16), as idéias são passadas através das projeções dos meios de massa e são internalizadas de forma até mesmo inconsciente dentro das salas de cinema, numa espécie de mimeses. "Essa talvez seja uma das motivações mais

[7] Aqui podemos lembrar dos conceitos das imagens cinematográficas esboçadas por Benjamin, no qual diz, o cinema teve a capacidade reatualizar histórias, mitos e religiões.

profundas que estão por trás de sua invenção técnica: induzir no espectador percepções socialmente disciplinadas, que se fazem passar por representações de um mundo interior" (MACHADO, 1997, p. 55).

A igreja católica foi uma das instituições a realizar algo bem interessante, que foi colocar suas ideias nas imagens, isto é, nos filmes, firma suas idéias pelo cinema para circular e reificar o pensamento cristão através das películas cinematográficas.

> "Quanto for maior a quantidade de olhares capturados, tanto maior será o reconhecimento social da própria hegemonia, ao contrário, quanto mais se for obrigado ao papel de olhar, tanto mais o feixe do próprio olhar estabelecerá a aceitação da própria subordinação. O fluxo dos olhares estabelece as relações de poder e prestígio. Diferentemente das religiões orientais, onde o olhar é interior e os olhos ficam fechados para alcançar a plenitude da visão, a religião católica se funda nos fluxos públicos do olhar social rigidamente predeterminados e imutáveis" (CANEVACCI, 1990, p. 45).

Ritualística: Missa, Procissão e Cinema. Na semana da Paixão de Cristo acontecia sempre esta tríade de eventos nas cidades de Rio Tinto-PB e mamanguape-PB, muitos moradores que contatei nas ruas quando perguntava sobre o cinema, se eles já tinham vindo as seções, falavam desta tríade de eventos, meio que se criava uma espécie de espectadores laicos, na intenção de participar de toda esta ritualística. Os filmes que se projetavam em comemoração a esta semana eram *A vida e a Paixão de Jesus Cristo* (1903) de Ferdinand Zecca e *Os Dez Mandamentos* (1956) de Cecil De Mille.

Muitos filmes seguem a perspectiva que reproduzem valores sociais historicamente constituídos que subordinam e reprimem outras organizações, culturas e dinâmicas sociais. Estas formações fílmicas são encontradas em sua maioria nos filmes produzidos pela indústria hollywoodiana, os quais tomaram conta das salas de exibição no Brasil.

As composições hollywoodianas permeiam sobre a exacerbação dos valores eurocêntricos e colonialistas que reprimem o alter, isto é, as outras culturas. O cinema fenômeno europeu e americano dos grandes centros urbanos participa diretamente do colonialismo dos países de terceiro mundo.

Os valores universais de uma sociedade civilizada e evoluída almejada pela Europa, a "falácia desenvolvimentista" (DUSSEL, 2005), são transmitidas não só pela hegemonia militar, jurídica e política, mais cultural e artística pelas imagens etnocêntricas, reprimindo as alteridades que são coagidas pelos movimentos de massa.

A violência que se produz é na imposição dos valores ditos modernos, transferidos das grandes metrópoles as pequenas cidades e comunidades, as diferenças existentes nas pequenas formações urbanas e rurais se camuflam com a interiorização dos novos modos de vida e percepção projetados pelo filme. O próprio filme caracteriza a alteridade dentro de um mundo social particular, na qual este alter nada mais é que as concepções e ideais

do Capitalismo. A heterogeneidade torna-se fictícia, pois há uma reprodução dos atos historicamente constituídos determinados pela perspectiva burguesa, a história oficial e universal do processo civilizador mercantil torna-se presente em todas as outras histórias, programação do imaginário coletivo.

Sendo assim, como perceber estes valores historicamente constituídos nos filmes projetados nos antigos cines Orion e Eldorado? Como partir de uma análise fílmica para denotar as posições de câmera, enquadramentos, personagens, figurinos, discursos e etc, que permitam compreender a montagem fílmica e pensá-los antropologicamente como produtos culturais ligados ao movimento colonialista nas pequenas cidades do interior?

Para isto, precisaríamos entender as posições dos personagens nos filmes, decodificar os significados atribuídos em cada cena e o que ela realmente quer transparecer ao espectador e o que de fato o espectador absorve do filme em relação ao seu contexto, neste sentido, perceber como as imagens comunicam-se com os espectadores e os espectadores com as imagens.

> "seria preciso perguntar pelo espaço que os representantes dos grupos em questão (negros, índios, latinos etc.) ocupam de fato na tela: são vistos em primeiro plano ou à distância? Por quanto tempo aparecem? São personagens ativos, atraentes? Provocam identificação? "Como a linguagem corporal, a postura e a expressão facial comunicam hierarquias sociais, arrogância, servilidade, ressentimento, orgulho?"" (HIKIJI, 2012, p. 54 *apud* Shohat&Stam, 1995, p. 77).

Portanto, seguindo os conceitos da Antropologia do cinema de Canevacci, no entendimento de que o cinema reproduz valores sociais historicamente constituídos na formação e imposição do eurocentrismo sobre os povos, mais as perspectivas de Rose Satiko na desmontagem fílmica que seria o ponto a pé inicial para a análise, apresentarei os filmes e suas respectivas análises.

REMONTAGEM

Para as análises fiz recortes das cenas dos filmes, formulei alguns questionamentos em relação ao conteúdo que as imagens fílmicas apresentam. O primeiro *A Vida* e *Paixão de Jesus Cristo*, um filme bíblico que condensa uma catequização através do cinema, a história e a trajetória dita oficial pelo o evangelho do nascimento de Jesus e a instalação da religião cristã para a sociedade, o segundo, *Teixeirinha Coração de Luto*, esboça a melancolia e a luta de Victor Teixeira, que com a morte de sua mãe migra à grande cidade para ganhar a vida, permeando a sua história está Rosa Maria e a memória de sua mãe.

Vida e Paixão de Jesus Cristo dirigido por Ferdinand Zecca é um dos mais importantes filmes sacros da história do cinema, foi produzido pela empresa cinematográfica Pathé

Frère lançado em 1902, sobre a influência de gravuras bíblicas de Gustavo Doré, no ano de 1905 é relançado com um sistema de cores, inserindo as cores azul para simular a noite e em algumas cenas um dourado, algumas técnicas foram iniciadas dentro do cinema através deste filme, que além do sistema de cores, trabalhou-se alguns efeitos especiais e pequenos movimentos de câmera. Entretanto, o filme é mudo e discorrido por cartelas que narram as cenas e as ações dos personagens, não obstante, nos antigos cinemas da região do Vale do Mamanguape, as cartelas eram narradas por um homem.

O filme discorre sobre a história bíblica de Jesus cristo, nascimento, caminhada, morte e ressurreição, tomando como base a literatura bíblica. A história se passa no Egito, a maioria dos atores são brancos. A história repete o conto de um Jesus salvador, branco, dos cabelos longos e claros. Percebe-se também a representação da família sagrada composta pela tríade pai, mãe e filho(a) e toda a devoção das pessoas a Cristo. O filme é uma catequese cinematográfica, oculta outras etnias pois os personagens são em sua maioria europeus, a história se passa no Egito, contexto o qual a predominância na época da história a população em sua maioria era negra.

O Protagonismo do filme fica por conta de um homem branco, dos cabelos lisos e olhos claros. Segundo alguns interlocutores o filme encanta da mesma forma que catequiza, Saulo Cavalcanti algumas vezes levou este filme em bítolas de 16 mm para ser exibido em outras cidades. Saulo é um personagem/morador da cidade de Rio Tinto, ex-funcionário da Fábrica e do Cine Orion onde trabalhou como lanterninha, é católico praticante e devoto das divindades cristãs, como grande maioria da população de Rio Tinto-PB.

Este filme segundo uma descrição anexada na página do Facebook[8] por Júnior da locadora foi usado por jesuítas missionários para catequizar populações de outras culturas. Pensando no contexto da cidade de Rio Tinto, na qual é composta por indígenas e operários vindas de outras localidades, este filme cai como uma catequização dos Potiguaras através da película, não só dos potiguaras, como também, dos moradores operários da antiga Fábrica. Pois o filme era exibido na Semana Santa, acontecendo três eventos conjuntos: missa, procissão, cinema. Numa região predominante indígena, este filme chega como forma de catequização da população em geral e desreconhecimento étnico do povo Potiguara ao impor imageticamente uma cosmologia eurocêntrica cristã.

[8] Quando coletado as fotografias em prints e a descrição, havia um álbum separado dentro da própria página, atualmente o álbum foi desfeito, as fotografias continuam mas com outras fotografias misturadas e o site que continha a descrição está fora do ar. Ver fotos em: https://www.facebook.com/pg/mamanguapecontasuashistorias/photos/?ref=page_internal.

Figura 1 – Devoção e nascimento dos sábios homens

Na figura 1, há atores em segundo plano e no fundo da cena, são os últimos em meio aos outros atores brancos. Primeiro plano: crianças, mulheres e o menino Jesus, todos brancos. Há também uma personagem no fundo da cena, parece está olhando para a câmera, enquanto no momento os outros atores se encontram de cabeça baixa dando prosseguimento à cena. É interessante notar que ela olha diretamente para câmera enquanto a cena está em ação, e esta é sua última aparição no filme.

Figura 2: Cartela A família sagrada em Nazaré. Trabalho, aliança homem/mulher e filho (a): Família sagrada segundo os preceitos bíblicos. Padrão constituído universal, monogamia como padrão às relações afetivas e a constituição de uma família. Trabalho, família monogâmica e igreja, instituições que estruturam a sociedade burguesa hegemônica, modelo civilizatório.

A própria construção da família burguesa padrão, que dá acesso a formação da propriedade privada constituída pela família elementar, a família dita sagrada. Com a formação de famílias e a geração de filhos, teria que necessário buscar uma inserção no

mercado de trabalho da Fábrica para sustento da família. A formação da família proposta pela película contribui na formação da cidade e a urbanização, no sentido da constituição de famílias e a necessidade do trabalho na fábrica para o ganho do salário. Trabalho, família monogâmica e igreja, instituições que estruturam a sociedade burguesa hegemônica. O trabalho com a Fábrica, a formação da família por necessidade financeira e religiosa é reafirmada pela a igreja e o cinema. Catequese, encantamento e influencia na percepção de mundo e do que seja uma formação familiar e uma religião como universal.

É pertinente frisar que nas cidades de Mamanguape e Rio Tinto ocorria uma tríade de eventos correlacionados na data religiosa que era a 'Semana da paixão', a tríade de eventos que ocorria era que após a missa, havia a procissão e após a procissão o cinema com a exibição da *Paixão de Cristo* de Ferdinand Zecca, como também em outra sessão na mesma semana, *Dez Mandamentos* de Cecil d. Mile.

Figura 3 – Jesus após a transfiguração.

Na transfiguração o Jesus representado fica mais branco e com os cabelos mais claros, sua fisionomia muda esteticamente**.** Construção européia ocidental de Jesus Cristo, deste modo, a representação que já vem da influência das pinturas de Gustavo Doré, já simboliza o Jesus branco de olhos claros representado pelas características dos povos coloniais da Europa, porém, se há uma discussão de que Jesus seria um homem negro pois o mesmo teria nascido no Egito onde a maioria da população era escura e não etnicamente européia. Assim, portanto, esta representação de Jesus Cristo é mais um embraquecimento social constituída pelo racismo étnico e racial a outros povos e culturas, pois a película torna a estética do personagem e a odisséia como uma história oficial e universal a todos povos.

Relacionando com o contexto dos povos da região do vale do Mamanguape, teremos os trabalhadores rurais, operários e Potiguaras que estão submetidos imageticamente a absorção dos ideais cristãos através do cinema. Começando primeiramente com as primeiras igrejas instaladas no povoado Potiguara durante o século XIX e início da colonização, e posteriormente com a Igreja central da cidade de Rio Tinto construída pelos Lundgreen quando os mesmos se instalam em 1927 e colonizam a região com o regime fabril e inicia a urbanização e a formação da cidade operária, que ocasiona a tomada dos aldeamentos Potiguaras. É interessante notar que os Lundgreen também constroem o cinema para o divertimento dos operários em 1944, o qual este reafirma através desta película os valores cristãos trazidos pelos europeus.

TEIXIEIRINHA CORAÇÃO DE LUTO

Já Teixeirinha coração de luto é um filme produzido em 1966 e lançado em 1967. O filme passa de acordo com a narrativa da música, contando a história da morte de sua mãe e sua ida a cidade para continuar a vida, o qual se torna um grande compositor no estado do Rio Grande do Sul, a música em si narra a vida de Teixeira. Pelo convite do diretor Eduardo Llorento, Teixeira se dispõe a realizar o filme como ator e tendo sua música como base para o roteiro do filme, assim, realiza o filme intitulado *Teixeirinha Coração de luto*.

A narrativa fílmica está entorno da melancolia da morte de sua mãe, a relação com seus pais, que com a morte de seu pai a mãe encarrega-se de cuidá-lo até a sua morte, a qual ocasiona a odisséia de Teixeirinha a grande cidade em busca dos prazeres, benefícios e oportunidades que a cidade de Porto Alegre pudera lhe oferecer.

Ainda quando criança na sua caminhada a Porto Alegre conhece Rosa Maria, e os dois fazem um juramento de sangue prometendo voltar e reencontrá-la. No passar do tempo fílmico torna-se um grande compositor e retorna sua antiga cidade para revisitar o tumulo de sua mãe e cumprir sua promessa com Rosa Maria. Diante de alguns conflitos casa-se com Rosa Maria e migra para a cidade, e assim termina o filme.

Os personagens principais nos primeiros tempos do filme é sua mãe e o próprio Teixeira e seu violão de brinquedo, após a morte de sua mãe apenas Teixeirinha, logo em seguida, Rosa Maria e sua família que tentam quitar uma dívida de terras ao meio irmão de Teixeira que representa a elite local da pequena cidade. Entretanto, em primeiro plano está Teixeirinha, sua mãe, sua musicalidade e seu amor por Rosa Maria, os quais são os personagens e elementos principais da narrativa fílmica. A película é bastante religiosa e sentimental, remete ao amor romântico e as estruturas da família condicionada pela igreja.

O filme tem uma posição muito religiosa sobre os aspectos da vida, denota-se um grande foco e exposição da fé em Deus, a igreja, o casamento monogâmico, o pecado, isto é, instituições que regem a sociedade. A história se passa no interior do Rio Grande do Sul, o Brasil é predominantemente católico e as cidades dos interiores são mais fechadas e arraigadas com a religião, sua proximidade com o catolicismo é bem maior que na grande cidade, pelas relações sociais serem e estarem mais rígidas entre os indivíduos.

Em muitos momentos do filme as cenas em seus primeiros planos, são colocadas para exibir elementos, símbolos, objetos, rituais que exprimem o Cristianismo e suas características que regem e impõe a formação da família, a posição da mulher e do homem dentro da sociedade. É claramente perceptível a composição fílmica pelo ethos cristão-burguês em torno do que seja a vida e o mundo. O amor romântico, o casamento em igreja, os momentos que Rosa Maria está condicionada as decisões paternalistas, expressam nitidamente o ethos cristão e paternalista da composição da sociedade civilizatória.

Figura 4 – Cena de Teixeirinha segurando a mão de sua mãe antes de morrer. Na cena sua mãe aconselha seu filho: "Meu filho o mundo tem vários caminhos. Mas Deus escreve, Deus escreve sempre certo por linhas tortas, perdoa aos que te ofenderem, tenha dó dos pobres de espírito, vive com amor a vida inteira, amor aos pobres e aos humildes, ame! E crer em Deus, agora só Deus pode ficar contigo, tenha ele sempre em teu coração."

Nota-se que mesmo com a morte do seu pai, a mãe de Teixeira ainda usa o anel de casada no dedo da mão esquerda, a câmera enquadra centralmente o momento de despedida do filho e da mãe nas mãos dos personagens.

Figura 5 – Ritual fúnebre de dona Ledurina (mãe de Teixeira), canto recitado em latim.

Nesta cena se dá início a memória maternal (MULVEY, 1988) que se instala sobre o personagem da sua mãe e é carregada em todo tempo fílmico por Teixeira. É interessante notar o aspecto do ritual fúnebre característicos das pequenas cidades do interior, que é a caminhada de casa até o cemitério para o sepultamento.

Figura 6 – Primeira conversa com Rosa Maria, Teixeirinha ainda quando criança. Na cena Rosa Maria faz um pedido e pergunta quando ele voltará: "Eu queria que você ficasse comigo, mas papai não quer. Quando é que podíamos nos encontrar para pecar?"

Na cena se estabelece um diálogo entre os personagens, de Teixeira falando que irá migrar para Porto Alegre. Rosa Maria: "Pra quê mais gente se eu posso brincar com você? Depois eu gostei de você." Vitor Teixeira: "Pra ganhar dinheiro, ser homem, pra isso só,

pra comprar pratos de comidas desse tamanho e roupas bonitas iguais as pessoas que vem de lá." Após o diálogo os dois fazem um juramento de sangue para se reencontrarem novamente.

Figura 7, 8 e 9 – Ambiente moderno: experiências pós-coloniais através das imagens do cinema.

Nestas três figuras podemos perceber ambientes que foram exibidos para os espectadores dos antigos cines que representam elementos da modernidade e do processo de urbanização e desenvolvimentos das grandes cidades, como já relatado por alguns dos personagens e interlocutores da pesquisa, na década de 70 ainda era difícil o acesso a televisores por parte da população das cidades de Rio Tinto e Mamanguape, o novo até o final da década de 80 foi sendo exibido pelas imagens do Cine Teatro Orion e Cine Teatro Eldorado.

A própria televisão é exibida no filme, o avião e os grandes edifícios das grandes cidades, a película expõe a urbanização e desenvolvimento naquele momento das grandes cidades, as quais se oferecem como modelos a serem seguidos por outras localidades, movimento de desenvolvimento universal do Capitalismo. Os novos modos de comportamento oferecidos pelas dinâmicas das grandes cidades são apresentadas neste filme. Estas dinâmicas foram discursadas por Teixeira ao falar para Rosa Maria "de ganhar dinheiro, ser homem e ter roupas bonitas iguais as pessoas que vem de lá", quando explica a sua ida a Porto Alegre.

Estas cenas compõe parte do filme que Teixeira volta de Porto Alegre a sua cidade natal para visitar o tumulo de sua mãe e reencontrar Rosa Maria na pequena cidade onde nasceu e viveu sua infância.

Figura 10 – Meio irmão de Teixeira em cena diz: "Aqui por essas bandas não é como lá na cidade." (...) "essa moça é de propriedade particular."

Denota-se através do discurso deste personagem a diferença estabelecida entre a grande e a pequena cidade, isto é, as relações sociais que se constroem e se promovem de maneiras distintas. Expressa-se uma espécie de localismo e de relações estreitas de posse em relação a mulher que estava em conversa com Teixeira. O próprio personagem se configura com uma figura bem patriarcal e autoritária, o dono de grandes terras que casará com Rosa Maria no intuito de adquirir os títulos do pai de Rosa que ainda os falta a pagar. O discurso do personagem vincula a mulher (Rosa Maria) a propriedade de um homem, submissa ao patriarcado, o qual foi trocada para quitar os títulos (dívidas) do seu pai.

No decorrer do filme Rosa Maria vai até o seu pai e conversa indagando do porque dele forçá-la a um casamento para quitar as dívidas da família, sem ter uma resposta de seu pai, no qual o mesmo diz ser necessário fazer isto para resolver as dívidas com as terras, Rosa Maria recorre à entidade mística cristã para resolver os seus problemas, sem voz e passiva no meio social que convive, não tem mais a quem recorrer a não ser à Virgem Santa. Condicionada às vozes e decisões patriarcais paternalistas, sua representação fílmica é passiva enquanto a dos homens são ativas.

Figura 11 – Plongée, câmera de cima para baixo, Virgem Santa acima de Rosa Maria, exaltação da entidade mística cristã. Detalha-se que a sombra da personagem tem bastante semelhança com a Santa, a personagem meio que se caracteriza com a representação da entidade.

Figura 12 – Contra-plongée, câmera de baixo para cima remetendo ao olhar da personagem que está abaixo da Virgem Santa, e que no seu meio social é a única que escuta e procede sobre suas preces, causas e anseios. [ver próxima página]

Conversam sobre o meio irmão de Teixeira, grande dono de terra, o qual se casará com Rosa Maria para quitar as dívidas do pai de Rosa. O delegado em diálogo afirma que: "No Brasil não há mais espaço para o coronelismo." Refere-se ao meio irmão de Teixeira que faz parte de uma elite local na cidade. Como pensar este discurso no contexto de Rio Tinto que vivia sobre as regras dos Lundgreen? Por um momento a cidade constrói sua primeira delegacia tendo sue primeiro delegado, como pensar esta transição entrelaçada com a narrativa fílmica? Pensando as mudanças na estrutura política do Brasil?

O filme é lançado em 1967, três anos antes acontece o golpe militar, a formação de uma nova constituição e administração nacional pelos militares. Exibido na década de 70 nas cidades pesquisadas, Rio Tinto nesta época está com a Fábrica de Tecidos em decadência e a formação de estruturas administrativas sendo desintegradas do poderio da Fábrica, e em Mamanguape, se tem elites locais, formadas por famílias tradicionais, exercendo os poderes políticos da cidade. De certa forma, o filme se entrelaça com mudanças e contextos sociais dos moradores destas duas cidades.

Figura 13 – Teixeira se casa com Rosa Maria

Casório acompanhado da música de Teixeira, a música remete à morte de sua mãe e à felicidade do encontro Rosa Maria. Na própria música se fala no desejo de ter um filho no ano seguinte ao casório. Continuação das relações afetivas monogâmicas e hegemônicas, a mulher caracterizada como reprodutora, que dentro do filme e na música está caracterizada pela maternidade, o "juramento sagrado" de amor e às condições do seu pai. Percebe que há uma transferência da memória maternal a Rosa Maria, o qual a estrutura do filme se baseia sobre a morte da mãe de Teixiera, o encontro e reencontro com Rosa Maria, ascensão social através da música e a mudança para a grande cidade (Porto Alegre) e o casório e a formação da família como expressa a música que finaliza o filme.

CONCLUSÃO

Partindo de métodos antropológicos expus cenários, discursos, planos e enquadramentos que dentro dos respectivos filmes estão colocados como maior visualidade seu conteúdo social, moral, estético e religioso, que se correlacionam a concatenação da urbanização e a modernização das cidades de Mamanguape e Rio Tinto através do cinema.

Como equacionar o sentido antropológico do cinema no contexto da modernização e urbanização (ou neocolonização?) em regiões interioranas (diferentemente das grandes metrópoles)?

A análise dos dois filmes deixa claro que alguns valores sociais historicamente constituídos são reproduzidos em suas narrativas, percebe-se que estes filmes possivelmente reproduzem e produzem alguns "sistemas arcaicos hereditários" (CANEVACCI, 1983). Como então perceber nuanças do processo civilizatório através dos filmes exibidos em salas de cinema nas pequenas cidades do interior? As dinâmicas apresentadas expressam relações patriarcais, eurocêntricas e grupocêntricas que colaboram para a homogeneização social. As narrativas são conduzidas por homens, numa atuação em que as personagens masculinas representam um caráter romantizado, dramático e relacionado ao poder.

Portanto, pensando nas cidades de Rio Tinto e Mamanguape, como cidades onde viveram e vivem operários, indígenas e trabalhadores rurais, como estes filmes agem (sobre) e afetam essa população? Em que medida referendam as instituições locais? Como entender a percepção do que sejam as relações sociais na formação da família monogâmica, do trabalho e da sociedade, correlacionadas com a urbanização e o desenvolvimento destas instituições hegemônicas? Neste sentido, temos como hipótese que os filmes são protótipos de catequese, encantamento e espetáculo na formação social dos antigos moradores.

REFERÊNCIAS

CANEVACCI, Massimo. *ANTROPOLOGIA DO CINEMA*: do mito à industria cultural. São Paulo: Editora brasiliense, 1990.

DUSSEL, Enrique. Ciências Sociais e saberes etnocêntricos. In LANDER, Edgar. (org.) *A colonialidade do saber:* eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

HIKIJI, Rose Satiko Gitirana. *Imagem-violência:* etnografia de um cinema provocador. São Paulo: terceiro Nome, 2012. 200p. ; 21 cm.

MACHADO, Arlindo. *Pré-cinemas & pós-cinemas*. Campinas-SP: Papirus, 1997.

MULVEY, Laura. "Prazer Visual e Cinema Narrativo". In XAVIER, Ismael. (org.) *A Experiência do Cinema*. Col. Arte e Cultura, no 5. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

MORIN, Edgar. O Cinema ou o homem imaginário. In XAVIER, Ismael. (org.) *A Experiência do Cinema*. Col. Arte e Cultura, no 5. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

BODY RITES AMONG THE SOUTH NACIREMA – I WORLD INDIGENOUS GAMES – BRAZIL, 2015

José Ronaldo Mendonça Fassheber
Universidade Estadual do Paraná

Resumo

Brasil, outubro de 2015 na cidade de Palmas, Estado de Tocantins. Foi lá nessa época que ocorreram os I Jogos Mundiais dos Povos Indígenas. Nascido de um coletivo de cabeças falantes, tendo à frente os irmãos Carlos e Marcos Terena e suas largas experiências em organizar Jogos dos Povos Indígenas no Brasil, desde 1996. Muitos outros países que também organizam seus jogos indígenas colaboraram ali. Lugar de negociações sociais que vão mais além dos jogos competitivos ou demonstrativos, os JMPIs reuniram diversas nações indígenas do Brasil e de outras partes do mundo. Grande arena, diversas ocas [da sabedoria, digital, de produtores, de artesanato, de alimentação e de hospedarias] foram erguidos em volta do estádio de futebol existente na cidade. E lotou de Naciremas do Sul e de outras partes do mundo. Naciremas curiosos nas plateias, Naciremas pesquisadores e Naciremas da imprensa mundial vieram registrar sua antiga admiração sobre aqueles "Outros exóticos". Se os Nacirema admiram o exótico, estes igualmente se admiram com tamanha admiração, numa relação de mimesis e alteridade. Esses efeitos miméticos, evidentes nos JMPIs, são objetivos deste texto: organização "olímpica" com desfiles de delegações, estacionamentos e arquibancadas lotados, muitas cercas e áreas de segurança, seguranças particulares e públicas, detectores de metais, camarotes de imprensa e de autoridades do Brasil e de outros países. A mimesis também se evidencia na admiração dos Nacirema do Sul e de seus ritos corporais, repletos de selfies, colares, pulseiras e muitas pinturas corporais traçadas de urucum e jenipapo, querendo se parecer um tanto como os indígenas que eles nem sempre os admiram em muitas outras ocasiões do cotidiano político e social.

Keywords: Nacirema; Games; Indigenous; Mimesis; Alterity.

O antropólogo está tão familiarizado com a diversidade das formas de comportamento que os diferentes povos apresentam em situações semelhantes, que ainda assim poderá surpreender-se mesmo em face dos costumes mais exóticos. Principalmente no caso dos costumes dos Nacirema. E principalmente quando o antropólogo – também um Nacirema – entende que sua sociedade percebe que o exótico não está no Outro, mas na perplexidade do Outro em ser considerado exótico pelos Nacirema. O efeito é, portanto, mágico e de mão dupla. Quanto mais os Nacirema admiram o exotismo do Outro, mais os Outros ficam admirados com a admiração dos Nacirema.

Ainda não está claro? Deixe-nos explicar a partir de um evento específico – os I Jogos Mundiais dos Povos Indígenas – ocorridos nas cidade de Palmas, Tocantins no Brasil de 2015. No entanto, preciso primeiramente atualizar rapidamente as descrições sobre os Nacirema do Norte sintetizadas e originalmente publicadas pelo falecido Dr. Horace Miner na década [Miner, 1956] e apresentá-los aos parentes do sul, i.e., os Nacirema do Sul. De antemão apenas, as tensões entre o estranho e o familiar permanecerão em destaque em ambos os casos.

Embora sejam consistentes e inegáveis toda a evolução técnica, dos meios de comunicação e entretenimento às grandes indústrias farmacêuticas ou automobilísticas, muito da vida descrita pelo Dr. Miner sobre os Nacirema permanece tradicional e sua cultura permaneceu tendo uma grande influência mundial nos últimos cem anos e sobretudo nas culturas dos Nacirema do Sul. Os Nacirema continuam crendo na magia de guardar remédios já utilizados em cofres embutidos para se protegerem de futuras doenças. Continuam a enfeitiçar os filhos e a mandá-los aos doutores bruxos. Mantém o velho temor e paixão pelos sacerdotes da boca e creem firmemente que o rosto e a boca são os grandes cartões de visita de suas existências. O homens laceram sua face ou cultivam longos e orgulhosos pelos e as mulheres não apenas assam suas cabeças mas também todas as partes dos seus corpos. Hoje conseguem preencher lacunas e esticar suas peles ao ponto de nunca mais deixarem de sorrir.

Existe ainda uma igual relação de amor e pavor com os médicos-feiticeiros, cujas especialidades não cessaram de proliferar nos latipsos e em seus entornos. Mas as crianças ainda desconfiam que "é lá que se vai para morrer". Os Nacirema amam tudo o que é relacionado ao sexo, já falam do assunto em muitas publicações sem maiores tabus e não o veem como algo a ser proibido. No entanto, o aparecimento de novas doenças fez do sexo um perigo. O perigo no lugar do proibido. Pelo menos ajudou às indústrias de cuidados corporais a prosperar. E um certo controle da sexualidade pode se reinventar. Assunto para outros textos de Nacirema.

Fora os ritos corporais, Dr. Miner não nos disse da igual fascinação e verdadeira paranoia que os Nacirema do Norte tem por suas armas e fábricas. Apesar de terem bombardeado metade do mundo e vendido armas suficientes para bombardear e destruir a outra metade, os Nacirema morrem de medo que um dia outros povos produzam armas igualmente letais que destruam aquele local sagrado entre os Cree do Canadá, os Yaque e Tarahumare do México, além dos povos Karib e Arwak das Antilhas. Do ponto de vista dos caciques Nacirema do Norte, todo não-Nacirema [do norte, é claro] é um potencial inimigo, não obstante seus próprios filhos, vestidos com uma roupa de emendas, frequentemente saírem atirando contra seus conterrâneos, muitas vezes dentro de suas próprias escolas e universidades.

Mas os Nacirema do Norte influenciaram o mundo do entretenimento, como dissemos, como jamais pode ser comparado por nenhum outro povo do planeta. Dos filmes impossíveis sobre realidades paralelas, tempos jurássicos, velocidades e fúrias repetidas a cada lançamento, é igualmente exponencial a influência dos Nacirema sobre a música mundial. Do Jazz ao Rap passando pelo Rock ou pelo Funk e todas as suas variações possíveis que as mais longínquas partes do mundo consumiram, adaptaram, expressaram e continuam a consumir, adaptar e expressar.

Embora não seja exclusivo dos Nacirema do Norte, uma parte das atividades corporais do mundo são dispensadas em rituais conhecidos como *setropse*. Há *setropse* de diversos tipos, muitos originados de práticas corporais tradicionais muito antigas e outras criadas bem recentemente sobre as modernas pranchetas dos Nacirema e de outros povos. Há *setropse* individuais ou coletivos e que podem ser praticados no céu, em partes demarcadas na terra, na neve, no gelo ou na água e até debaixo delas. Os *setropse* podem arrastar multidões para assisti-los, geralmente em troca de uma boa dádiva dada aos administradores ou mesmo ser praticado sozinho sem amigos ou parentes para ajudar. Mas quase não existe *setropse* barato e mesmo que muitas vezes as pessoas não tenham recursos para tal, o *setropse* continua a ser admirado e praticado. Contemporaneamente, quando não é interrompido por algumas guerras, os Nacirema e outros povos do mundo se reúnem e fazem festivais regulares de *setropse*. Festival de todos os tipos de *setropse* ou mesmo de uma *setropse* só. Festivais nacionais e internacionais, amistosos ou nada amistosos.

Os *setropse* são também uma boa forma de analisar os comportamentos dos Nacirema do Sul. Tanto é que muitos antropólogos dos Nacirema do Sul se reúnem em muitos grupos de estudos para entender o fenômeno sociológico de tamanha popularidade e alcance. No entanto, antes de fazer a análise desses ritos corporais e intelectuais, precisamos relatar alguns aspectos sobre a cultura dos Nacirema do Sul. E também sobre os do Centro. *Por supuesto*.

Tanto a tradição dos Nacirema do Norte quanto do Sul e do Centro revelam que esses povos vieram originalmente do leste em grandes embarcações náuticas há poucos séculos atrás e encontraram uma infinidade de povos nativos que possivelmente já haviam atravessado por terra há milhares de anos e provavelmente pelo noroeste. Sabe-se também que os Nacirema do Centro e do Sul tiveram uma grande influência de uma parte do mundo conhecida como Ibéria, uma península com reis que representavam um tipo de Deus. Muitos reis do mundo se diziam representantes de Deuses e não se desobedece ou se desconfia da autoridade de tão importantes representantes.

Não obstante a obediência [ou o seu contrário], a riqueza mineral e vegetal encontrada pelos nobres senhores representantes da Ibéria em terras além mar – chamadas de Nacirema – era tão grande que eles resolveram eliminar a maioria dos

grupos nativos milenares que lhes faziam maior ou menor resistência – tanto faz como fazia – nessas novas terras conquistadas. Tratavam sempre de trazer uns escritos e forçavam os nativos milenares a aderirem e rezarem por um novo tipo de Deus. Nada mais de Tupã, Wakantanka ou o Sol que se podia enxergar de dia e venerar à noite.

Os Nacirema do Sul foram classificados assim por estarem "abaixo" dos Nacirema do Centro, estes "abaixo" dos Nacirema do Norte que estão ao Sul dos Cree do Canadá. No extremo sul das Terras dos Nacirema do Sul existe um povo quase extinto por séculos de perseguição, conhecidos como Mapuches. Ao sul deles, ninguém mais. Só geleiras e pinguins antárticos. Assim como os Mapuches, milhares de nações milenares foram dizimadas aonde os Nacirema pisaram nos últimos cinco séculos. Dos Inuits aos Mapuches, passando pelos Astecas e Bororo até aos Yanomami e Zoé. Assim, entre o alfabeto de A e Z, a diversidade linguística era bem impressionante e muitos povos e línguas morreram sem que nenhum Nacirema se desse conta de registrar. Outros casos tiveram registros. Registros de sobrevivência ou de moribundo. De muitas práticas corporais e de muitos deuses.

Mas, longe de pretender esgotar qualquer análise sobre os deprimentes processos coloniais entre os Nacirema – do Norte, do Centro ou do Sul e dos primeiros sobre os demais – voltemos pois a algum entretenimento restado aos Nacirema: a religião ou a parte distendida das obrigações enfadonhas: a recreação que sabemos desde as formas elementares da vida religiosa [Durkheim, 1996]. Ou de um elemento mágico que a vida religiosa deu origem e o permitiu: os jogos e os *setropse*.

De todos os *setropse*, existe um que especialmente se tornou um tipo de vida religiosa entre os Nacirema do Sul. Dizem que os pais enfeitiçam seus próprios filhos para eles amarem e idolatrarem esses signos desde a mais tenra infância e não aderir, pode causar efeitos traumáticos nessas crianças. Jogado quase sempre com os pés, canelas e cabeças, dois grupos oponentes de semi-deuses reinam em um campo de batalha predeterminado cujo simulacro é jogar e guardar temporariamente um objeto esférico em uma grande rede oposta defendida por um arqueiro sem flechas.

A insistente paixão demonstrada pelos Nacirema do Sul por essas práticas corporais – traduzidas por jogo-da-bola-com-os-pés – podem mesmo chocar um visitante não iniciado que só pode considera-lo como revoltante. Foi-me relatado e eu mesmo pude presenciar que, diferenciado por cores em suas indumentárias e bandeiras, seus assistentes podem mesmo sacrificar os próprios membros assistentes ou membros oponentes dentro e fora desses espaços de simulacro de guerra assim como podem abraçar desavisadamente algumas pessoas desconhecidas apenas reconhecidas por suas cores.

Eu mesmo pude experimentar várias vezes durante a vida, as emoções de torcer por uma dessas equipes. Na verdade, eu fui devidamente preparado por ritos corporais de infância a gostar de uma dessas equipes que corriam atrás de bolas em campos simulacros

de batalha. E pude ainda experimentar por longo tempo tal religiosidade, vivendo-a com os meus próprios pés todos os carmas das vitórias e derrotas que a vida religiosa permite viver. Um Nacirema típico, portanto. Gostei tanto de tantos *setropse* que fui estudá-los até me cansar um tanto.

Resolvi mudar os rumos da vida e estudar com os amigos Kaingang que são daquele povos milenares das terras ocupadas pelos Nacirema que vieram do leste. Queria saber dos amigos Kaingang como eles entendiam e negociavam os sistemas de saúde. Os deles e os nossos, essas convivências. Mas eles insistiram comigo para praticar e escrever sobre o jogo-da-bola-com-os-pés. Afinal, como pude constatar, tal jogo era uma maneira conveniente para substituir um antigo jogo de guerra que os parentes ancestrais dos Kaingang jogavam e que puderam ser descritos pelos Nacirema do Sul durante o século XIX. Chamavam o jogo de Kangire.

O Kangire, continuado noites à dentro, chamavam-no de Pingire. Para os Kaingang era só divertimento entre parentes e treinos de guerra. Um campo de batalha ilimitado em que trocavam tocos que as mulheres Kaingang, vestidas de armaduras, colhiam e municiavam os seus. Tocos acesos nas noites de Pingire. Elas também recolhiam os feridos e os mortos e não eram poucos os braços quebrados, olhos furados e até mortes resultados desses encontros. "Mas nenhuma inimizade", diziam os antigos nos descritos dos Nacirema do Sul. Mas os Nacirema do Sul se chocaram com essas práticas e conseguiram proibi-las no raiar do século XX, mais ou menos na época em que os Nacirema do Sul proibiam e tomavam tudo dos Kaingang. Suas terras, suas práticas, suas crenças, Toupè. Mais ou menos na mesma época em que os Kaingang conheceram o jogo-da-bola-com-os-pés, uma excelente metáfora dos jogos de guerra, que muitos parentes expulsos das terras argentas trouxeram para a brasilis ou mesmo aprenderam ali. Tipos de Nacirema do Sul diferenciados por fronteiras inventadas.

Eu pude, incentivado que fui pelos Kaingang, recolher vários dessas descrições novecentistas e compilar num trabalho em que eu mostrei como os jogos tradicionais dos amigos Kaingang haviam sido "esquecidos" e como o jogo-da-bola-com-os-pés ganhou a paixão, a centralidade e a identidade dos Kaingang e também de quase todos os tipos de não-Nacirema milenares. Os do Norte, os do Centro e os do Sul. Haviam jogos de pelota de látex que os não-Nacirema milenares conheciam em algumas partes do meio da terra que os Nacirema ocuparam e que também eram usados em brincadeiras e atividades rituais. Mas foi aquele jogo-da-bola-com-os-pés que os parentes dos Nacirema do Norte dizem ter inventado que se espalhou como paixão mundial em diversos tipos de podolatrias religiosas.

Tamanha idolatria que, não raro, Nacirema e não-nacirema de todas as classes, cores e gêneros, juntos ou separados, amadores ou profissionais, locais ou mundiais, organizam

diversas dessas festas rituais para praticarem o jogo-da-bola-com-os-pés e diversos outros tipos de jogos e de ritos corporais de *setropse*. Estas festas, quando feitas em grande escala, consomem muitos investimentos dos administradores na construção de megaestruturas. Mas muitos administradores não admitirão a construção dessas estruturas se os construtores não puderem dar uma dádiva volumosa de malas de dinheiro que são utilizados pelos Nacirema-administradores como propina para fazer crescer seus patrimônios individuais e terem muito mais casas com ricas paredes de pedra.

Medidas as proporções dos poucos não-Nacirema que restaram no mundo, eles também organizam diversos desses festivais em que praticam tanto os seus jogos ancestrais quanto os *Setropse* dos Nacirema, incluindo o apaixonante jogo-da-bola-com-os-pés. Eu pude acompanhar algumas dessas edições, fosse vivendo treinando e acompanhando os Kaingang em seu novo *setropse*, fosse assistindo e anotando os diversos eventos que os não-Nacirema milenares organizavam nas terras baixas dos Nacirema do Sul. Terras dos Nacirema brasilianos.

Para ilustrarmos esses interessantíssimos eventos, houve um em especial ocorrido nas terras brasilianas dos Nacirema do Sul em outubro de 2015, na cidade de Palmas, Estado de Tocantins. Foi lá nessa época que ocorreram o que eles chamaram de "I Jogos Mundiais dos Povos Indígenas" - JMPIs. Nascido de um coletivo de cabeças falantes, Nacirema e não-Nacirema, tendo à frente dois irmãos da etnia Terena – Marcos e Carlos – e suas largas experiências em organizar ao menos doze edições de "Jogos dos Povos Indígenas" em diversas cidades das terras brasilianas, desde os anos finais do século XX. Insistentes, tiveram as dores de cabeça que os Nacirema normalmente tem nessas ocasiões. Muita reunião e falação antes de firmar um papel.

Muitos outros países Nacirema do Sul ao Norte e de outros recantos do globo, que também organizam seus jogos nativos colaboraram ali. Embora nem todas populações nativas se façam representar, o que lhes é motivo de muitas discórdias e acertos, os Jogos mundiais reuniram 34 das mais de 350 etnias das terras brasilianas, 24 etnias de outros países Nacirema do Sul, Centro, Norte, África, Oriente e mesmo das ilhadas terras Maori que os mesmos descendentes dos Nacirema do Norte, aqueles que vieram do leste e criaram o jogo-da-bola-com-os-pés, também ocuparam séculos atrás.

Os I JMPIs trouxeram quase dois mil desses nativos do mundo e atraíram também mais de 300 especialistas tipicamente Nacirema responsáveis em registrar divulgar as imagens e sons da festa para o mundo. Vieram também outros Nacirema do mundo, uns curiosos que fazem pesquisa em escolas e universidades que as vezes recebem tiros dos próprios Nacirema, já lhes contei sobre isso. Mas Nacirema curioso, eu era apenas mais um entre eles. E como lotou de Naciremas do Sul e de outras partes do mundo. Naciremas curiosos nas plateias, pesquisadores e da imprensa mundial vieram registrar sua antiga

admiração sobre aqueles "Outros exóticos". Se os Nacirema admiram o exótico, estes igualmente se admiram com tamanha admiração, numa relação de mão dupla descrita pelo antropólogo Michel Taussig como de mimesis e alteridade [Taussig, 1993]. Este autor refere-se a faculdade mimética como a capacidade que as culturas nativas tiveram e ainda tem de criar uma "segunda natureza" nas intromissões que os Nacirema lhes impõem.

Esses efeitos miméticos, evidentes nos JMPIs, foram reparados de outras formas e que se assemelham às organizações que os Nacirema do Norte e seus ancestrais do leste haviam re-inventado lá nos fins do século XIX: a mimeses está lá na organização "olímpica" com desfiles de delegações, juramentos e pira de fogo. Grande arena, grandes ocas [da sabedoria, digital, de produtores, de artesanato, de alimentação e de hospedarias] foram erguidos em volta do estádio de futebol existente na cidade. Palestras, cursos, trocas de experiências e tecnologias eram privilegiados nestes espaços. Estacionamentos e arquibancadas lotados, muitas cercas e áreas de segurança, seguranças particulares e públicas, detectores de metais, camarotes de imprensa e de autoridades brasilianas e de outros países Nacirema e do mundo. Grandes áreas VIPs de crachás VIPs foram separadas e apenas uns poucos nativos tinham acesso, embora a festa fosse deles.

Seus jogos foram classificados por tipos. Havia os chamados de integração: corridas, arco e flecha, lanças, canoagem, travessia à nado, corridas rasas e de fundo; os jogos demonstrativos: Zicunahity dos Paresi, Corrida de Toras de muitos, Huka Huka dos povos do Xingu, Pelota Maya, Ki-o-rahi Maori e muitos outros jogos cujas práticas, nomes e donos soavam bem exóticos aos Nacirema assistentes. E tinha, claro – com imenso interesse de Nacirema e não-Nacirema – o jogo-da-bola-com-os-pés, secularmente introduzido entre os nativos. Sempre presente em decisões, as eficientes equipes dos Xerente chegaram a final no masculino e do feminino. Mas perderam no feminino para as organizadas e canadenses que possuem uma liga própria de nativas que as apoia. Tanta organização as tornaram "as tradicionais" no jogo-da-bola-com-os-pés. Muito mais que nas terras brasilianas.

É preciso fazer ainda algumas referências quanto à estética nativa admirada e mimetizada pelos Nacirema do Sul. Essa mimesis também parece se evidenciar na admiração demonstrada pelos Nacirema do Sul, assistentes dos I JMPIs, e de seus ritos corporais, repletos de selfies de gente que mal se vê, colares, pulseiras, brincos, tigelas, esculturas, cestarias e uma infinidade de pinturas corporais traçadas de urucum e jenipapo feitas na hora em troca de algumas poucas dádivas dos Nacirema do Sul. O breve efeito da alteridade, querendo se parecer um tanto como os nativos que os Nacirema nem sempre admiram em muitas outras ocasiões do cotidiano político e social.

Lugar de negociações sociais e espaços de memória, as reuniões de nativos não-Nacirema vão muito mais além dos jogos integrativos ou demonstrativos. Os JMPIs como

já havia igualmente notado nos jogos brasilianos são para Nacirema e não-Nacirema verem-se uns aos outros, mas sobretudo para os nativos se verem – uma imagem modelar de si mesmos espelhada diante do mundo. Mais que jogar, ali se discute e se reivindica a terra, a sustentabilidade, a educação, a saúde, as questões de gênero, as diversas estratégias de resistência às nossas intromissões Nacirema. Violências e desigualdades corajosamente relatadas a partir de seus sofrimentos cotidianos nas relações que eles se obrigam a ter com os Nacirema. Coragem como a que tiveram para interromper por um dia todas as atividades previstas nos I JMPIs a fim de protestar sobre as diversas questões ali debatidas. Um fato inédito em festas do tipo Nacirema, paralisá-la traz à tona sua particularidade e renovadamente uma identidade e uma resistência nativa.

Por fim, gostaria que os leitores me perdoassem por ter me atrevido a incorporar parte do título do famoso e influente escrito do Dr. Minner neste texto que vos apresento. Trata-se de uma homenagem ao professor Nacirema do Norte cujo texto introdutório –singelo e passível de críticas – tem sido marcante como relatado entre meus alunos em todos os meus anos como professor Nacirema do Sul. Os alunos Nacirema e os não-Nacirema também, diga-se. Colocá-los diante do estranhamento do familiar, permitiu-lhes uma maior compreensão da alteridade. A olharem para o Outro com respeito e distinção. Sua grande influência e minha pequena homenagem, eis o que lhes permito nessa quase crônica antropológica que ensaio em primeira mão.

BIBLIOGRAFIA

Durkheim, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Minner, H. Body Ritual among the Nacirema. *American Anthropologist.* New Series, Vol. 58, No. 3. (Jun., 1956), pp. 503-507.

Taussig, M. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses.* New York/London: Routledge, 1993.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 032. Anthropology, Sustainable Development, and the Environment

REINVENTING THE LANDSCAPE FROM BELOW, WHO IS OVERDUE IN THE TEMPLATE FOREST PROTECTION IN CHILE?[1]

Juan Carlos Skewes
Universidad Alberto Hurtado

Abstract

The experiences of small landholders and indigenous people from the template forest of Chile reveal their role in recovering the vegetation cover in areas that were profoundly impacted by forestry. Here I analyze three social practices at different levels of inclusion (personal, household and community levels), suggesting that the three conform to a recurrent pattern established upon a regenerative type of interchange that, using a Gabriela Mistral's metaphor, I describe as *congenital paganism*. I analyze the practices of the Mapuche of the Andean range in southern Chile concerning their personal relations with trees, their residential patterns, and the *nguillatún* or *lepun* - the annual ceremony of gratitude. These practices indicate that even in a context of capitalist devastation the communities can contribute to the bettering of the environment. And they do so upon the basis of fairness and social inclusion. In this sense, contrary to stereotypes, these communities ought to be considered as creditors in environmental initiatives aiming to protect the native forest.

Keywords: forest conservation; Mapuche; Anthropology of the environment;

Las experiencias de pequeños propietarios y comuneros indígenas del bosque templado de Chile revelan su papel en la recuperación de la cubierta vegetal en áreas que fueron profundamente impactadas por la actividad forestal. Aquí analizo tres prácticas sociales en diferentes niveles de inclusión (personal, doméstico y comunitario), sugiriendo que las tres se ajustan a un patrón recurrente establecido sobre un tipo de intercambio regenerativo que, usando la metáfora de Gabriela Mistral, describo como de *paganía congenital*. Analizo las prácticas de los mapuches de la cordillera de los Andes en el sur de Chile con respecto a sus relaciones personales con árboles, sus patrones residenciales, y el nguillatún o lepun - la ceremonia anual de gratitud. Estas prácticas indican que incluso en un contexto de devastación capitalista, las comunidades pueden contribuir a mejorar el medio ambiente. Y lo hacen sobre la base de la equidad y la inclusión social. En este

[1] Presented 18th IUAES World Congress, Florianópolis, Brasil, July 16th and 20th, 2018, with the support of the Research Direction of the Universidad Alberto Hurtado.

sentido, contrariamente a los estereotipos, estas comunidades deberían ser consideradas como acreedoras en iniciativas ambientales que apuntan a proteger el bosque nativo.

The recovery of native forests in the indigenous communities whereabouts results, among other things, from the diminishing of the local population, state subsidies that benefit pensioners in the countryside, and migration, among other factors. I don't include in this balance the properties of large landowners who play the role of eco philanthropists while excluding community access to what used to be their land. In addressing the recovery of the template forest, I consider only positive actions intended to protect or increase the pool of native species. Also, I include those actions that result from a clear identification with trees, plants and other species or specimens in the daily practices. In these cases, I contend, culture shelters those otherwise threatened species. Those are not the most frequent practices, and they don't represent a generalized behavior of the local population towards the environment. However, if the aim is to promote socially inclusive and culturally pertinent conservation, they provide a framework that ought to be considered in territorial planning and management. Likewise, insofar they recover a common good, practices as those that I describe here, merit public recognition and material support.

For analyzing the practices that result in the protection of native forest, I apply a concept that is drawn from a metaphor used by Gabriela Mistral, a Chilean Literature Nobel Prize winner: congenital paganism (Mistral, 2009). In so doing, I recognize agency in a fruitful relationship between humans and trees (Kohn, 2013). However, as the same metaphor suggests, such fertile encounter occurs in a context of social deprivation and poverty (Tsing, 2015). The ontological arrangement that takes place in settings like the one I describe express the enaction of a cultural repertoire faced with dispossession. The ontological turn, one might suggest, occurs in avenues previously eroded by capitalist intrusion (Latour, Stengers, Tsing, & Bubandt, 2018). Outbursts of green spots and quasi-autonomous communities are residual in the broader context (Tsing, 2015). However, they represent a promise for humans as for non-humans.

Communities are, from my point of view, communities of movements; trajectories that overlap in given situations and that are historically constituted (Massey, 2005). For my purposes, I will focus the complementary motions of humans and trees: the one concerning people, the other, trees. People and trees move in ways that lead either to different degrees of congenital paganism or, otherwise, to their mutual exclusion and even destruction. The residential units are bundles of trajectories that include not only people and trees but also residents and non-residents (Ingold, 2011). Likewise, it is critical to acknowledge that timescales vary among the diverse trajectories, which interlocking explains, say, the ephemeral or the relatively permanent character of a given settlement:

from the short-lived capitalist ventures to the resilience of domestic economies, there is a wide array of variance to consider.

In this paper, I will discuss three instances of congenital paganism or trajectories' interlocking that prevail in the indigenous mountains of the Mapuche southern region in Chile. The first deals with a relation of mutuality that an old Mapuche farmer establishes with the araucarias in his land, and that corresponds to an individual scale. The second concerns the creation and dissolution of a residential unit, involving in its deployment groupings of people and of trees. The third concerns, at a broader level, the mystical recreation of the relationship between the community and the forest. In the three cases, movements of people and change of trees run parallel in a dialectical relationship. Due to time constraints, I will briefly present each of them. Then, I will analyze the arising sheltering pattern that simultaneously protects people and trees.

CONGENITAL PAGANISM

Poets, more than or at least before than scientists, find avenues to understand the relationship among beings in the world. In writing about her childhood, and faced with an unwelcoming environment, Gabriela Mistral remembers indulging herself in a conversation with the trees, in the semi-desertic region of Elqui, central north of Chile. She uses the expression pagania congenital for describing this relation (Mistral, 2009) (Mistral, 1979)(Scarpa & Mistral, 1979).

> Pero el pueblecito con mar próximo y dueño de un ancho olivar a cuyo costado estaba mi casa, me suplía la falta de amistades. Desde entonces la naturaleza me ha acompañado, valiéndome por el convivio humano; tanto me da su persona maravillosa que hasta pretendo mantener con ella algo muy parecido al coloquio... Una paganía congenital vivo desde siempre con los árboles, especie de trato viviente y fraterno: el habla forestal apenas balbuceada me basta por días y meses.
>
> But the little village with the sea nearby and owner of a wide olive grove, at which side was my house, provided me with friends. Since then, nature has accompanied me, replacing for me the human conviviality; so much has its marvelous person given to me that I pretend to have with her something like a colloquium… Since always, I live congenital paganism with the trees, species of fraternal and living consideration: the hardly spoken voice of the forest suffices me for days and months.

Trees are more akin to establish a mutual understanding with her that humans are. In so describing the relationship, I suggest here, Gabriela is pointing in two directions. First, she is placing a strong emphasis on non-Christian religious experiences; her own background is closer to the barbaric peoples that rendered tributes to the trees and beings

other than humans. Gabriela finds solace in the forbidden world of the encounters between people and trees. In so doing, she anticipates what became to be known as the ontological turn in anthropology, while recovering deep traditions from the indigenous cultures (Descola, 2014).

Two components are present in the definition of congenital paganism: the relation between humans and other-than-human, on the one hand, and the reproductive power borne out of this relation, on the other. Thus, congenital paganism translates into the fertile relationship that human and other-than-human establish with each other. Other species are by no means the object of human powers but strategic partners in the making of life (Bennett, 2010). As the English dictionary suggests, congenital is what constitutes an essential characteristic of a being, but, in this case, of the relationship between them.

Humans, as so nicely described by Mistral, may – and, indeed, do – communicate with other species. In so doing, they transgress the Christian / modern orthodoxy and bridge her life experience with those who really know about the ways nature behaves: the indigenous peoples. While Kerouac suggests that the Earth is an Indian thing, Mistral (Mistral, 1979) says "Everything it holds, everything it loads / the sacred back of the Earth: / what walks, what sleeps / what plays and what haunts; / and carries the living and the dead / the Indian drum of the Earth."

Further Mistral (Mistral, 1994: 48) writes:

> We, people, disturbed and corrupted by the industry; We, descendants of Spaniards apathetic for cultivation, insensitive to any insensitivity to the landscape, and Christian viewers instead of pagans living with it, we will never reach the heart of indigenous love for the soil, which must be studied mainly among the Quechua Indian, agricultural teacher at any time.

In what follows, I suggest that the indigenous ways, as anticipated by Mistral, work in tandem with the land concerning its regeneration. The indigenous ways, I further assert, combine three dimensions that are interlocked and that are indissociable from each other. One is the personal relationship that a person establishes with a given element of his or her environment. Such a relation results from the living experience in the household, or, as I state here, the residential practices, which, at its turn, is consecrated in the ritual domain. Based on my field experience, I will show the nature of each of these aspects and d their interconnections and the way in which they relate to the regeneration of the local landscape. Such, I argue, is a model that ought recognition in public policies turning what currently is the object of environmental education into the subjects of environmental protection.

THE LAND

The Mapuche Andean land considered in this paper corresponds to the upper part of the basins of the Valdivia and the Rio Bueno rivers in southern Chile. The living space of communities corresponds to what was not taken by the expansion of the Chilean State during the twentieth century (Di Giminiani, 2012)(Morales, 2002)(Bengoa, 2000). Due to its relative isolation and abruptness, the human population coincides with the remnants of the template forests, most of which was devastated either by fire to turn it into agricultural land or by the timber exploitation of native trees (Elizalde, 1970)(Camus, 2014).

The timber industry dominated the region during the twentieth century. Under the false promise of a colonization program, most of the territory was transformed into large states privately owned while the State retained as areas of conservation other substantive portions of the land (Camus, 2003)(Camus & Hajek, 1998). Communities could survive in mountainous areas that escape public and private control (Skewes, 2016). The twenty-first century signaled a shift in this general orientation being replaced the timber industry by tourism, private conservation, tree plantation, export crops (cranberries) and hydroelectric generation. Again, the Mapuche communities find their territory threatened by new intrusions against which they resist.

Due to the extensive loss of property, the local communities have multiplied their efforts in access to the essential resources for their livelihood, combining agricultural production with the selling labor and with some benefits granted by the State. Policies that begin with the indigenous laws of the turn of the century allow a more significant recognition and some additional resources to a population condemned to live under precarial conditions. The Mapuche population, however, has proven its resilience and, along with their claims for recognition and autonomy, it has contributed to the recovery of the template forest, especially in the Panguipulli area. In so doing, indigenous organizations have found allies among some NGOs and in public institutions that have granted them access to some resources in forest conservation.

LIFE IN THE MAKING

Individual engagements

The relation that Luciano inaugurated with the araucarias in his land is an example of the synchronization of individual lives of people and trees. At the age of four, Luciano, while gathering pine fruits (*piñones*) with his grandmother, brought – not without first asking for permission to the trees and following his grandmoter orientations - from the National Park of Villarrica four plants of Araucaria to his house.[2]

[2] A more detailed account of Luciano's story can be read in Skewes Vodanovic, Palma Morales, & Guerra Maldonado, 2017).

The araucarias are a low speed growing tree. Thus, it was not until Luciano's late fifties when they started giving their fruits (*piñones*). Until then, Luciano considered the two surviving specimens as his children. But once the tree bore its fruits they became equals. At this point in time the heart of the tree - pellin - matures, while it is also the moment when the human moves into a new condition: the age of wisdom, an age that coincides with aging.

When does a tree mature? When does it begin to apellinarse? In the case of the Araucaria, Don Luciano says that when its girth reaches fifty centimeters. His measure is based on the length of his arms so if he can solely embrace half of the trunk that means that the tree has reached its maturity. The key is not in the girth as much as it is in the embrace that allows don Luciano to establish the measure. When solely half of the trunk can be grabbed, person and tree become equivalent and complementary. Meanwhile, the tree yields its first fruits. It is the moment in which the paganism becomes congenital.

While for a human apellinarse is the beginning of closure, for a tree is the starting point of long lasting life. Thus, two different time scales overlap shifting the terms of the relation, in this case, between Luciano and his araucarias. From then onwards, a shift takes place in the relationship, turning the araucaria a mother and Luciano a child. Indeed, he calls the tree küchepehuen because it is providing with the food that he is no longer capable of producing in the same amount by himself. Reciprocity is the rule.

The challenge is placed on the newer generations. The araucarias should last for hundreds of years. Luciano's legacy, if protected from outside interests, should provide food, shelter, and health to future generations. Luciano's daughter and her son are the immediate followers of this tradition.

FAMILIES

If people and trees can work on tandem, as Luciano's story suggest, likewise might happen between families of people and families of trees. Indeed, rather than considering trees in isolation, the local perspective understands them as a community. Terms as lawen, monte or mawiza refer to the ensemble of bushes, trees and weeds. Isolated trees are considered in their uniqueness as lonely trees. The word huacho applies in this case. And nachos deserve attention, care and affection.

Pampa, mawiza and monte might be placed as phases in the congenital paganism experienced by Mapuche residents. Each of them represents degrees of intensity in terms of the congenital paganism. However, the relation is far from being defined by clear cut categories. The pampa is the plain where crops are cultivated, animals raised and

religious ceremonies held. The mawize, where less interactions with humans take s place, provides firewood, pasture for small animals, medicine and wild berries. The monte is what is inaccessible for humans.

The case of JOSÉ LEAL illustrates the relation between this three domains and family life. Emphasis here is placed on the productive dimension of the relation, but it can sell bbq e expanded to include other aspects of socioenvironmental life.

JOSÉ was the child of a mapuche single mother whose one-room house was built in her father's land. JOSÉ since his early childhood was rented to neighboring farmers and relatives who, as payment for his work, would give his mother wheat and flour, the basic staples for the winter. Trees, bushes and weeds almost completely overtook the land, although the immediate surrounding of the house were wholly cleared as the only and accessible resource that the mother had as firewood.

Upon his return, as a grown up person, JOSÉ reverted the situation: he cleared the land for the crops and planted some trees around the house while obtaining the firewood from the monte. An entirely different spatial pattern results from JOSÉ 's handling of the land. However, as JOSÉ grows older, the cleared land becomes once more, covered by weeds and bushes and the field tends to return to its original form. However, he would never sell out his land. "One should have a very bad head (wedwed) in so doing," he contends.

This example illustrates, a la Chajanov, the inverse relation between the regeneration of labor and the regeneration of trees. The goal, as stated by JOSÉ is that each generation should start over with the process, allowing time for the monte' s regrowth. However, the starting point is never really the same as the ending point. One has to have " head", JOSÉ insists. He planted as many trees as he could. Such is the base for newer generations as his daughter who has returned from the city to live in the country. She, like her father, will keep the trees in place while raising small sheep stocks and if possible, beekeeping.

If, JOSÉ says, if you have a bad head, then you will loose everything. At some point, he believed the forestry experts who induce him to introduced subsidized exotic pine trees. Soon he realized, however, that short terms returns are disgraceful in the long run. He kept the already planted trees but switched thereafter to native species, thus securing his, his family and his trees welfare.

WORSHIPING

The Nguillatun is the leading collective ceremony among the Mapuche, and the sacrifice of the animals offered by the participant families is the dominant trope. In its

performance, it becomes a site of reunion for the powers of the spirits, mainly the Earth protector – Ngechen, the sacrificial animals, and humans. A key aspect of this ceremony refers to the relation with species other than human. The congenital paganism here is sacred. The entire ceremony is intended as an act of gratitude to beings other than humans.

Although not sufficiently acknowledged in the literature, trees and bushes play a significant role in the ceremony. Thus, I will focus my attention on this aspect of the Nguillatun. The ceremony is held under a roble tree or coyantun. In the tree resides the wisdom of the Earth and the conversations among the living are better inspired under the protective shadow of the pellin.

In the ceremonial site -nguillatue - a village is replicated having each family a branch under which dwell during the giveaways of the event. Each branchery faces the East, the altar or rewe and the animals waiting to be sacrificed. A macana, at the left, and a coleu, at the right, represent the human body. This composition resembles a door that connects with the sacred, and it is successively occupied by the different genders and generations in their prayers. The old men first, women next, young men in third place and, finally, young women. It is as if the personifying branches pray through the human voices to Ngechen.

The macana, once the animal is sacrificed, become the receptacle of the animal's heart. Such is the most intense moment of congenital paganism. The heart of humans, embodied in the heart of a tree fuses with the heart of the animal. In the final procession, the moving congregation carries the coleu and the macanas, that are thrown into a secret spot in the mawiza or monte, located in the slope of the trengtreng or sacred hill that protects the community.

The community celebration thanks to the spirit of the Earth for the abundance of food. In its development, the ceremony aims to carefully conciliate the need of rain with the fear of flood – a motive that is both mythological and ecological. Thus, during the four-day period, the use of water is restricted solely to food preparation and to watering the trutruca the main musical wind instrument.

The Nguillatun celebrates the regeneration of life by securing reciprocal exchanges. It ensures balances and counterbalances among its human and other-than-human participants. The animals and the food represented the work and accumulated effort of the family during the year: they are gifts at their charge by the Ngechen Chao. The restitution to the world of the received gifts is mandatory. The sacrifice represents, in this sense, a way to settle the debt contracted both with living beings and with spiritual and non-human beings and, at the same time, to nurture the social relations that make possible the existence of this landscape.

Such restitution is tripartite: the cremated bones of the animals are delivered to the wenumapu, to the earth where they recompose. The bones of the sacrificed animals ought to be gathered by the families who offered them, to thrown back into the ceremonial open fire. The trengtreng, where the ngen or spirits of the mawiza live, receive the hearts. The blood, flesh, and viscera are shared among the human beings so that they return in the form of food to the families, but they do so in a way that seals the alliances: the food is redistributed through gift-giving, so social inequalities are harmonized. The nguillatún assures the renewal of the cycle, regenerating the life of the spirits, of the animals, of the people, of the trees and the plants, and it does it by the ritual regulation of the rain, of which all these beings depend.

Thus, trees are present in the ceremony in the diverse forms that I have explored here: as a site of the sacred in the central rewe or altar, where branches of laurel and canelo trees protect the food that the community presents to Ngechen. They also represent human participants, as said, in the combination of the macana and the coleu, the heart and the spirit. A roble tree defines the meeting point for the initial reunion of the congregation, and a pear tree invites a gathering closing ceremony. The mawiza is the destiny of the hearts of the sacrificed animals, and it is also the foundation upon which regeneration takes place.

CONCLUSIONS

The notion of congenital paganism suggests that the relationship between humans and non-humans goes far beyond utilitarianism. As Mistral writes, is the conversation, the conviventiality what prevails in the contexts in which I have described here. The capitalist malady consists in reducing this relation to one single aspect: the monetary value of humans and non-humans transformed into resources. The episodic and occasionally ephemeral nature of this value constitutes a threat to the survival of communities and trees that have proven their resilience.

Among communities of the southern Mapuche land in Chile, native forests, when regenerated, have done so in a dialectical relation with the people. The core of such relationship resides in a long-lasting conversation between people and their surroundings. While humans express their part of the dialogue by caring, trees and the other species do contribute with their part by signaling their condition. Upon this conversation, more complex arrangements take place, some of which are utilitarian, while others are not. Trees provide shelter, shadows, freshness, food, medicine, recreation, and so forth. They also foretell events, give geographical references, indicate the nature of the changing times, and allow remembering the dead.

The procession-like ending of the Nguillatun, I suggest, ties up the regenerative process that makes life possible for both human and trees. It's the end of a cycle, the hearts of the sacrificed animals are returned to the woods. The moving congregation carries macana and coleus sacralizing the identity of humans and trees. At its time, every generation is called, under a roble-tree, to renew their commitment, to sacrifice the best of their animals and to march, as a Shakespearean moving forest, to the monte, to the source of the living.

Currently, the indigenous land is under threat. Extractive ventures, as hydroelectric plants, add to a new colonial scheme that put pressure on the land for tourism and also for enclosing large states for private conservation. Under such circumstances, congenital paganism is more than a metaphor: it is the foundation of a fundamental claim for protecting the rights of Mapuche communities over their territories. Moreover, it is also a call to recognize indigenous communities as creditors in Chile's debt with her forests

My argument suggests that in the native mode of interacting with non-human beings resides a model for recovering the native forest. Environmental education is the environmental experts' strongest need. What the indigenous practices suggest is that a necessary condition for achieving sustainability resides in the articulation of the individual, family and community engagement in a living relationship with non-human beings. In a word, the living experience of an individual is connected to the life of a tree (or a group of trees), and both depend on the cohabitation of human and non-human families, a relation consecrated by ritual means. Each thread of this fabric connects with the other under some basic principles that engage one and other in long-lasting ties. First, such principles concern residence. All creatures have the right to participate in a living landscape. The relation among them is based on principles of exchange that prioritize the caring value given by each party over profit making. The caring value demands each action to be subject to an ethical judgment based, in this case, on the relationship with the ngen, the spiritual guardians of each species.

The native mode of articulating the landscape is far from being the norm in statistical terms. It results from the multiple adaptations that community members undergo under the constraints imposed upon them by a more extensive, capitalist-oriented system. In one sense, it is a survival strategy but in another, entirely different dimension, it is a model to be pursued if social justices take precedence over profit making. Thus, based on the local arrangements, a different set of conclusions must be formulated concerning the role of the market and, mainly, of the State. First, and most importantly, local residence takes precedence over external ventures. Second, communities whose practices reveal a contribution to the regeneration of the forest deserve to be recognized as creditors to the State. Third, conservation is social inclusion: landscapes are human as well as non-

human in their processes. Such a construction should be added as a fourth conclusion, is the product of multiple and collective agencies deployed by human and non-humans. Thus, the indigenous model –the congenital paganism– invites to focus not in individual specimens but on many relations. Biodiversity and sustainability find better opportunities in a world where the society is better protected than in another where it is not.

BIBLIOGRAPHY

Bengoa, J. (2000). *Historia del pueblo mapuche: (siglo XIX y XX)*. Santiago, Chile: LOM Edicione.

Camus, P. (2003). Federico Albert: Artífice de la Gestión de los Bosques de Chile. *Revista de Geografía Norte Grande*, *30*, 55-63.

Camus, P. (2014). De la panacea a la tragedia. Bosques, erosión y forestación en Chile. Siglos XIX y XX. *Revista de Historia Iberoamericana*, *7*(2). Recuperado de https://revistahistoria.universia.net/article/view/1021/panacea-tragedia-bosques-erosion-forestacion-chile-siglos-xix-xx

Camus, P., & Hajek, E. R. (1998). *Historia ambiental de Chile*. [Santiago de Chile]: Departamento de Ecología, Facultad de Ciencias Biológicas, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Di Giminiani, P. (2012). *Tierras Ancestrales, Disputas Contemporáneas. Pertenencia y Demandas Territoriales en la Sociedad Mapuche Rural*. Santiago de Chile: Ediciones UC.

Elizalde, R. (1970). *La sobrevivencia de Chile. La conservación de los recursos naturales renovables* (Segunda). Santiago de Chile: SAG.

Ingold, T. (2011). *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. Nueva York: Routledge.

Massey, D. (2005). *For space*. London: Sage.

Mistral, G. (1979). *Elogio de las cosas de la tierra*. (R. E. Scarpa, Ed.). Santiago, Chile: Andrés Bello.

Mistral, G. (1994). El pueblo araucano. En J. Quezada (Ed.), *Gabriela Mistral: Escritos políticos* (p. 55). Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Morales, R. (2002). *Territorialidad Mapuche en el siglo XX*. Concepción: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, Escaparate Ediciones.

Skewes, J. C. (2016). Residencias en la cordillera: La lógica del habitar en los territorios mapuche del bosque templado lluvioso en Chile. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (26). https://doi.org/10.7440/antipoda26.2016.06

Skewes, J. C., Palma, L., & Guerra, D. (2017). Voces del bosque: Entrevero de seres humanos y árboles en la emergencia de una nueva comunidad moral en la cordillera del sur de Chile. *Alpha (Osorno)*, (45), 105-126. https://doi.org/10.4067/S0718-22012017000200105

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

A BIBLIOTECA-MUSEU DA UNESCO NO HAITI DOS ANOS 1940: SABERES ARTÍSTICOS E ANTROPOLÓGICOS EM CIRCULAÇÃO

Júlia Vilaça Goyatá
Universidade de São Paulo (USP)
University of São Paulo (USP) [1]

Resumo

O artigo busca discutir as relações entre arte, antropologia e técnica a partir do projeto de uma biblioteca-museu criada no Haiti dos anos 1940 com o suporte da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Visto junto a outras três experiências museológicas concebidas na mesma década - o *Centre d'Art* (1944), o museu do *Bureau d'Ethnologie* (1941), e o *Musée du Peuple Haïtien* (1949) - os esboços da criação dessa instituição, ajudam a compreender o nascimento do que se convencionou chamar a "*folk art*" e a cultura camponesa haitiana. A partir da análise de materiais de arquivo e guiada pelo antropólogo francês Alfred Métraux (1902-1963), elo central das relações entre Haiti, Estados Unidos e França na metade do século, busca-se desenhar algumas das redes de circulação que foram fundamentais na concepção de um imaginário antropológico-artístico do Haiti ainda persistente nos dias de hoje. Não mais o primitivo clássico, mas o "popular", o "subdesenvolvido" e o "tropical" emergem como objetos aqui.

Palavras-chave: Haiti, museu, antropologia, art

Abstract

This paper discusses the relations between art, anthropology, and technique through a library-museum project created by the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) in the 1940's Haiti. Seen in conjunction with other three museological experiments conceived in the same decade - the *Centre d'Art* (1944), the *Bureau d'Ethnologie*'s museum (1941), and the *Musée du Peuple Haïtien* (1949) - the design of this institution help us to understand the birth of what has been called Haiti's folk art and peasant culture. The work is based on archival materials and is guided primarly by the tracks left by the french-swiss anthropologist Alfred Métraux (1902-1963), an essential link between Haiti, United States, and France in the middle of the century. From Métraux's point of view, we try to design some of the circulation networks that was fundamental to the conception of an anthropological-artistic imaginary about Haiti still persistent today. No longer the classical primitive, but the "popular", the "underdeveloped" and the "tropical" emerge as objects here.

Keywords: Haiti, museum, anthropology, art

[1] Este artigo é parte dos resultados de minha pesquisa de doutorado, ainda em andamento, realizada no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de São Paulo (USP) com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

O que pretendo mostrar no presente artigo é parte do desenvolvimento de minha pesquisa de doutorado, iniciada em 2014 e no momento em fase final de redação, intitulada *Haiti popular: materialidades e saberes antropológicos e artísticos em circulação (1940-1950)*. Nela acompanho o nascimento de quatro experiências museológicas inaugurais distintas entre si mas em constante relação no Haiti dos anos 1940. São elas o museu etnográfico do *Bureau d'Ethnologie*, instituto nacional de pesquisa em antropologia fundado em 1941; o *Centre d'Art*, centro de formação e exibição da pintura e escultura haitianas, criado em 1944; a biblioteca-museu rural de Marbial, parte de um projeto educacional implementado pela UNESCO em 1948; e, finalmente, o *Musée du Peuple Haïtien*, fragmento da Exposição Internacional do Bi-centenário de Porto Príncipe, que ocorre em 1949.

Aposto na ideia de que a criação dessas instituições fala tanto das especificidades da antropologia e das artes nesse momento, seus contornos e contaminações; quanto do Haiti que esses campos do saber-fazer fizeram aperecer. Trata-se de um Haiti que chamo aqui de "popular" e que, em resumo, articula positivamente duas imagens primordiais, que passam a ser também artefatos colecionáveis: o vodu e o campesinato. Nesse artigo, me concentrarei em uma dessas experiências, de modo a me aprofundar um pouco mais em sua proposta e nas questões que ela oferece à reflexão. Trata-se da biblioteca-museu que a UNESCO projetou para Marbial, região localizada no departamento sudoeste haitiano, às margens do rio Gosseline e próxima à cidade de Jacmel, entre 1947 e 1949.

Imagem 1 – Mapa do Haiti com a região de Marbial destacada[2]

[2] Fonte: UNESCO, "L'expérience témoin d'Haiti, première phase, 1947-1949", Monographies sur l'Éducation de Base, Unesco: Paris, 1951, p.10.

Antes de começar a falar desse projeto específico, cabe fazer uma breve consideração metodológica. A pesquisa que ancora este trabalho foi inteiramente baseada em fontes documentais provenientes de quatro arquivos principais: os acervos do *Bureau Nationale d'Ethnologie* e o do *Centre d'Art*, localizados em Porto Príncipe e os da UNESCO e do *Laboratoire d'Anthropologie Sociale* do *Collège de France* em Paris. No último estão depositados os arquivos profissionais de Alfred Métraux (1902-1963), antropólogo franco-suíço que é um eixo central da pesquisa, já que fornece a principal via de acesso à rede de trocas que envolveu a produção das instituições que analiso.

Trata-se, assim, de uma pesquisa com materiais de arquivo etnograficamente orientada. Dito de outro modo, procuro seguir as experiências de invenção e de instituição desses museus em seus primeiros anos de funcionamento, acompanhando as pistas que os documentos de distintas qualidades - cartas, memorandos, fotos, relatórios técnicos, projetos, reportagens de jornal e diários de campo - vão me dando ao longo do trajeto. Trata-se de tomá-los menos como representações de uma realidade histórica coerente, que estaria por detrás deles e que poderíamos desvendar, e mais como agentes que alinhavam uma narrativa etnográfica, portanto também ela criadora do saber-fazer de um determinado momento.

O PROJETO UNESCO DE EDUCAÇÃO DE BASE

Para começar a apresentar o projeto da biblioteca-museu de Marbial é preciso dizer, em primeiro lugar, que ele fez parte dos quadros de uma missão educacional inaugural que a UNESCO levou a cabo no Haiti a partir de 1948. Tratava-se de um projeto piloto de educação de base, que era uma primeira tentativa de colocar em prática as recentes diretrizes sobre a Educação Fundamental implementadas na segunda conferência da organização em 1947. É nessa ocasião que o Haiti, e especificamente a região de Marbial, é sugerida como local adequado para a experiência. Segundo os delegados haitianos ali presentes, Marbial conteria uma boa amostra dos problemas sociais e econômicos que poderiam ser alvo de um programa de educação de base: erosão, analfabetismo, miséria, epidemia de malária, conflitos religiosos, entre outros. Se a ideia era implementar um projeto experimental, a região seria um laboratório perfeito para a UNESCO.

A sugestão, acolhida pela organização internacional, daria início, à elaboração dos primeiros planos de trabalho do projeto, escritos pouco tempo depois da conferência, ainda em 1947. Em abril de 1948, Métraux, que já tinha uma relação anterior com o Haiti, objeto de seu interesse e de algumas pesquisas em torno do vodu, desembarca

em Porto Príncipe[3]. Funcionário e representante oficial da UNESCO perante o governo haitiano, ele seria responsável por executar a primeira atividade do projeto: uma pesquisa etnográfica que serviria de base aos equipamentos que a UNESCO planejava construir em Marbial, uma clínica, uma escola e um centro comunitário.

Logo após a sua chegada o antropólogo contrata, assim, uma equipe de jovens etnólogos haitianos do *Bureau d'Ethnologie*, com quem se instalaria na área do projeto por aproximadamente seis meses. Desenhada "como uma espécie de seminário prático para o treinamento de estudantes haitianos nos métodos antropológicos", a pesquisa coordenada por Métraux em Marbial tinha a intenção de coletar a maior quantidade de dados possíveis sobre a região, compondo um quadro integrado da vida camponesa ali (Métraux, 1951a, p. 295). Não por acaso foi muitas vezes chamada pelos burocratas da UNESCO de *survey*, denominação que expressa certa ambiguidade com relação ao caráter antropológico do estudo[4].

Na foto abaixo vemos Métraux rodeado por um grupo que, ao que tudo indica, são seus colaboradores de pesquisa. Embora não haja na foto nenhuma leganda que permita identificar as pessoas, há indícios, como as vestimentas elegantes (camisa, gravata e paletó) e a máquina fotográfica no pescoço de um dos homens, de que pelo menos alguns deles sejam parte da equipe de pesquisa contratada por Métraux em nome da UNESCO. Além disso, a fotografia é claramente posada e tem um tom de registro oficial. Pode-se imaginar ainda que a casa que aparece na imagem tenha sido o local onde a equipe se instalou nos primeiros meses de investigação, "uma pequena casa alugada no vilarejo de Cochon-Gras", uma das sessões vizinhas à Marbial (Laurière, 2005, p. 195)[5].

[3] A monografia clássica Le vaudou haïtien (1958) resulta de incursões realizadas por Métraux ao Haiti em 1941, 1944 e entre 1948 e 1950, quando esteve no país a cargo do projeto UNESCO (MÉTRAUX, 1978). Métraux também publica uma série de artigos sobre o tema, especialmente durante os anos 1950, antes da publicação da monografia pela Gallimard. Ver: MÉTRAUX (1946, 1950, 1951b, 1952, 1953a, 1953b, 1953c, 1954a, 1954b, 1955, 1956a, 1956b, 1956c, 1957a, 1957b, 1957c, 1957d, 1958).

[4] Em carta à Bowers de 24 de janeiro de 1949, Métraux demonstra desconforto com o termo, insistindo em que não houvesse confusão entre sociologia e antropologia e ressaltando o uso de métodos advindos da última na pesquisa de Marbial. Ele chama a atenção para o fato de que: "em todos os documentos da UNESCO nosso survey está referido como um "sociologic survey". Isso está errado. Embora não haja uma diferença clara entre os campos dessas duas ciências, a aproximação e os métodos do sociólogo e do antropólogo não são os mesmos. Como você sabe eu sou um antropólogo e tenho usado o método do trabalho campo envolvendo uma análise quantitativa e qualitativa. Além disso, o survey tem sido uma tentativa de olhar para a cultura como um todo e para as relações entre seus vários aspectos de um ponto de vista antropológico. Pareceu desde o começo que este seria o método mais rentável para os propósitos da educação fundamental. Cá entre nós, acho que talvez seja útil manter as etiquetas corretas" (série 375 (729.4) A 61, parte VII, acervo UNESCO).

[5] A equipe de pesquisa de Métraux se compunha do agrônomo Edouard Berrouet, dos etnólogos Lamartinière Honorat, Roger Mortel e M. Michelson Hyppolite, da assistente social Jeanne Sylvain e, finalmente, do antropólogo Rémy Bastien, que é escolhido para ser assistente de pesquisa direto de Métraux. Também o casal de antropólogos Jean Comhaire e Suzanne Comhaire-Sylvain, que faziam um trabalho de pesquisa independente da UNESCO no Haiti, seria incorporado posteriormente ao grupo à pedido de Métraux. Na foto destaca-se a ausência das duas únicas mulheres que participaram da pesquisa.

Imagem 2 – Métraux (ao centro) e sua equipe em Marbial, 1948[6]

Após sua primeira visita à região onde se daria a pesquisa, Métraux escreve a John Bowers (1912-2004), diretor geral do projeto - a essa altura nos escritórios da UNESCO em Paris - contando suas primeiras impressões. Ele salienta o que considera ter sido um equívoco: a escolha de Marbial como espaço para a realização do projeto. Em suas palavras:

> Está claro que o vale tem todos os problemas do Haiti multiplicados por cem, mas ele tem também obstáculos que requerem gastos que vão além dos orçamentos mais otimistas. Nada pode ser feito em Marbial se a estrada não for consertada ou reconstruída. (…) É óbvio que o programa cultural não pode começar enquanto não tivermos acomodações adequadas e água potável. Vai levar pelo menos 6 meses para que qualquer um, a não ser o antropólogo, possa viver em Marbial.[7]

Pessimista com relação aos resultados que o projeto poderia alcançar com o baixo orçamento que tinha e tendo em vista a amplitude dos problemas de infra-estrutura detectados ali, Métraux salienta, ao mesmo tempo, a impossibilidade de abandonar os camponeses de Marbial a esta altura: "a UNESCO não pode abandonar esse povo, que acredita que o projeto piloto é a única esperança para seu futuro. Temos que ir em frente contra os grandes obstáculos", ele afirma[8]. Quanto ao "programa cultural" que menciona à Bowers, trata-se justamente da ideia de constituição da biblioteca-museu rural na região.

A BIBLIOTECA-MUSEU DE MARBIAL

Presente desde os primeiros esboços do plano de trabalho do projeto, realizados ainda em 1947, a ideia da biblioteca-museu de Marbial chama justamente a atenção

[6] A foto faz parte do acervo pessoal de Métraux e me foi cedida gentilmente por Christine Laurière. A imagem está também publicada em um artigo da autora (2005) que nos dá um interessante panorama da experiência de Métraux em Marbial.
[7] Carta de Métraux à Bowers, 7/5/1948, série 375 (729.4) A 61, parte II, acervo UNESCO.
[8] Idem.

pelo contraste que evoca em relação à situação precária descrita por Métraux. Em uma área que demandava recursos como vias de acesso e água potável, é no mínimo curioso imaginar a consideração da construção de um espaço como esse. No plano de trabalho oficial do projeto salienta-se que a intenção era criar um empreendimento simples, mas que seria "um centro cultural cheio de vida, agrupando um conjunto de atividades visuais, literárias e auditivas" [9]. O espaço serviria, segundo o documento, em dois sentidos: como local de exposição de uma coleção, a ser montada progressivamente junto à população, procurando valorizar e incentivar a chamada cultura camponesa local; mas também como instrumento de auxílio no ensino formal, já que a UNESCO acreditava que era importante explorar recursos visuais e auditivos em paralelo ao processo de alfabetização formal que ocorria nas escolas.

Ainda de acordo com o plano de trabalho, a ideia era de que a biblioteca-museu constituísse, com o passar do tempo, "coleções de quadros, de maquetes, de filmes, de objetos de exposição, de discos, de livros e amostras de artes e ofícios indígenas, tudo devendo ser utilizado e exposto no referido centre e no conjunto da região" [10]. Tratava-se, assim, de criar um espaço fixo em Marbial, mas que ofereceria também serviços para outras regiões do Haiti, funcionando como uma espécie de foco de propagação de atividades e exposições.

INSTALLATION DE LA BIBLIOTHEQUE - MUSEE
DU CENTRE DE MARBIAL. 358

1. La Bibliothèque ne doit présenter qu'une seule entrée. Il est donc nécessaire de condamner 2 des portes, pour ne laisser que celle qui donne sur le hall, côté de l'entrée du bâtiment.

2. Fenêtres : Prévoir des volets extérieurs à fermeture hermétique, et des persiennes intérieures. Prévoir que, le cas échéant, des panneaux (en cellotex en contre-plaqué ou en carton) devront être accrochés à l'intérieur, devant les fenêtres, étant donné qu'il n'y a pas d'autre place murale disponible.

3. Prévoir l'utilisation de la terrasse couverte qui a été ménagée sur la façade, de plein-pied avec la bibliothèque.

Imagem 3 – Extrato do documento "Instalação da biblioteca-museu de Marbial" [11]

[9] "L'expérience témoin d'Haiti, première phase", Monographies sur l'Éducation de Base, Paris, Unesco, 1951, p. 77.
[10] Idem.
11 Série 375 (729.4) A 61, parte 1a, acervo UNESCO.

O documento intitulado "Instalação da biblioteca-museu de Marbial", sem autor e data explícita, mas provavelmente de 1948, mostra o quão detalhadamente esse lugar foi pensado, já nos primeiros anos da missão, apesar das ressalvas de Métraux. De acordo com as legendas que correspondem à planta (exposta na imagem acima), a letra A indica "uma pequena escrivaninha com uma gaveta com chave e uma ou duas gavetas-arquivo"[12]. Já as letras B e C correspondem a "duas mesas em madeira de lei, de preferência redondas" e "de fabricação local"[13]. D é um "armário de suprimentos", que deve ter um fundo reservado para "a classificação de cartazes, quadros, etc", enquanto que as letras E, F, G, H, I e J indicam prateleiras de diferentes tamanhos, "suporte para os materiais de exposição"[14]. A letra K, por sua vez, faz referência a um "carpete-tapete", que deve ser feito em *pite* ou *latanier*, fibras vegetais locais, no futuro ateliê de artesanato de Marbial[15]. Por fim, L e M são "mesas com cadeiras-poltronas a serem colocadas na varanda e utilizadas depois que o local estiver fechado"[16]. No documento lê-se ainda que "painéis móveis em cortiça devem também fazer parte do mobiliário permanente da Biblioteca-Museu" [17].

Através do desenho e da descrição das legendas, que chamam a atenção pelo detalhismo na especificação dos móveis e do espaço, pode-se fazer algumas observações sobre as intenções da UNESCO na construção desse espaço. De saída, há aí um desejo de encorajamento ou no mínimo de participação da produção artística e artesanal local na elaboração do local. O uso de matérias primas da região para a confecção de móveis - como madeira - e de elementos decorativos para o espaço - tapetes feitos de plantas da região -, são indícios dessa motivação. Também a mão de obra camponesa - que o próprio projeto ajudaria a organizar em cooperativas - deveria ser utilizada sempre que possível, como salienta o documento. Embora coordenado pela UNESCO, a ideia era de que o empreendimento tivesse a participação direta dos moradores da região, primeiro para que ele se autosustentasse após a partida da organização, e depois porque um dos objetivos do projeto era o de colocar os camponeses em contato com sua produção material - sejam artística ou artesanal - entendendo que isso os faria se reconhecerem e se valorizarem enquanto produto de uma cultura popular haitiana em vias de construção.

Além disso, vê-se aqui como o objetivo de compor uma coleção de livros e objetos expositivos, explícito no trecho do plano de trabalho que trouxe acima, ganha materialização na planta da biblioteca-museu. As minúcias do mobiliário mostram: as estantes nas paredes, aproveitando os espaços cegos e a luz natural, conveniente às

[12] Idem.
[13] Idem.
[14] Idem.
[15] Idem.
[16] Idem.
[17] Idem.

exposições, bem como o armário para alojar livros, cartazes e quadros. Além dos livros e objetos de arte que seriam produzidos na própria região de Marbial, sob a supervisão da UNESCO, e no Haiti de forma geral, uma parte do acervo da biblioteca-museu deveria vir de outros países através de doações. Seriam requeridas especialmente obras sobre outros projetos educativos, instrutivas para o caso haitiano e úteis para os profissionais e professores da região vinculados à missão da UNESCO.

LA BON MADEMWAZEL

Para guiar a produção desse acervo local e pensar em um espaço coerente aos propósitos do projeto de educação de base, era preciso, de acordo com a UNESCO, encontrar um "especialista-consultor" na área de museus e bibliotecas que pudesse conduzir os trabalhos no Haiti[18]. Alguém, que como comenta Métraux, tivesse a "alma missionária" necessária ao desbravamento daquelas terras remotas, enlameadas e escassas, bem vindas, segundo ele, apenas ao antropólogo[19]. A escolhida para a tarefa é Yvonne Oddon (1902-1982), "*la bon Mademwazel*", como ficou depois conhecida pelos amigos no Haiti, bibliotecária do *Musée de l'Homme* de Paris desde o seu nascimento em 1936[20].

Oddon tinha uma formação profissional especialmente interessante para o trabalho no projeto haitiano, já que ao longo de sua trajetória mantivera relações tanto com instituições francesas quanto norte-americanas. Além do trabalho no museu etnográfico francês ela passara também, em 1934, por um estágio na *Library of Congress* em Washington, financiada pela mesma *Rockefeller Foundation* que lhe daria suporte anos depois para o trabalho no Haiti[21]. É durante sua passagem pelos EUA que conhece John Marshall (1903-1980), diretor do departamento de humanidades da fundação, que seria um dos articuladores de sua ida ao Haiti. Como comenta Métraux, Oddon teria sido "o pivô da participação da Rockefeller no projeto", sendo a sua escolha como consultora um estímulo para a concessão do financiamento por parte de Marshall, que guardaria por ela "grande estima"[22].

Além das boas relações e dos requisitos profissionais procurados pela UNESCO, a bibliotecária francesa parecia ter ainda a sensibilidade etnográfica ou a "alma missionária"

[18] "L'expérience témoin d'Haiti, première phase", Monographies sur l'Éducation de Base, Paris, Unesco, 1951, p. 77.
[19] Carta de Alfred Métraux à John Bowers, 12/04/1948, série 375 (729.4) A 61, parte II, acervo UNESCO.
[20] Nas cartas para Oddon entre 1948 e 1950, em momentos em que ela não se encontrava no Haiti, Métraux conta que todos perguntavam pela "bon Mademwazel" ou pela "Mademwazel blan", em créole haitiano, para se referirem à bibliotecária (27/11/1948; 03/01/1950; série GEN MSS 350, acervo YUA).
[21] O estágio nos EUA teria como objetivo a reorganização e a modernização da biblioteca do museu etnográfico francês em sua reforma crucial, quando passa de Musée du Trocadéro para Musée de L'Homme em 1936. Sobre a transformação do antigo Musée du Trocadéro para o Musée de l'Homme, seus objetivos e propostas, ver: BRUMANA (2005), DEBAENE (2002), DIAS (1991), L'ESTOILE (2007), LAURIÈRE (2008).
[22] Carta de Alfred Métraux à Yvonne Oddon, 01/05/1948, dossiê GEN MSS 350, acervo AYU.

de que falava Métraux acima. Por conta de seu longo trabalho no *Musée de l'Homme*, ela tinha o hábito de transitar entre os antropólogos e, evidentemente, conhecia bem a literatura da disciplina. Além disso, pode-se pensar que sua posição ali a obrigava a lidar tanto com intelectuais da universidade, quanto com burocratas e técnicos advindos do mundo das instituições públicas de arte e ciência e do próprio governo. A interseção entre as práticas e discursos intelectuais e institucionais, também uma marca da experiência profissional de Métraux, era um ponto de partida bem vindo para o trabalho em Marbial, que dependia de boas relações políticas e diplomáticas no Haiti[23]. Lembremo-nos que se tratava de um projeto sustentado por um acordo entre a UNESCO e o governo haitiano.

Oddon chega ao Haiti em junho de 1948. Com uma bolsa de estudos de 7500 dólares concedida pela *Rockefeller Foundation*, com duração inicial de seis meses, ela tinha como objetivo estudar as codições de implantação de uma biblioteca e de um museu dentro dos quadros do projeto de educação de base[24]. A princípio, ela realizaria um trabalho de investigação, tentando compreender de que forma essas instituições poderiam ser adaptadas à realidade dos moradores de Marbial, muitos deles analfabetos. Somente depois, em um segundo momento é que ela começaria o trabalho de execução dos materiais que preencheriam esses espaços. Basicamente ela coordenaria a manufatura de cartazes, painéis, *slides* de projeção e ilustrações, que serviriam tanto para exposições itinerantes na região quanto para livros didáticos a serem usados nas escolas.

De acordo com o plano de trabalho de Oddon enviado pela UNESCO à *Rockefeller* em 1948, suas tarefas para os seis primeiros meses de trabalho no Haiti seriam basicamente três: 1) "pesquisar técnicas em museografia para a educação fundamental", 2) "desenvolver um plano para o museu, biblioteca e centro de arte do projeto piloto haitiano" e 3) "escrever uma pequena nota sobre serviços técnicos de bibliotecas para especialistas e profissionais da educação fundamental"[25]. Para o cumprimento de tais funções, além da estadia de seis meses no Haiti o plano previa também uma curta passagem de Oddon pelos EUA e pelo México, para conhecer algumas iniciativas museológicas que aliavam arte, ciência e educação e para "estudar técnicas de educação audiovisual empregadas em museus e bibliotecas populares" que poderiam ser inspiradoras para o caso haitiano[26]. Depois do

[23] Em carta à Bowers de junho de 1948 Métraux sublinha justamente esse ponto, enfatizando a versatilidade de Oddon: "ela é uma das poucas pessoas que combina um verdadeiro idealismo com bom-senso e uma visão prática das coisas. Sua ajuda será inestimável!" (Carta de Alfred Métraux à John Bowers, 09/06/1948, série 375 (729.4) A 61, parte III, acervo UNESCO).

[24] Oddon é designada para a missão de estudos na experiência-testemunho de educação de base no Haiti de 01/08/1948 a 31/01/1949, tal como descrito pelo pedido de seu passaporte diplomático pela UNESCO em 23 de junho de 1948 (Série 375 (729.4) A 61, parte III, acervo UNESCO).

[25] "Suggested plan of work for Mlle Oddon", p. 4, 20/07/1948, série 375 (729.4) A 61, parte IV, acervo UNESCO.

[26] Carta de John Bowers à Mr. Disher, responsável pelo departamento de museus da UNESCO (série 375 (729.4) A 61, parte IX, acervo UNESCO). As instituições previstas para serem visitadas por Oddon nesses países incluíam o Museu de História Natural de Nova York, principalmente sua sessão de educação visual; o Museu das crianças de Washington; o museu de ciências de Chicago, o Museu da Saúde de Cleveland e o Museu da Higiene e de

período no Haiti, em contato com o *survey* de Métraux e tendo visitado as instituições norte-americanas e mexicanas, Oddon estaria supostamete apta para desenvolver as "técnicas de ver e escutar" auxiliares ao desenvolvimento educacional haitiano, bem como capaz de coordenar a contrução da biblioteca-museu rural em Marbial [27].

É assim que em março de 1949, quando finaliza a fase de estudos, a bolsa de *mademwazel* é renovada e ela volta ao Haiti para finalmente criar os conteúdos que fariam parte do acervo da biblioteca-museu e que estariam também disponíveis, de forma integrada, nos livros didáticos em *créole* haitiano elaborados pela UNESCO. Oddon se interessa especialmente pela realização de "exposições propositivas especialmente preparadas", tal qual recomenda o plano de trabalho do projeto de Marbial [28]. Além dos cartazes e objetos a serem expostos ela iria elaborar também, em um ateliê que cria junto ao artista haitiano Geo Ramponeau (1916-2012) dentro das dependências do *Centre d'Art* de Porto Príncipe, instrumentos expográficos. Estes estavam pensados para serem usados em locais abertos sem infra-estrutura e para a interação direta com o público. Tratava-se de maletas, dioramas transportáveis, suportes desmontáveis, vitrines portáteis e com manivelas, entre outros recursos [29].

Embora o termo não apareça no material, pode-se pensar em Oddon como curadora, já que é ela quem vai, a partir da pesquisa etnográfica de Métraux e de sua própria interação com a população, pensar nos conteúdos iconográficos específicos a serem trabalhados nas ditas exposições e nos livros didáticos vinculados ao projeto UNESCO no Haiti. Tratava-se de compor uma rede integrada de imagens educativas a serem deixadas como legado da organização para o país caribenho.

A ADEQUAÇÃO AOS TRÓPICOS

Diante dos materiais que descrevem as minúcias do projeto da biblioteca-museu de Marbial e os primeiros passos de sua execução, o que me salta especialmente aos olhos é o que chamo aqui da tópica da "adequação aos trópicos". Se por um lado a UNESCO procurava realizar uma adaptação de seus equipamentos à estética e às necessidades da população local, ao mesmo tempo não se perdia de vista a imposição de certos modelos institucionais, estes marcadamente euro-americanos. Como comenta Roy Wagner (2010), se a noção antropológica de cultura para o Ocidente sempre prescinde da noção de

Arqueologia, ambos na Cidade do México ("Suggested plan of work for Mlle Oddon", p. 3, 20/07/1948, série 375 (729.4) A 61, parte IV, acervo UNESCO).

[27] "L'expérience témoin d'Haiti, première phase", Monographies sur l'Éducation de Base, Paris, UNESCO, 1951:77.

[28] "Working plan", série 375 (729.4) A 61, parte 1a, acervo UNESCO.

[29] "Préparation du matériel educatif", série 375 (729.4) A 61, parte IX, acervo UNESCO.

"cultura como sala de ópera", é somente no seio dela que museus e bibliotecas, junto a "orquestras sinfônicas, universidades e talvez parques e zoológicos" fazem sentido (Wagner, 2010, p. 55).

Ainda que com adaptações locais, como queria a UNESCO, a instalação de instituições como escolas, biliotecas e museus em Marbial nos anos 1940, uma região onde não havia, como conta Métraux, nem mesmo estradas, é um marco da presença dessa noção "reificada" de cultura, "como acúmulo de ideias, invenções e realizações", (ibidem, p. 64). É com base nessa noção de cultura, acumulativa e produtiva, que a palavra desenvolvimento também ganha sentido e começa a circular no pós-guerra e que a assistência de órgãos como a UNESCO passa a ser requerida pelos tais "países tropicais". O pressuposto em questão não era o de que países como o Haiti não teriam cultura, eles tinham; mas era como se ela estivesse adormecida antes da chegada da UNESCO. Nas palavras de Manuela Carneiro da Cunha, "é como se eles já tivessem 'cultura em si' ainda que não tivessem 'cultura para si'" (2009:313). Do ponto de vista dos burocratas da UNESCO e dos cientistas sociais que ali trabalhavam, como Métraux, era preciso recuperá-la, salvá-la, dar a essa tal cultura condições de existir enquanto conjunto acumulável e ensinável.

É somente dessa forma que podemos entender a atitude da UNESCO, que com uma postura relativista cede gentilmente espaço para que os haitianos preencham sua biblioteca-museu de conteúdos locais, mas ao mesmo tempo não abre espaço para que essa mesma população discuta os limites e os sentidos desse modelo institucional. Afinal, para a UNESCO e também para uma certa antropologia dessa época, onde não há bibliotecas e museus, os representantes máximos da "cultura sala de ópera", não pode haver cultura no sentido extensivo do conceito.

O caso da UNESCO em Marbial, e também os outros trabalhados em minha pesquisa de doutorado, mobilizam, assim, justamente, a invenção de um Haiti *vaudouisant*, camponês e rural no momento em que há um deslocamento de um ponto de partida evolucionista, que desvalorizava o modo de vida vinculado ao campesinato e às práticas de saber populares, em favor de um ponto de vista relativista, que, desde uma pretensa neutralidade procurava haitianizar o Haiti ou tropicalizar os trópicos, se assim podemos dizer. Ainda que, ao fim e ao cabo, a biblioteca-museu de Marbial nunca tenha chegado a funcionar plenamente, devido à controvérsias internas ao projeto e desentendimentos entre a UNESCO e o governo haitiano, seu projeto é exemplar da tentativa de transposição de modelos institucionais euro-americanos, centrados em uma noção de cultura como cultivo e acúmulo, para outros espaços[30]. A insistência pela realização da biblioteca-museu

[30] A não realização da biblioteca-museu de Marbial tem relações diretas com a saída de Métraux do Haiti e a simultânea mudança na liderança local do projeto UNESCO em meados de 1949. Ambos os fatos fazem com que essa parte do projeto perca prioridade e se enfraqueça com o tempo. Com a saída de Arthur Bonhomme, representante do governo haitiano acusado de corrupção por desvio de fundos, é Emmanuel-Gabriel François que

indica o descompasso que foi ao final todo o projeto UNESCO no Haiti, evidenciando os equívocos tradutórios entre as ideias de desenvolvimento e cultura da UNESCO e também aquelas que as elites intelectuais haitianas acreditavam deverem ser implantadas em seu país, e a realidade daqueles que ali viviam.

Ao final, a missão de educação de base ergue uma escola e uma clínica na região, que ao que se sabe funcionam até 1953, quando a organização internacional se retira definitivamente de Marbial, deixando o projeto inteiramente a cargo do governo haitiano. Pouco se conhece dos resultados concretos da empreitada nos anos que se seguem, mas fato é que a ausência da UNESCO resulta no abandono progressivo do projeto. Contudo, ainda que tenha fracassado do ponto de vista de sua continuidade, insisto que a presença da UNESCO e de sua missão educacional em Marbial é um marco importante e inaugural daquilo que começaria a fazer parte do cotidiano haitiano a partir de então: a presença massiva de ONGs e organizações internacionais a ditar modelos institucionais, que, pretensamente universais, estão pautados em noções bastante particulares de humanidade, cultura, história, educação, saúde e arte.

REFERÊNCIAS

Fontes documentais:

Arquivos UNESCO. Série 375 (729.4) A 61, parte I a XXI.

Acervo Yvonne Oddon: Yale University Archives (YUA), série GEN MSS 350.

Referências bibliográficas:

BRUMANA, F. *O sonho dogon nas origens da etnologia francesa*. São Paulo: Edusp, 2005.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

DEBAENE, V. "Les surréalistes et le musée d'ethnographie", *Labyrinthe*, n.12, 2002 pp. 71-94.

DIAS, N. *Le Musée d'ethnographie du trocadero (1878-1908): anthropologie et museologie en France*. Paris: Editions du CNRS, 1991.

L'ESTOILE, B. *Le goût des autres: de l'exposition coloniale aux arts premiers*. Paris: Flammarion, 2007.

LAURIÈRE, C. "D'un l'île à l'autre: Alfred Métraux en Haiti", *GRADHIVA*, n.1, 2005, pp. 181-207.

_____. *Paul Rivet, le savant et le politique*. Paris: Publications scientifiques du Muséum national d'histoire naturelle, 2008.

toma as rédeas. Gabriel, por sua vez, acabava de voltar de uma formação nos Estados Unidos (na Universidade de Harvard) na área de alfabetização de adultos e ensino e sistematização do créole, estando mais interessado em impulsionar a manufatura dos livros didáticos que em fazer a biblioteca-museu acontecer.

MÉTRAUX, A. *Itinéraires I*. Carnets de notes et journaux de Voyage. Paris: Payot, 1978.

_____. "The concept of soul in Haitian Vodu", *Southwestern Journal of Anthropology*, Albuquerque, N.M, vol.2, n.1, 1946, pp. 84-92.

_____. "Chants vodou", *Les Temps Modernes*, Paris, n. 52, 1950, pp. 1386-1393.

_____. "UNESCO and Anthropology", *American Anthropologist*, vol. 53, n. 2 April-June, 1951a, pp. 294-300.

_____. "L'Afrique vivante en Haïti", *Présence Africaine*, Paris, n. 12, 1951b, pp.13-21.

_____. "Les croyances animistes dans le vodou haïtien", *Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire*, les Afro-Américains, Dakar, n.27, 1952, pp. 239-244.

_____. "Croyances et pratiques magiques dans la Valée de Marbial, Haiti", *Journal de la Societé des Américanistes*, v. 42, 1953a, pp. 135-198.

_____. "Vodou et protestantisme", *Revue de l´histoire des religions*, v. 144, 1953b, pp. 198-216.

_____. "La religion vodou en Haïti", *Panorama du monde et des sciences*, Paris, n.2, été, 1953c, pp. 9-15.

_____. "Divinités et cultes vodou dans la valée de Marbial (Haïti)", *Zaïre*, Bruxelles-Antwerpen, n.7, juil., 1954ª, pp. 675-707.

_____. "Le Noël vodou en Haïti", *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie*, n.s., vol. 51, fasc. 5, n. 10, 1954-1955, 1954b, pp. 95-118.

_____. "La comédie rituelle dans la possession", Diogène, Paris, n. 11, juil., 1955, pp.26-49.

_____. "Les dieux et les esprits dans le vodou haïtien", *Société Suisse des Américanistes*, Bulletin n. II, 1956ª, pp.1-9.

_____. "Les rites d'initiation dans le vodou haïtien", *Tribus*, Stuttgart, n.s., n. 4-5, 1956b, pp. 410-419.

_____. "La mariage mystique dans le vodou", *Cahiers du Sud*, Marseille, t.43, n. 337, 1956 c, pp. 410-419.

_____. "Le culte vodou en Haïti", *Le monde religieux*, Lausanne, vol.26, 1957ª, pp. 229-233.

_____. "Les rites de naissance dans le vodou haïtien", *Mélanges Pittard*, Brive (Corrèze), 1957b, pp. 229-233.

_____. "Le Vodou et le christianisme", *Les Temps Modernes*, Paris, n. 136, juin, 1957c, pp.1848-1883.

_____. "Histoire du vodou depuis la guerre d'indépendence jusqu'à nos jours", *Présence Africaine*, Paris, n.s., n. 16, oct.-nov., 1957d, pp. 135-150.

_____. *Le vaudou haitien*. Paris: Gallimard, 1958.

UNESCO. "L'expérience témoin d'Haiti, première phase", Monographies sur l'Éducation de Base, Paris: Unesco, 1951.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São paulo: Cosac & Naify, 2010.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 153. Science and technology of human and animal relationship

GORDOFOBIA ANIMAL: A REPRODUÇÃO DO ESTIGMA ENTRE ESPÉCIES

Juliana Abonizio[1]
Universidade Federal de Mato Grosso

Eveline Baptistella[2]
Universidade Estadual de Mato Grosso

Maria Luisa Jimenez Jimenez[3]
Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo

Os animais são classificados de maneira sociozoológica, inclusive como belos e feios. Os concursos de beleza de cães atestam tal condição. A convivência entre humanos e demais espécies não é homogênea e dá-se culturalmente e historicamente. Dentre os tipos de relações existentes na contemporaneidade, destacamos categorias que se opõem: os animais de produção e os pets. Aqueles têm seus corpos manipulados no sistema de criação, destinados à produção de alimentos cárneos e outros. Os segundos são criados apenas para afeto e,apesar de também terem seus corpos manipulados através de uma série de procedimentos, tem sido antropomorfizados e incorporados a uma noção de família multiespécie. Assim, vimos emergir uma extensão do comportamento humano lipofóbico aos pets. Através de entrevistas, observação participante e análise de redes sociais, vimos a transferência da gordofobia imposta aos humanos na exigência de padrões estéticos aos animais que tutelam, contudo, o discurso gordofóbico retroage aos próprios tutores: o estigma moral da gordura é atribuído unicamente aos donos dos animais, que são considerados irresponsáveis, desleixados e sem disciplina. Para essa reflexão, selecionamos uma abordagem teórica interdisciplinar, que inclui a teoria dos Estudos Animais, da Antropologia, da Sociologia e da Comunicação Científica a fim de compreender o relacionamento entre animais humanos e não humanos a partir da perspectiva da busca pelo corpo considerado perfeito.

Palavras-chave: Relação animais humanos e não humanos; pets; lipofobia; netnografia.

[1] Doutora em Sociologia, Docente do PPG em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT. abonizio.juliana@gmail.com.
[2] Doutoranda em Estudos de Cultura Contemporânea, Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT. Docente Graduação Jornalismo Universidade Estadual de Mato Grosso – UNEMAT. evelbap@gmail.com
[3] Doutoranda em Estudos de Cultura Contemporânea, Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT. malujjimenez@hotmail.com

Abstract

Animals are socio-zoologically classified, including in it how beautiful and ugly they are. Dog contests attest to such condition. The coexistence between humans and other species is not homogeneous and occurs culturally and historically. Among the types of relationships existing in contemporary days, we highlight categories that are opposed: production animals and pets. Those have their bodies manipulated in the breeding system, for the production of meat and other foods. The seconds are created only for affection, and although their bodies have also been manipulated through a series of procedures, they have been anthropomorphized and incorporated into a notion of multispecies family. Through interviews, participant observation and analysis of social networks, we have seen the transference of gordofobia imposed on humans in the requirement of aesthetic standards to the animals they protect, however, the gordophobic discourse returns to the tutors themselves: the moral stigma of fatness is attributed only to the owners of the animals, which are considered irresponsible, sloppy and without discipline. For this reflection, we selected an interdisciplinary theoretical approach, which includes the theory of Animal Studies, Anthropology, Sociology and Scientific Communication in order to understand the relationship between human and nonhuman animals from the perspective of the search for the body considered perfect.

Keywords: Human- animal relatioships; pets; lipofoby;netnography.

INTRODUÇÃO

A sensação de inadequação aos padrões sociais estabelecidos tornou-se um lugar comum na sociedade contemporânea, especialmente quando se trata do que é ser belo e do desejo de "conseguir" um corpo aceito e aprovado pela sociedade. Falamos em "conseguir" porque é exatamente o que nos mostra a observação do cotidiano: não apenas na mídia, mas em diferentes espaços públicos e privados, vemos uma busca pela construção de um corpo tido como perfeito.

Existem pré-requisitos para conquistar a perfeição: cabelos bem tratados, macios e brilhantes, a pele clara, lisa e jovem, o corpo bem definido e firme. As exigências, nem sempre exequíveis, tornam as pessoas insatisfeitas com o corpo que possuem, por mais que tentem adaptá-lo. Assim sendo, estar fora deste arquétipo de corpo belo, e até mesmo considerado "normal", leva muitos indivíduos a experimentarem também sentimentos de exclusão social. Cria-se um paradoxo, pois levando em conta que existem diferentes biótipos, a luta por um físico dentro do padrão valorizado socialmente pode se estender por todo uma vida e, ainda assim revelar-se infrutífera. Esse paradoxo, no entanto, dá lucros aos setores de cosméticos, academias, alimentos *light* e *diet*, moda, medicamento e também ao segmento de intervenções cirúrgicas.

Mesmo que o corpo não seja belo, é fundamental que seja ao menos magro, livre de gordura, afinal, a lipofobia é uma conduta bastante presente na sociedade contemporânea e podemos encontrar a gordura corpórea associada a defeitos morais como preguiça, desleixo, gula, falta de controle, consciência ou amor próprio.

Embutidos de investimentos sociais, o que se vende é a possibilidade de permanecer vivo e belo, "o corpo consome a si mesmo." (VAZ, 1999, p. 161). Mas a padronização dos corpos não se restringe a corpos humanos. Conforme vemos algumas categorias de animais, notadamente os *pets,* se inserirem cada vez mais no círculo de consideração humano (PAIS, 2006), temos percebido tais exigências sociais se estenderem aos corpos antropomorfizados dos pets. Diferentemente da padronização física visando os campeonatos de raça e os interesses da produção de carne e leite, notamos que a pressão social que leva à normalização do corpo magro também pode ser observada em relação aos animais de estimação. Basta observarmos a oferta de produtos em um *pet shop*, com sua grande quantidade de rações e alimentos *light* e *diet*, voltados para animais considerados acima do peso. (ABONIZIO, BAPTISTELLA, 2016). São diversas as páginas na internet que tratam a obesidade animal como uma alarmante epidemia entre os *pets*, alertando seus donos para os cuidados que devem ser tomados em relação ao animal obeso.

No *site* da gigante indústria de rações Royal Canin Brasil, por exemplo, com 472.533 seguidores, apresentam-se diversos artigos sobre o tema, porém um nos chamou a atenção, intitulado: *Referência mundial em obesidade de animais de estimação chega ao Brasil*, no qual apresenta o problema de saúde entre os pets e os ciclos de palestras que acontecerão no país, ministrado pelo "Médico-Veterinário Alex German, especialista em obesidade em animais de estimação e Professor da Universidade de Liverpool (UK)".

> A obesidade é hoje o maior problema de saúde enfrentado pelos animais de estimação de todo o mundo", destaca Vladmir Maganhoto, Presidente da Royal Canin Brasil. "Tão relevante quanto conscientizar o tutor, é dividir práticas inéditas conduzidas por pesquisadores de todo o mundo com os Médicos-Veterinários brasileiros. Desta forma, a ROYAL CANIN® faz jus ao seu compromisso de compartilhar conhecimento e esta é a principal razão de trazermos o Dr. Alex German ao país", enfatiza Maganhoto. (Royal Canin, 2016, p.1).[4]

Dessa maneira, podemos inferir a transposição dessa preocupação sobre obesidade, que passa agora a atingir os animais não-humanos, mais especificamente aqueles que são estimados, pois nos animais que servem de alimento o ganho de peso é considerado não só positivo como essencial.

No entanto, como os bichos não parecem se importar com as considerações estéticas que norteiam os atuais juízos de valor da sociedade, para eles as questões de saúde é que são acionadas como estímulo às condutas anti-obesidade adotadas por seus tutores. A partir dessas observações e apoiadas nos estudos do cotidiano em Pais (2006), nos estudos animais e na discussão contemporânea sobre padrões corporais e as fronteiras entre

[4] http://www.royalcanin.com.br/royal-canin/imprensa/releases/referencia-mundial-em-obesidade-de-animais-de-estimacao-chega-ao-brasil.

humanos e não humanos propomos uma discussão sobre a Gordofobia e a reprodução do estigma entre espécies a partir da análise do caso do cachorro Bolinha, resgatado de um posto de gasolina no interior de Mato Grosso, em uma condição apontada como obesidade mórbida.

1. "EPIDEMIA" DE OBESIDADE, OU GORDOFOBIA?

Vivemos em uma época de "lipofobia" como denominou Fischler (1995, p. 15) que está diretamente ligada a uma "obsessão pela magreza, sua rejeição quase maníaca pela obesidade." A pessoa gorda, mais do que apresentar um peso socialmente inadequado, passa a ser percebida por meio de uma imagem negativa, provocando o julgamento moral que atribui aos gordos características como preguiça, desleixo e falta de disciplina. E, mais do que isso, passa a ser o que Sant'Anna (1995) denominou de um "corpo desumanizado".

Segundo Sant'Ana (2014), nos Estados Unidos, em 1926, um médico chamado Leonard Williams escreveu um livro intitulado "Obesidade", no qual os indivíduos mais pesados eram associados a um caráter ávido e repulsivo. Para o médico, ninguém tinha o direito de ser gordo. Desse modo, esse tipo de discurso que continua nos dias atuais, confirma e agora de modo generalizado, a tendência de que todo gordo deve ser excluído dos espaços sociais, pautados dentro de um aparente consenso. (JIMENEZ-JIMENEZ, 2017).

Esses discursos extrapolam a esfera humana e agora atingem também os outros animais, os não-humanos. "A maioria dos pesquisadores concorda que, assim como humanos, a incidência (da obesidade) na população de animais de estimação está aumentando." (GERMAN, 2006 In KULICK, 2009, p.490). Nos Estados Unidos, país com a maior quantidade de cães e gatos do mundo, existe até mesmo um dia nacional de conscientização sobre a obesidade *pet*, cujo lema é "juntos, nós podemos salvar vidas de animais de estimação". Segundo a Associação pela prevenção da obesidade em *Pets*, 58% dos cães e 54% dos gatos do país norte-americano estão obesos ou possuem sobrepeso. (MALAS, 2016, p.39). Contudo, no caso dos humanos, começam a surgir estudos e movimentos sociais que questionam o preconceito em relação ao excesso de peso, conhecido como gordofobia:

> Estruturada e disseminada nos mais diversos contextos socioculturais que consiste na desvalorização, estigmatização e hostilização de pessoas gordas e seus corpos. Os comportamentos gordofóbicos geralmente reforçam estereótipos e impõem situações constrangedoras, degradantes com fins segregacionistas. (ARRAES, 2015).

O reconhecimento da gordofobia no cotidiano expõe também as dificuldades em enfrentar a estigmatização e a resistência social de considerar este comportamento uma

forma de preconceito. Assim, o constrangimento imposto às pessoas gordas geralmente não é considerado ofensivo, principalmente, quando se apoiam em justificativas amparadas na manutenção da saúde.

Para Sant'Anna (1995, p.12), "o corpo é, ele próprio um processo. Resultado provisório das convergências entre técnica e sociedade, sentimentos e objetos, ele pertence menos à natureza do que à história." É através do corpo que os indivíduos se manifestam no mundo e revelam sua posição na sociedade, portanto o corpo se sobrepõe ao biológico, às condições materiais da vida, e assim dimensões socioculturais fundamentais para o entendimento humano. Valores simbólicos relacionados ao corpo gordo podem, dessa forma, variar entre sistemas e grupos sociais em diferentes contextos históricos. (FISCHLER,1995).

Assim, cada grupo social imprime expectativas em torno ao corpo. Conforme Foucault (1997, p. 127), em qualquer sociedade o corpo é um lócus de poder, sujeito a coerções e domínios ou a experiências de confronto e resistência. "O certo é que as redes do poder passam hoje pela saúde e o corpo. Antes passavam pela alma, agora pelo corpo."

Por este motivo que entendemos que o corpo se reveste de significados e interpretações, ao "corpo se aplicam sentimentos, discursos e práticas que estão na base das vidas sociais." (FERREIRA, 1994, p. 101). Deste modo, o motivo para estudar o corpo e suas socializações e transformações, suas respectivas problemáticas no que se refere a sua aparência, os modos de perceber e reproduzir o embelezamento são apresentados de inúmeras maneiras.

> As sociedades contemporâneas ocidentais são lipofóbicas, têm horror à gordura e aos gordos. Elas também criaram o conceito de obesidade. O que é considerado obeso, hoje, é alguém que poderia ser visto como normal, gordinho, gordo, mas "gordo como se deveria ser". O que era considerado um indivíduo normal, hoje pode ser visto como gordo, ou até muito gordo. Basta olhar as fotos de Marylin Monroe e comparar com as das atrizes americanas de hoje. Ela não seria considerada gordinha ou até mesmo gorda por algumas? Não só as atrizes, mas se observamos as modelos ao longo dos anos, é fácil verificar que elas estão cada vez mais altas e cada vez mais magras. E são essas mulheres que trazem novos modelos de corpos que se tornam padrões a serem imitados por outras nas sociedades ocidentais contemporâneas. Cada vez mais jovens, mais altas e, especialmente, cada vez mais magras. (FISCHLER, 2011).

Em vista do exposto, podemos observar que o lugar social do corpo gordo no mundo contemporâneo é de tristeza, inconformismo e exclusão. Visto que sua aceitação é mínima dentro dos cânones na sociedade capitalista. Inclusive estes corpos encontram pouca representatividade na vida diária, já que é recorrente não encontrar-se roupas de numeração apropriadas, assentos em ônibus, cinemas, aviões, entre outros exemplos que parecem afirmar que tais corpos não são adaptados à nossa sociedade.

Em relação aos animais de estimação, no entanto, pode ser mais difícil encontrar este grau de deslocamento, uma vez que não usufruem de muitos dos aparatos e situações citadas acima. No caso dos bichos, as alegações em torno da saúde são a causa mais freqüente para alegar que a obesidade é prejudicial.

> Os motivos pelos quais a obesidade é ruim para os animais de estimação, de acordo com as companhias de alimentos direcionados a eles, é que estes animais, quando gordos, são mais vulneráveis a problemas no coração, doenças no fígado, problemas musculares e ósseos, diabetes e, segundo dizem alguns, alergias. Uma afirmação ubíqua é a de que a obesidade encurta o tempo de vida dos animais de estimação. A fonte desta assertiva é um estudo de 2002, feito pela companhia de alimentos para estes animais Nestlé Purina, que criou 48 labradores e deu à metade deles 25% menos comida do que à outra metade, desta forma mantendo-os abaixo de seu peso ideal. Os cães que receberam menos comida viveram em média 1,8 anos mais que o grupo de controle (Kealy, Lawler, Ballam et alli 2002). A forma como isto é invariavelmente reproduzido é através da afirmativa de que animais de estimação gordos morrem prematuramente. Até onde consegui descobrir, este é o único estudo que indica que os cães magros vivem mais do que os gordos. (KULICK, 2009, p. 491).

Tais pressões vindas das indústrias são sentidas também pelos humanos, uma vez que, como citado anteriormente, existe toda uma indústria em torno do emagrecimento e manutenção do corpo magro. Para os humanos, o bombardeio de informação que justificam a aversão ao corpo gordo tem principalmente impactos emocionais.

Estas reflexões nos levam a questionar se as questões relativas ao corpo estão ultrapassando os limites biológicos e morfológicos que separam as espécies, inserindo alguns tipos de animais, os estimados, na esfera das preocupações sociais em relação ao peso que parece dominar a sociedade contemporânea.

2. SOCIOLOGIA DO COTIDIANO E NETNOGRAFIA

Nossa proposta metodológica para esse estudo faz parte de uma construção de estratégias de observação do cotidiano, tendo as narrativas como matéria prima para o seu entendimento. Para tanto, levamos em consideração os aportes teóricos de José Machado Pais (2006, 2003, 2002) no tocante as metodologias de pesquisa qualitativa com as rotas investigativas construídas no decorrer dos estudos.

Segundo Pais (2003, p.17), a sociologia da vida cotidiana pode ser caracterizada por uma "lógica de descoberta" que se afasta da lógica do preestabelecido. Para o autor, a perspectiva metodológica que toma o cotidiano como alavanca para o conhecimento condena os percursos de pesquisas a uma viagem programada, guiada pela demonstração rígida de hipóteses de partida, a uma domesticação de itinerários que facultam ao pesquisador a possibilidade de apenas ver o que os seus quadros teóricos lhe permitem ver.

"O que se passa no quotidiano é 'rotina', costuma-se dizer". (PAIS, 2003, p. 28). Ao significado de cotidiano é possível associar a ideia de presente, daquilo que acontece todos os dias e que implica rotina de repetição. À rotina relaciona-se a ideia de caminho, de rota, que, por sua vez, pode estar ligada semanticamente à ruptura, a corte, a rompimento.

Dessa maneira, observamos durante três meses comentários, notícias e postagens sobre animais gordos na internet, com o objetivo de desvendar o discurso gordofóbico sobre não humanos, focando especialmente num caso ocorrido no estado de Mato Grosso: o resgate e tratamento do cachorro Bolinha, que se tornou celebridade midiática devido ao excesso de peso.

O ciberespaço é definido por Lemos (2007, p.127) como um espaço não físico ou territorial composto por um conjunto de redes de computadores através das quais todas as informações, sob as suas mais diversas formas circulam. Por ser o ciberespaço uma alternativa para as mídias de massa clássicas, ele permite que o usuário encontre informações de seu interesse e também que divulgue suas próprias.

A análise dos conteúdos dos textos postados tanto de jornalistas quanto de leitores pode ser examinada através das perspectivas de explicitação dos próprios dilemas e reajustes dos processos. Assim, o uso de blog, páginas e redes sociais podem ser eficazes na tomada de consciência desses dilemas e na busca concreta de soluções,s eja pelo compartilhamento, seja pela auto-reflexão daí decorrente. Ao combinar o conceito de virtual *settlement* de Jones (1997) e de interação mútua, Primo (1998) e Recuero (2003), relacionam blogs e comunidades virtuais a partir de um estudo empírico. Recuero propõe que se estabelecem *webrings*, ou seja, círculo de relações entre autores de blogs a partir das ferramentas de comentários e das postagens nos mesmos. De maneira sintética, nas palavras da autora:

> Deste modo, acreditamos poder definir *webrings* (como aqui chamamos os círculos de bloggeiros) como virtual *settlement*, uma vez que funcionam como um lugar (uma vizinhança) de bloggeiros que interagem (através de comentários e *posts*) e travam conhecimento e relações entre si. Os *webrings* são, portanto, compostos não apenas do blog, mas do círculo de bloggeiros e seus comentários sobre o blog, do suporte tecnológico da comunidade virtual. (RECUERO, 2003, p. 127).

Estas comunidades virtuais também se encontram no âmbito de redes sociais, como *Facebook* e *Instagram*, nas quais pessoas que se identificam como afeitas à temática animal criam uma rede de relacionamento e solidariedade em torno dos seus objetos de afeto. Estes canais surgem como um campo fértil para a pesquisa, uma vez que reúnem diferentes visões que as pessoas apresentam sobre a questão. O mesmo acontece nas sessões de comentários das notícias, espaço em que os internautas travam debates e confrontam suas visões de mundo a certa do tema veiculado pelo órgão de imprensa

Com o surgimento do ciberespaço e de suas estruturas de socialidade tornou-se indispensável o uso e aplicação de metodologias de pesquisa que permitissem "capturar" a essência dos fenômenos presentes no mesmo. Porém, a aplicação de metodologias de pesquisa já existentes, principalmente de caráter qualitativo como a etnografia, não pode ser realizada de forma automática sem adaptações e análise das possibilidades e os limites de tal adaptação para a pesquisa efetuada na web. No Brasil, existem estudos esparsos sobre a pertinência e aplicações da netnografia na web no campo da comunicação. (SÁ, 2001; BARROS, 2005; MONTARDO; ROCHA, 2005).

Para Hine (2005), o ciberespaço se torna um meio rico para a comunicação como aumento do número de usuários e, consequentemente, é tomado como um lugar privilegiado para a pesquisa nas áreas humanas.

> Para as pesquisas no ciberespaço, ocorreu uma troca metodológica na requisição do contexto on-line como um site de campo etnográfico sendo crucial no estabelecimento do status das comunicações de Internet como cultura. Enquanto experimentos psicológicos demonstraram sua opacidade, métodos etnográficos foram capazes de demonstrar sua riqueza cultural. É possível ir mais longe e sugerir que nosso conhecimento da Internet como um contexto cultural está intrinsecamente ligado com a aplicação da etnografia. O método e o fenômeno definem o outro em um relacionamento de mútua dependência. O contexto on-line é definido como um contexto cultural pela demonstração de que a etnografia pode ser aplicada a ele. Se nós podemos estar confiantes de que a etnografia pode ser aplicada com sucesso em contextos on-line então nós podemos ficar seguros de que estes são, realmente, contextos culturais, uma vez que a etnografia é um método para entender a cultura. (HINE, 2005, p.8).

Fato inerente a esse interesse crescente é que a Internet significa um contexto cultural e um artefato cultural ao mesmo tempo. (HINE, 2000). No mesmo sentido, Schneider e Foot (2005) complementam que a *web* pode ser vista como um cenário de estruturas que suportam a ação on-line, comportando uma infinitude de dimensões sociais, culturais e políticas. Quanto às questões metodológicas, Schneider e Foot (2005) indicam que a natureza multi-nivelada e hiperlinkada da *web* faz com que a identificação e a demarcação de unidades de análise nesse ambiente sejam tarefas críticas e necessárias.

Nesses termos, os autores interpretam que há uma natureza de co-produção da *web* nas ações *on-line*, que podem ser exploradas examinando-se objetos da *web*, como textos, matérias, *sites* e *links* para outros sites, ainda que a pesquisa deva combinar esses dados com dados *offline* (entrevistas pessoais, entrevistas de grupo, telefonemas, etc.). Pois então, e a partir desse raciocínio, podemos afirmar que percebemos a esfera da *web* não simplesmente como uma coleção de *websites*, mas como um conjunto de recursos digitais dinamicamente definidos, estendendo-se sobre múltiplos sites da *web*, considerados relevantes ou relacionados a um evento central, conceito ou tema, e seguidamente conectado por *hiperlinks*. "As fronteiras de uma esfera da *web* estão delimitadas por uma

orientação de tema compartilhado e de uma estrutura temporal." (SCHNEIDER; FOOT, 2005, p. 158).

Hine (2005) ainda aponta que quando falamos em metodologia, estamos implicitamente falando sobre nossa identidade e os padrões segundo os quais desejamos que nosso trabalho fosse julgado. Na mesma direção, Hine (2005) destaca que as novas tecnologias tornam a questão mais interessante, fazendo-nos interrogar sobre nosso entendimento e compromisso metodológico.

Para Kozinets (2002), a netnografia exige combinação imersiva entre participação e observação cultural com relação às comunidades pesquisadas, sendo que o pesquisador deve ser reconhecido como um membro da cultura, um elemento importante do trabalho de campo.

3. HUMANOS X ANIMAIS NÃO HUMANOS E O CORPO FORA PADRÃO

Para Kulick, "(...) a obesidade atravessou a fronteira das espécies. Nos meios de comunicação de massa, há clamores cada vez mais comuns e cada vez mais estridentes de que estamos em meio a uma "epidemia" de obesidade em animais de estimação." (KULICK, 2009, p.484). Não existe um consenso sobre os fatores que seriam responsáveis pelo aumento de peso dos animais domésticos. Alguns pontos podem ser inferidos apenas pela observação do tipo de rotina sedentária que muitos *pets* vivem atualmente: semi-confinados em casas e apartamentos com pouco ou nenhum espaço para atividades físicas, eles certamente se movimentam menos do que no passado, quando era mais comum que caninos e felinos tivessem acesso liberado às ruas – situação esta verificada por (BORGES, 2013, p. 12).

Providelo e Tartaglia (2013, p.51) consideram que a obesidade entre *pets* é derivada do processo de humanização, "(...), pois a convivência próxima não restringe a alimentação à comida feita para animais. Na dieta foi inserida a comida de humanos, levando à obesidade".

É válido notar, no entanto, que durante muitos anos, cães e gatos foram alimentados com restos de comida dos humanos sem que houvesse registro de preocupações com sobrepeso. A questão atual é que à alimentação específica se sobrepõe a oferta de guloseimas, como pães, biscoitos e frituras – em resumo, os mesmos alimentos que supostamente provocariam o desequilíbrio também nas balanças humanas. Inclusive, Kienzle e Berger (2006), classificam o forte laço afetivo entre gato e tutor com um fator de risco para obesidade do animal não-humano.

Em muitos consultórios veterinários é possível encontrar até mesmo indicadores que emulam o IMC – índice de massa corporal humano. Uma tabela de escore corporal de

pets formulada por especialistas e divulgada numa edição da Revista Cães & Cia mostra os níveis de peso, que vão de muito magro a obeso. Se entre humanos, existe uma correlação entre altura e peso, para cães e gatos a definição é feita a partir de critérios visuais, uma vez que, principalmente entre caninos, há grande variação morfológica.

Malas (2016, p.39) afirma que "... o sobre peso em cães e gatos caracteriza-se quando um animal apresenta mais de 15% de excesso de gordura; quando ultrapassa 30% já é tido como obeso".

O caso do cachorro Bolinha parece reunir alguns elementos que confirmam tais teorias, outros díspares, mas que certificam uma noção reafirmada diversas vezes durante a pesquisa que resultou neste artigo: animais gordos são vítimas de maus tratos e o excesso de peso é um problema de saúde, que precisa ser tratado com o arsenal de recursos antes reservado apenas aos humanos.

Abandonado num posto de gasolina às margens da BR-364, entre as cidades mato-grossenses de Tangará da Serra e Campo Novo do Parecis, ainda no início dos anos 2000, Bolinha se tornou conhecido nacionalmente por causa do excesso de peso, quando já contava com estimados 12 anos. Apesar de "adotado" pelos donos de um restaurante que funciona no local, o cachorro vivia numa situação de semi-abandono, dormindo ao relento e contando apenas com alimentação e quase nenhum cuidado que caracteriza um *pet*, como banhos, tratamentos médicos e abrigo domiciliar.

O problema é que Bolinha não recebia alimentos apenas dos seus tutores. Conforme depoimento ao um site de notícias, Edson de Souza, dono do restaurante, o cachorro recebia dos clientes dos estabelecimentos uma farta oferta de salgados e restos de refeições. Assim, foi acumulando quilos até chegar a 36,5 kg (HOLLAND, 2014, p.1). Segundo veterinários que assumiram os cuidados com o animal, seu peso ideal seria entre 10kg e 15kg.

Bolinha tornou-se celebridade, com direito a participações nos programas de Ana Maria Braga e Fátima Bernardes, em 2014, depois que uma pessoa tirou uma foto do animal e mandou para um aplicativo de envio de sugestões de notícias do site G1 Mato Grosso. A jornalista responsável pela reportagem[5], Carolina Holland, afirmou que o animal era tratado como uma "atração" no local, justamente por seu excesso de peso.

A história do cachorro obeso despertou tanta atenção, que logo motivou uma série de reportagens com grande repercussão. As fotos falam melhor sobre Bolinha do que as palavras (Imagem 1) – em alguns registros, o cão aparece deitado no meio do entulho ao lado de um pote de água bastante sujo e encardido.

[5] Entrevista concedida em 07.08.17.

Segundo a jornalista, a decisão de fazer matéria a partir de um foto enviada por um internauta veio de uma situação considerada desviante:

> Principalmente por ser algo bizarro. Eu achei muito grotesco um animal claramente doente - obeso - ter virado uma 'atração', uma espécie de *freak show*, numa beira de estrada. Também uma forma de expor como algumas pessoas não têm a menor noção em relação ao tratamento dos animais, já que ele era claramente maltratado. Eu considero maus-tratos entupir um animal de comida até ele ficar daquele tamanho[6].

Imagem 1 – Cachorro Bolinha no posto de gasolina. Fonte: Reprodução/ G1 MT.

Para um assunto ser noticiado, é preciso atender a um potencial noticioso mínimo. Traquina (2005, p.76-84) elenca os seguintes critérios de noticiabilidade substantivos: morte, notoriedade, proximidade, novidade, tempo, notabilidade, o inesperado, conflito ou controvérsia, infração e escândalo. Enquanto Burkett (1990), refletindo sobre as notícias, aponta quesitos como conflito, proximidade, interesse humano, personalidade e ainda ligação com necessidades humana, como sobrevivência e conhecimento.

O critério que envolveu a seleção de Bolinha como notícia não é um mistério, a jornalista afirmou que o aspecto escandaloso da condição do animal, bem como o conflito e o inesperado de sua situação foram suas motivações. Mas é possível perceber que a profissional estava também diante de um assunto de interesse humano, especialmente numa sociedade em que o fenômeno *pet* fica bastante claro, inclusive por números – uma vez que o Brasil é o segundo país em consumo de produtos para animais de estimação e também o segundo em número de cães e gatos domiciliados.

[6] Entrevista concedida em 07.08.17.

O que se seguiu à primeira reportagem foi uma comoção social que levou a uma mobilização de protetores de animais para resgatar o cachorro. Segundo a repórter: "Eu até queria que a matéria pudesse ajudá-lo de alguma forma, mas quando escrevi não achei que isso aconteceria. Achei pouco provável, principalmente pela localização, uma estrada entre dois municípios." [7]

A pauta sobre Bolinha acabou indo muito além da discussão sobre abandono e maus tratos, de forma a mostrar mudanças significativas na relação com os animais. Ou melhor, com os animais que são estimados. Da rotina de guloseimas em meio ao lixo, Bolinha foi transferido para Cuiabá, onde passou por diversos tipos de tratamentos e dietas. Além da alimentação com restrição calórica, Bolinha fazia exercícios numa esteira especial, dentro de uma piscina, desenvolvida especialmente para animais.

A partir daí, a obesidade animal ganhou tons de problema de saúde pública, com reportagens que alertavam para as consequências do excesso de peso em animais. Doenças geralmente associadas a humanos, como diabetes, cardiopatia e degeneração articular apareceram na lista de problemas que o animal poderia ou estaria enfrentando devido à obesidade. Em todos os casos, a saúde apareceu como o principal fator para justificar a necessidade de tornar Bolinha mais magro. Os benefícios de ser magro, segundo mostram as reportagens, incluiriam até mesmo melhoras comportamentais.

> Um cão mudado e com comportamento diferente. É assim que uma equipe veterinária define o cão obeso que há dois meses foi resgatado da lanchonete de um posto de combustível às margens de uma estrada de Mato Grosso. Apelidado de 'Bolinha', o cachorro, que antes ganhava alimentos dados pelos clientes da lanchonete, agora come uma ração específica para animais que precisam perder peso. Dois meses após ser retirado do posto de combustível, onde chegou a pesar 36 kg, Bolinha já perdeu 4,3 kg. Agora, ele deve entrar em uma nova fase de exercícios, caminhando por mais tempo e com uma maior frequência na semana. O trabalho é árduo: ele ainda deve perder mais 15 kg para ficar com o peso compatível com seu tamanho. Ainda assim, a equipe de veterinários comemora os avanços. "É um outro cão. Ele não tem mais dificuldades para respirar e tem uma boa interação com os outros cachorros. Ele consegue se locomover melhor e pede carinho, coisa que ele não fazia antes", comentou ao G1 a veterinária Fernanda Viccini. (SOARES, 2014, p.1)

Esta reportagem específica mostrava também a reabilitação sexual do cachorro, que teria se "apaixonado" por uma cadela que ficou hospedada em um hotelzinho da mesma clínica.

Resgatado, abrigado e tratado, Bolinha poderia ser apontado como mais um caso de animal que foi retirado das ruas e tirou a "sorte grande". Seu final feliz, no entanto, foi envolto de novos sacrifícios, perturbadoramente parecidos com aqueles vividos por

[7] Entrevista concedida em 07.08.17.

humanos que querem e/ou são obrigados a emagrecer. Desde seu resgate, em 2014, sofreu com o efeito sanfona, ganhando e perdendo peso, em tratamentos que consumiam altas somas. Inicialmente, como um paciente grave, ficou internado numa clínica.

Depois de um ano de tratamento e com 16,5kg a menos, ele foi adotado pela protetora de animais Michelle Scopel, da Ong OPA-MT. Ela afirmou que os gastos para manter Bolinha eram muito altos, pois além da alimentação especial, com rações dietéticas, ainda era preciso pagar pela atividade física, feita numa clínica veterinária e, posteriormente, numa escola de adestramento. Cada sessão na esteira aquática, por exemplo, custava cerca de R$ 100,00. Além disso, Bolinha costumava aproveitar momentos de distração da tutora para roubar comida dos outros cães do local em que vivia.

Michele[8] relatou que as dificuldades enfrentadas eram multiplicadas pelo fato do cachorro exigir um acompanhamento muito próximo e da sua rotina incluir ainda a administração da ONG e de um abrigo. Depois de até mesmo ser cogitada uma cirurgia para retirada de excesso de pele, o cão voltou a ganhar peso e ficou mais gordo do que na época em que vivia no posto: em dezembro de 2016, contava 38,5 kg. A tutora afirmou que precisaria encontrar um novo lar, em que o animal pudesse ter um acompanhamento mais próximo (ONG TENTA, 2016, p.1).

Em janeiro de 2017, Bolinha foi manchete pela última vez, pelo menos por enquanto. Adotado pela bancária Maria Eduarda Cardozo, ele foi levado para a chácara de sua família, para iniciar uma nova maratona em busca do peso ideal. Em agosto de 2017, Maria Eduarda [9] contou que Bolinha havia passado por um novo diagnóstico: o hipotireoidismo seria a causa das flutuações de peso. Hoje, ele se exercita numa área de 2000 m2 e come uma ração super premium, a obesity da Royal Canin. A nova tutora do cachorro é uma amante dos animais e perde as contas de quantos cães tem casa – algo em torno de 40. Além da dieta, Bolinha toma remédios, come em horários certos e fica isolado num canil quando os outros animais são alimentados – para evitar que "assalte" os potes de ração alheios.

Talvez a sonhada forma física de 10kg nunca chegue a se concretizar, já que Bolinha é um animal idoso. Mas se as notícias e entrevistas mostram a visão daqueles que tinham algum grau de envolvimento com o animal – a própria repórter Carolina Holland se interessou em conhecer Bolinha quando este foi levado para Cuiabá – os comentários dos internautas mostram outros aspectos, onde as fronteiras entre espécies não estão tão diluídas e a situação vira alvo de controvérsias entre defensores e detratores dos animais.

O questionamento sobre a validade de se investir tanto num animal quando há seres humanos passando por situações de fome e privação surgiu assim como piadas

[8] Entrevista em julho de 2017
[9] Entrevista em agosto de 2017.

que ressaltavam a inutilidade de um animal gordo e sugeriam inclusive sua eutanásia, ratificando a desvalorização social do animal não apenas por ter peso excessivo mas também por não ser um cachorro de raça.

Foi possível verificar que o animal gordo não aparece, em momento nenhum, como culpado por sua condição e que a gordura é tratada como um problema de saúde e de falta de cuidados. Assim, os estigmas sociais da obesidade, no caso dos *pets*, são transferidos para seus tutores, de forma que aspectos morais negativos relacionados ao excesso de peso são repassados para quem cuida dos bichos e não consegue fazer com que atinjam a meta de terem um corpo considerado saudável.

CONCLUSÕES

O estigma entre espécies, nesse caso a gordofobia, acontece e ultrapassa de humanos para não humanos, já que o corpo na sociedade contemporânea ocupa um lugar hierarquizado socialmente, podemos observar que pela cor - branco ou negro, moreno ou bronzeado -, também pela textura - flácido, firme, musculoso-, e principalmente pelo tamanho - gordo, magro, pequeno, grande -, ou até, como se move (desajeitado, gracioso). Todas essas relações estão ligadas a um posicionamento social, resultado simbólico, que acaba definindo aquele corpo observado e julgado dentro de uma hierarquia, como conseqüência desse julgamento o tratamento dispensado. (BOLTANSKI, 1984).

Entender o corpo gordo animal é desvendar sua construção social, concepção essa que acaba sendo naturalizada como algo ruim quando não é igual ao estipulado como bom e normal. Assim, é importante pensar como esse corpo é apreendido pela cultura ocidental, entendida como sistema de comunicação. No caso de Bolinha, o corpo magro como exigência social era inatingível pois o animal sofria de uma condição que facilitava o ganho de peso – apesar dos sofrimentos e da angústia dos tratamentos pelos quais passou, ele nunca alcançaria o padrão estabelecido saudável.

O que nos aparece é que o magro tem saúde, enquanto o gordo é doente, dessa maneira precisa ser interditado, mudado, transformado. No caso dos pets a culpa cai inteiramente ao tutor, segundo comentários sobre a notícia em que o Bolinha voltou a engordar depois de um ano, existe essa avaliação: “cachorros não assaltam geladeiras e nem fazem boquinha no meio da noite, se voltou a engordar é porque deram muita ração para ele.”[10]

[10] http://vejaisso.com.br/bolinha-cao-volta-a-ficar-obeso-apos-um-ano-que-saiu-da-clinica/

Para que o corpo seja saudável, deve ser um corpo comedido. Segundo Luz (2003) a noção de comedimento, torna-se de total importância e indispensável para a valorização de um corpo saudável e a representação de saúde na sociedade contemporânea.

A ideia de contenção, em todos os seus desdobramentos como o ter controle, por exemplo, e ao contrário do excesso é visto como risco a saúde. Portanto, a partir dessa perspectiva o indivíduo é responsável pela doença, já que o estar doente tem ligação direta com os excessos cometidos pelo paciente, que pode estar ligado à alimentação ou bebidas alcoólicas, stress, drogas, entre outros.

A ideia de que o corpo gordo é culpado por não ser magro e, portanto saudável é repassado em todos os meios de controle sociais: escolas, hospitais, universidades, famílias, meios de comunicação. Assim, o sujeito que não pratica exercícios, não controla seu peso, não adota uma rotina "saudável", está contra o ideal de saúde, isto é, de corpo saudável, e, portanto é o culpado por estar ou ter um corpo que não é o comedido.

Essa concepção de saúde é transpassada para os pets, e como os animais ainda são vistos como um segmento, continuação do que o tutor é, pensa e faz, a culpa que o animal está gordo, condição essa inaceitável, porque ele está doente, e essa responsabilidade recai totalmente ao humano que é responsável por sua alimentação.

No caso aqui observado, Bolinha que estava abandonado, comendo lixo e restos, considerado doente-gordo, passa a ser interditado, fiscalizado e nos últimos anos percorre por inúmeros procedimentos para chegar ao corpo magro. O foco deixa de ser a busca por um lar e cuidados ao animal, e passa a ser a busca incansável pelo corpo que ele deveria alcançar -o magro -, para que depois de alguns anos descubram que o problema não era a comida, mas o hipotireoidismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABONIZIO, Juliana; BAPTISTELLA, Eveline. Pets e petiscos: o consumo alimentar como mediador do afeto entre tutores e animais de estimação. *Monumento Documento*, v. 21, n.1, p.212-224, 2017.

ARRAES, J. Gordofobia como questão política e feminista. Revista Fórum, Publisher Brasil, São Paulo, 2014. Disponível em: http://www.revistaforum.com.br/digital/163/gordofobia-como-questao-politica-e-feminista/. Acesso em: 12 mai. 2015.

BARROS, C. F. P; ROCHA, E. ; PEREIRA, C. Do ponto de vista Nativo: Compreendendo o consumidor através da visão etnográfica. Trabalho apresentado no NP03 – Publicidade, Propaganda e Marketing. XXVIII Intercom. UERJ, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: http://www.intercom.org.br.Acesso em 03 nov. 2006.

BOLTANSKI, L. As classes sociais e o corpo. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

BORGES, Luiza Nobre Pinheiro Montandon. Fatores relacionados à obesidade em cães: uma revisão introdutória. 2013. xi, 35 f., il. Monografia (Bacharelado em Medicina Veterinária)— Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

BURKETT, Warren. Jornalismo científico: como escrever sobre ciência, medicina e alta tecnologia para os meios de comunicação. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.

FERREIRA, J. O corpo sígnico. In: Minayo M.C.S.; Alves P.C. (Orgs). Saúde e doença: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Fiocruz; pags. 101-112, 1994.

FISCHLER, C. Obeso benigno, obeso maligno. In: SANT'ANNA, D. B. (Org.), Políticas do corpo: elementos para uma história das práticas corporais. São Paulo: Estação Liberdade, pags. 69-80, 1995.

_____. Entrevista com Claude Fischler. In: GOLDEMBERG, M. Cultura e gastro-anomia: psicopatologia da alimentação cotidiana. Porto Alegre, Horizontes Antropológicos, vol.17. n. 36, July/Dec., 2011. pags. 235-256. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext &pid=S0104-71832011000200010. Acesso em: 03 abr. 2016.

FOUCAULT, M. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes; 1997.

HINE, C. Virtual *Methods and the Sociology of Cyber-Social-Scientific Knowledge*. In: HINE, C. (Org.).*Virtual Methods. Issues in Social Research on theInternet*. Oxford: Berg, 2005.

HOLLAND, Carolina. Cão abandonado fica obeso após virar 'mascote' de lanchonete em MT. *G1 Mato Grosso*, Cuiabá, 2014, p.1. Disponível em: < http://g1.globo.com/mato-grosso/ noticia/2014/09/cao-abandonado-fica-obeso-apos-virar-mascote-de-lanchonete-em-mt. html?noAudience=true>. Acesso em 12 mai. 2018.

JIMENEZ-JIMENEZ, M. L. Gordofobia e Ativismo gordo: o corpo feminino que rompe padrões e transforma-se em acontecimento. XXI Congresso ALAS – Asociación de Sociologia em America Latina. Uruguay, 2017. Disponível em: http://alas2017.easyplanners.info/opc/tl/1243_maria_ luisa_jimenez_jimenez.pdf. Acesso: 14 abr. 2018.

JONES, Q. *Virtual-Communities, Virtual Settlements & Cyber-Archaelogy: A Theoritical Outline*. *In Journal of Computer Mediated Communication*. v. 3, n. 3, 1997. Disponível em: http://jcmc.huji.ac.il/ vol3/issue3/jones.html. Acesso em: 05 set. 2015.

KIENZLE, Ellen; BERGLER, Reinhold. Human-animal relationship of owners of normal and overweight cats. *The journal of nutrition*, v.136, n. 7, p.1-5, 2006. KOZINETS, R. *The Field Behind the Screen: Using Netnography For Marketing Research in Online Communities*, 2002. Disponível em http://research.bus.wisc.edu/rkozinets/printouts/kozinetsFieldBehind.pdf. Acesso em 12/04/2015.

KULICK, DON. Animais gordos e a dissolução da fronteira entre espécies. Mana 15 (2), 2009, pags. 481-508.

LEMOS, A. Cibercultura: tecnologia e vida social. Porto Alegre: Salinas, 2007.

LUZ, M. T. Novos saberes e práticas em saúde coletiva: Estudo sobre racionalidades médicas e atividades corporais. São Paulo: HUCITEC, 2003.

MONTARDO, S. P. e ROCHA, P. J. Netnografia. Incursões metodológicas na cibercultura, Dez. 2005. In: *E-compós*. Revista da Associação Nacional de Programas de Pós-Graduação em Comunicação. Disponível em http://www.compos.org.br/ecompos.

ONG TENTA arrecadar na web dinheiro para custear tratamento do 'Bolinha'. G1 Mato Grosso, Cuiabá, 2016, p.1 Disponível em: <http://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/2016/12/ong-tenta-arrecadar-na-web-dinheiro-para-custear-tratamento-do-bolinha.html>. Acesso em 02 mai. 2018.

PAIS, José Machado. *Nos rastos da solidão:* deambulações sociológicas. Lisboa: Ambar, 2006.

_____. *Vida cotidiana*: enigmas e revelações. São Paulo: Cortez, 2003.

_____. *Sociologia da vida cotidiana*. Teorias, métodos e estudos de caso. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

PRIMO, A. Interação mútua e reativa: uma proposta de estudo. In: XXI Intercom, 1998, Recife. *Anais*. Recife: Intercom, 1998.

PROVIDELO, Gilson; TARTAGLIA, Glenda. Influência da humanização na saúde dos animais de companhia. *Revista de Educação Continuada em Medicina Veterinária e Zootecnia*, v. 11, n. 3 (2013)

RECUERO, R. Weblogs, webrings e comunidades virtuais, 2003. Disponível em <http:// www.pontomidia.com.br/raquel>. Acesso em 25 jul. 2014

SOARES, Denise. Cão obeso resgatado em MT entra em nova fase de exercícios. G1 Mato Grosso, Cuiabá, 2014, p.1. Disponível em: < http://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/2014/11/cao-obeso-resgatado-em-mt-entra-em-nova-fase-de-exercicios.html>. Acesso em 12 mai. 2018.

SÁ, S.P. *Netnografia nas redes digitais*. Trabalho apresentado no GT Tecnologias Informacionais de Comunicação e Sociedade. X Compós, UnB: Brasília, 2001.

SANT'ANNA, D. B. Cuidados de Si e Embelezamento Feminino: fragmentos para uma história do corpo no Brasil. IN: SANT'ANNA, D. B. de (Org.). *Política do Corpo*. São Paulo: Estação Liberdade, pags. 121-139, 1995.

_____. Entre o peso do corpo e o pesar da alma: notas para uma história das emoções tristes na época contemporânea. *Questões e Debates*, v. 59, 2014, pags. 99-113.

SCHNEIDER, S. FOOT, K. *Web Sphere Analysis: An Approach to Studying Online Action*. In: HINE, C. (Org.). *Virtual Methods. Issues in Social Research on the Internet*.Oxford: Berg, 2005.

TAVARES, LAT. *A depressão como "mal-estar" contemporâneo*: medicalização e (ex)-sistência do sujeito depressivo.São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

TRAQUINA, Nelson. *Teorias do jornalismos*: a tribo jornalística – uma comunidade interpretativa transnacional. Santa Catarina: Insular, 2005.

VAZ, P. *Corpo e risco*. UFRJ: Fórum Média, Viseu, v.1, n. 1, 199, pags. 101-181. Disponível em: http://www.ipv.pt/forumedia/fi_4.htm. Acesso em 06 set. 2015.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 156. Sensorial ethnography and digital worlds: music practices in real and virtual spaces

A GANGORRA DO AMOR: PARADOXOS E SINGULARIDADES EM DISCURSOS NA INSTITUIÇÃO MADA (MULHERES QUE AMAM DEMAIS ANÔNIMAS)[1]

Juliana Ben Brizola da Silva[2]
Universidade Federal de Santa Catarina

Abstract

This presentation is the result of the fieldwork carried out in the therapeutic institution MADA (Women Who Love too much) and proposes to reflect on the paradoxes and singularities of women's narratives in this institution. The speeches of the members of the institution lead us to the experiences of suffering and overcoming experienced by these women and also inform us about the treatment dynamics of MADA. The gender perspective of MADA and its therapeutic potential are problematized in order to understand how, on the one hand, institutional discourse with its regimes of truth produces subjects who love too much, and the other hand, open space for the emergence of other discourses, which express the singularities of these subjects .

Keywords: love, institution, gender, women, singularities, experience

Resumo

O presente trabalho resulta da pesquisa de campo realizada na instituição terapêutica Mulheres que Amam Demais e se propõe a refletir sobre os paradoxos e as singularidades em discursos no contexto MADA. A falas das frequentadoras da instituição nos conduzem às experiências de sofrimento e superação vivenciadas por essas mulheres e também nos informam sobre a dinâmica de tratamento da MADA. O recorte de gênero da MADA e seu potencial terapêutico são aqui problematizados no sentido de perceber como, por um lado, o discurso institucional, com seus regimes de verdade, produz sujeitos que amam demais e, por outro, abre espaço para a emergência de outros discursos, que expressam as singularidades dos sujeitos em questão.

Palavras-chave: amor, instituição, gênero, mulheres, singularidade, experiência.

[1] Este artigo é um recorte da pesquisa desenvolvida no mestrado em Antropologia Social/UFSC, pesquisa que resultará na dissertação "A gangorra do amor: discursos sobre gênero, saúde e emoções na instituição MADA", orientada pela Profa Dra Sônia W. Maluf e financiada pela CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Ensino Superior) e pelo IBP (Instituto Brasil Plural)

[2] Mestranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC)

INTRODUÇÃO

Este trabalho se propõe a analisar diferentes discursos coexistentes na instituição MADA. As falas das frequentadoras da instituição nos conduzem às experiências de sofrimento e superação vivenciadas por essas mulheres e também nos informam sobre a dinâmica de tratamento da MADA. O recorte de gênero da MADA e seu potencial terapêutico são aqui problematizados no sentido de perceber como, por um lado, o discurso institucional com seus regimes de verdade produz sujeitos que amam demais e, por outro, abre espaço para a emergência de outros discursos, que expressam as singularidades dos sujeitos em questão.

A partir da escuta dos relatos das interlocutoras e da minha vivência em dois grupos MADA, na cidade de Curitiba, PR, busco analisar o modelo terapêutico da instituição e o modo como o mesmo opera o duplo movimento de singularização e dessingularização da experiência. A experiência em campo tem evidenciado uma série de paradoxos que permeiam as questões de gênero, a dinâmica institucional e se realizam na expressão das emoções das interlocutoras. Se por um lado a MADA conforma práticas e discursos ao propor um programa de tratamento baseado em regras fixas e rígidas, por outro, promove a autonomia e o autoconhecimento, abrindo espaço para diferentes formas de se viver a recuperação.

Algumas das perguntas que guiam este trabalho são: o que significa participar da MADA na perspectiva das mulheres que frequentam a instituição? Quais elementos do discurso institucional conformam práticas e discursos e quais contribuem para uma singularização da experiência? Em que medida os diferentes discursos na MADA são permeados pelas diferentes percepções de gênero das frequentadoras? Quais os paradoxos da dinâmica de tratamento na MADA e como os mesmos produzem diferentes efeitos nas trajetórias das interlocutoras ?

No que concerne aos aspectos metodológicos, o presente trabalho resulta em uma etnografia, na qual a observação participante e as entrevistas semiestruturadas foram as principais técnicas de pesquisa utilizadas. A imersão em campo, durante cinco meses ininterruptos, me permitiu uma aproximação intensa da MADA e de suas frequentadoras que extrapolou os encontros semanais. Além de frequentar às reuniões dos grupos MADA de duas a três vezes por semana, participei de almoços, cafés e passeios no parque com algumas das minhas principais interlocutoras.

O que é AMADA e como ela funciona?

> Eu me surpreendo, se você perguntasse pra um homem o que ele acha que é o MADA talvez ele diria “é uma fofocaiada”, mas não, é um dos grupos [de ajuda mútua] mais silenciosos, que as pessoas respeitam, não tem muita intervenção, é

> um respeito solene da tua palavra, independente se você tá gaguejando, se você tá falando português claro, são seus cinco minutos de fama (risos) que você vai ser ouvida por aquelas mulheres que estão ali. (…) O MADA é especificamente um grupo de mulheres que se ajudam partilhando suas experiências e parando para ouvir as experiências das outras. Eu acho que essa é a via de mão dupla principal do MADA: falar e ouvir (…) O MADA é um lugar de encontro, um lugar não só de ficar bem, mas de lidar com as coisas, encarar (…) pra mim o MADA é um tratamento, é uma maneira de eu não me perder de mim mesma, de eu ter sempre um parâmetro". (Boni, i.n.i[3], Curitiba, julho de 2017)

A MADA, na perspectiva das interlocutoras desta pesquisa[4], é, ao mesmo tempo: um grupo de ajuda mútua formado apenas por mulheres, uma irmandade, um tratamento que visa à recuperação da dependência de relacionamentos, um lugar para compartilhar experiências, onde a fala e a escuta são "uma via de mão dupla". Em determinados momentos, a MADA aparece como um espaço de encontros e de trocas situado, no qual se busca respeitar e valorizar a singularidade de cada sujeito; em outros momentos, a MADA figura como irmandade, na qual suas integrantes se reconhecem como servidoras, como "material humano" necessário ao funcionamento da instituição.

De acordo com o site oficial[5], MADA é uma irmandade de mulheres, cujo objetivo principal é a recuperação da dependência de relacionamentos destrutivos, a partir do desenvolvimento de novas formas de se relacionar consigo mesma, com os outros e com as outras. Este processo ocorre, principalmente, por meio da troca de experiências nos encontros da MADA. A dinâmica da recuperação consiste na prática do programa de 12 passos e 12 tradições[6] adaptado dos Alcoólicos Anônimos – AA – para as Mulheres que Amam Demais Anônimas.

Os Alcoólicos Anônimos surgem nos EUA e são a primeira instituição do gênero autoajuda no mundo – gênero que hoje é também chamado de ajuda mútua –, tendo seu primeiro grupo formado no final da década 30, no estado de Ohio. De acordo com dados do site oficial[7], o primeiro grupo AA forma-se no Brasil no final dos anos 40. A instituição Alcoólicos Anônimos tem como principal objetivo a recuperação de pessoas que se reconhecem como alcoólicas, ou seja, que se identifiquem como dependentes da substância química conhecida como álcool. Para tanto, a AA incita seus participantes a frequentar as reuniões do grupo e a seguir os 12 passos e as 12 tradições, base de seu programa de recuperação. Em linhas gerais, pode-se dizer que os 12 passos são as etapas que uma pessoa percorre – ou deve percorrer – ao longo de sua recuperação. As 12 tradições são os princípios e as regras que regem a instituição e que devem ser seguidos

[3] Idade não informada.
[4] Os nomes de todas as interlocutoras foram trocados para manter o anonimato.
[5] https://grupomadabrasil.com.br/
[6] Ver os doze passos e as doze tradições no item "Anexos".
[7] http://www.aabr.com.br/

por todos. A dinâmica de tratamento e as regras da AA formam o modelo institucional a ser seguido por todos os grupos de ajuda mútua que surgem e que possuem em sua sigla o A de Anônimos.

Há uma compreensão compartilhada pelos membros de grupos de ajuda mútua de que não apenas substâncias químicas sejam passíveis de causar dependência nos sujeitos, podendo os últimos tornarem-se dependentes de sentimentos, pessoas ou qualquer coisa que desencadeia uma obsessão ou compulsão. Assim, surgem grupos de Comedores Compulsivos Anônimos (CCA), Dependentes de Amor e Sexo Anônimos (DASA) e Mulheres que Amam Demais Anônimas (MADA). Nesta perspectiva, formas de ser, pensar, agir e sentir que sejam geradoras de sofrimento recorrente para o sujeito, e para outros são enquadradas como vícios, dependências ou adicções. No caso da MADA, as participantes se reconhecem como dependentes de pessoas ou de relacionamentos.

A MADA surge no Brasil a partir da iniciativa de uma mulher que se identificou com o livro *Mulheres que Amam Demais*, de Robin Norwood. Como muitas das personagens do livro, pacientes da terapeuta que escreve a obra, a mulher que formou o primeiro grupo MADA no Brasil era casada com um homem que frequentava a AA. A primeira reunião da MADA foi realizada em 16 de abril de 1994, no bairro Jardins, na cidade de São Paulo. Desde então, muitos grupos se formaram e, atualmente, funcionam 54 grupos MADA no Brasil, em 25 municípios, distribuídos por 14 estados, com um total de 66 reuniões semanais.

Na cidade de Curitiba, está funcionam três grupos MADA, localizados em bairros de classe média e classe média alta. Os encontros da MADA tem duas horas de duração e seguem um roteiro preestabelecido – padrão dentro dos grupos de ajuda mútua anônimos – que prevê cinco momentos: a oração inicial, a leitura do texto selecionado para aquela reunião, os comentários sobre o texto, os depoimentos pessoais, as orações finais.

O texto selecionado para cada reunião é escolhido pela coordenadora do dia, porém deve estar de acordo com as seguintes diretrizes: ser um texto extraído da apostila de textos organizada pela MADA ou de algum dos livros aprovados pelo comitê de literatura dos grupos MADA Curitiba; ser um texto que esteja de acordo com o propósito daquela reunião, já que, previamente, nas "reuniões de serviço", se determinam temas específicos para encontros específicos. Por exemplo, na primeira terça-feira do mês, se estudam as tradições; na segunda terça-feira, os passos e na última segunda-feira do mês, o livro *Mulheres que Correm com os Lobos,* de Clarissa Pinkola. Embora exista uma autonomia dos grupos na escolha dos livros a ser trabalhados na instituição, percebe-se que há uma tendência à escolha de livros de autoajuda. Além do livro *Mulheres que Amam Demais Anônimas* (1985), nos grupos onde realizei esta pesquisa, na cidade de Curitiba, eram também lidos *Codependência nunca mais*, de Melody Beattie, *O vício de amar*, de Pia Mellody, *Isso não é amor*, de Patrick Carnes, entre outros.

Sempre que há uma "recém-chegada" nos encontros da MADA, abre-se um espaço, no retorno do intervalo, para que esta mulher fale como descobriu o MADA e o que a trouxe até lá. Uma recém-chegada ou novata é uma mulher que está vindo ao grupo pela primeira vez. Contudo, se considera as seis reuniões como a primeira e se aconselha que as novatas assistam a seis reuniões para se avaliarem como madas[8] ou não.

A presença de uma recém chegada costuma mobilizar as frequentadoras a mostrar com clareza o que é a MADA e como ela funciona. Há também um esforço para fazer com que aquela mulher sinta-se acolhida e que siga frequentando as reuniões; neste sentido, é comum ouvir das frequentadoras as seguintes frases – direcionadas às recém chegadas: "você é a pessoa mais importante desta reunião", "continue voltando, o segredo está na próxima", "continue voltando, mais lhe será revelado".

Uma vez ao mês, se fazem reuniões de serviço. Nestas reuniões, que ocorrem nos finais de semana e têm três horas de duração, se debatem questões institucionais, como, por exemplo: arrecadação financeira, literatura MADA – inserções/exclusões de livros e também reformulações nas apostilas de textos –, escalas de serviço e estratégias de recuperação. Nas reuniões de serviço são constantemente afirmadas e reafirmadas os compromissos das frequentadoras com a instituição.

O DISCURSO INSTITUCIONAL E OS DISCURSOS EMERGENTES: REGIMES DE VERDADE, PARADOXOS E SINGULARIDADES

Frequentadoras da MADA: perfis, identidades e singularidades no campo

Como já apontado por outros estudos (Heilborn e Peixoto, 2016; Ferreira, 2012; Silva, 2008), as frequentadoras da MADA apresentam perfil social heterogêneo. Em um dos grupos, que se localiza num bairro tradicional da cidade, há um recorte de classe e raça visível: ali frequentam mulheres brancas de classe média e média-alta. Porém, no outro grupo, localizado no centro da cidade, este recorte é menos evidente. Ainda que a maioria das interlocutoras se encaixe no perfil citado acima – até porque boa parte das participantes circulam pelos dois grupos –, há um considerável número de mulheres negras, assim como de mulheres de classe média-baixa (brancas e negras). No quesito idade, o perfil é bem diverso: há desde frequentadoras na faixa dos 20 anos até senhoras acima dos 60 anos. Contudo, as participantes mais frequentes encontram-se na faixa dos 35 ao 55 anos.

No que diz respeito à identidade de gênero e à orientação sexual, também nota-se uma pluralidade. Embora as leituras que embasam o discurso institucional sejam

[8] Sigla que corresponde à mulher que ama demais.

heteronormativas e a maior parte das participantes da MADA se identifique como mulher heterossexual, me deparei com interlocutoras homossexuais, bissexuais, uma pessoa não-binária e uma mulher trans bissexual.

Durante os cinco meses de campo, circularam, aproximadamente, 50 mulheres pelos grupos MADA nos quais me inseri para realizar a pesquisa; destas 50, tive uma interlocução com 22 e uma proximidade maior com 15. Destas 15, realizei entrevistas abertas semiestruturadas com nove, no último mês do campo. Das 22, dois terços formam o grupo das frequentadoras mais antigas, que além de frequentarem a MADA há mais tempo – de dois a dez anos – têm um envolvimento maior com a instituição; o terço restante é formado por mulheres que estão de três meses há um ano e meio na MADA.

Entre as 15 frequentadoras com quem tive uma interlocução mais extensa e profunda e que, consequentemente, ocupam um lugar mais expressivo neste trabalho, temos: catorze brancas e uma negra; duas de classe alta, cinco de classe média-alta, seis de classe média e duas de classe média-baixa; quatro na faixa dos 55-62 anos, cinco na faixa dos 40-47 anos, quatro na faixa dos 31-39 anos, uma menina de 19 anos e uma que não quis informar sua idade (i.n.i); onze heterossexuais, três homossexuais e uma bissexual; catorze que se reconhecem como mulheres, uma que se reconhece como não-binária.

A dependência de relacionamento e o ideal de amor romântico

Em relação às questões que levaram estas mulheres a buscar e frequentar a MADA, temos uma variedade de casos. Embora a maioria das frequentadoras chegue nos grupos MADA com queixas específicas sobre seus relacionamentos sexo afetivos com parceiros homens, também há mulheres que se reconhecem como dependentes de relacionamentos com seus filhos (homens), irmãos/irmãs e com suas parceiras ou ex-parceiras em relações sexo afetivas. Também acompanhei duas mulheres que se percebem como adictas ao trabalho.

O interessante aqui é que a grande maioria destas mulheres, ao longo do caminho reconhecido como recuperação, começam a questionar sua forma de se relacionar de uma maneira geral, seja com familiares, vizinhos, amigos ou colegas de trabalho. Há uma compreensão compartilhada pelas interlocutoras de que o "amar demais" está presente, em maior ou menor grau, em todas as relações que o sujeito que "ama demais" estabelece, dificilmente se manifestando em uma única relação ou em um único tipo de relação.

Este reconhecimento da dificuldade de se relacionar no âmbito geral dos relacionamentos está diretamente associado à ideia, característica de sociedades patriarcais modernas e contemporâneas, de que a mulher se constitui como sujeito a partir da relação com o outro e com a outra muito mais que os homens. As mulheres são mais estimuladas a desenvolver laços de intimidade, seja com suas bonecas e bonecos, aos quais aprendem

a cuidar na infância, seja com homens e mulheres, em todas as etapas da vida (Chodorow, 1979; Giddens, 1993). Nós, mulheres, somos circunscritas no território amoroso para sermos atenciosas, cuidadoras, provedoras do afeto nas relações. Enquanto a mulher constrói sua feminilidade na relação com o outro e com a outra, o homem constrói sua masculinidade na relação consigo mesmo.

Na referência à história de Penélope e Ulisses, Suely Rolnik nos provoca ao trazer o arquétipo do feminino, marcado pelo eterno tecer e esperar e o arquétipo do masculino, marcado pelo eterno movimento. Penélope, esposa de Ulisses, vive no ambiente doméstico e pauta sua vida pelas idas e vindas do marido. Ela está sempre tecendo, mas sempre os mesmos fios, sempre o mesmo amor por Ulisses. Ulisses, eterno viajante, nada tece e segue um movimento compulsivo, anda por todos os lugares mas não está em nenhum deles. Para a autora, os dois encontram-se presos na necessidade do absoluto e do eterno, e um acusa o outro de lhe destruir com suas necessidades – presença e ausência – nunca saciadas. As necessidades não saciadas alimentam a interdependência entre eles e o pacto simbiótico se instaura (2013).

Esta alusão ao modelo binário presente nas relações sexo afetivas, modelo este que, em certos aspectos, perdura nas relações contemporâneas, nos ajuda a compreender as queixas e demandas das frequentadoras da MADA, evidenciando como os problemas de relacionamento apresentados pelas últimas são também o resultado das desigualdades de gênero das sociedades patriarcais. O modelo binário de Penélope e Ulisses tem suas raízes no ideal de amor romântico, que surge século XVIII e ainda fundamenta, em maior ou menor grau, as relações contemporâneas.

Nas relações de amor romântico, a pessoa amada é dotada de características peculiares que a tornam especial e a realização deste amor, supostamente, torna a vida completa (Giddens, 1993); a mulher é percebida como objeto de contemplação e desejo, sendo enaltecida e cortejada com um enorme vocabulário sentimental emergente (Costa, 1998).

Com o desenvolvimento do capitalismo e a consolidação da ideologia individualista, emergem novos ideais de amor e novas possibilidades de relacionamentos. As reivindicações de movimentos sociais, como o movimento feminista, irão transformar as configurações familiares e as relações sociais ao apresentarem novas demandas de grupos subjugados. As mulheres reivindicam uma série de direitos e passam a conquistar cada vez mais autonomia, dentro e fora dos contextos familiares. Neste fluxo, surgem novos ideais de amor, como o amor confluente, um amor ativo e contingente que pressupõe uma reciprocidade na doação e no recebimento emocional (Giddens, 1993), e o amor líquido, construído a partir de relações fluidas e efêmeras, rápidas e intensas, realizadas na livre e imediata sociedade pós moderna (Bauman, 2005).

Entretanto, apesar das transformações na vida pública e privada dos sujeitos contemporâneos, o ideal de amor romântico perdura nas relações; digamos que ele foi reatualizado, combinado com todos esses outros modelos de amor, formando uma espécie de miscelânea da experiência amorosa. Nesta reatualização, novos e antigos desejos femininos (re)aparecem (Nunes, 2011), os quais nem sempre confluem, trazendo à tona paradoxos e tornando visíveis as singularidades.

Eu preciso, tu precisas, nós precisamos: a precisão e o controle como características do sujeito que "ama demais" no contexto da sociedade patriarcal

A precisão como característica do sujeito que ama demais aparece constantemente nas ações e nos relatos das frequentadoras e está associada tanto à busca pela perfeição quanto à carência afetiva nas relações. O desejo ou a necessidade de agradar e de não medir esforços para satisfazer o outro e a outra aparecem como geradores de sofrimento para muitas mulheres e também como ativadores do "controle" em um relacionamento:

> Eu queria satisfazer aquele homem a qualquer custo, não importava se eu gostava ou não, se sentia dor ou desconforto, eu precisava saciar ele porque, no fundo, tinha muito medo que ele me traísse. (Rosa, 45 anos, Curitiba, abril de 2017)

A busca dessas mulheres pela satisfação do outro e sua relação direta com o medo da traição ou do abandono, podem ser pensadas a partir de uma análise da dinâmica patriarcal, na qual as mulheres ocupam o lugar de provedoras afetivas dos relacionamentos. Embora o papel de provedor econômico tenha sido ampliado para homens e mulheres, nas sociedades capitalistas pós-industriais, o mesmo não ocorreu com o de provedor afetivo; ainda compete às mulheres, na maioria dos casos, pelo menos no contexto brasileiro, alimentar a relação afetivamente, que passa também por mostrar-se atraente visualmente e ter uma performance sexual condizente aos desejos do parceiro.

A precisão no sentido de perfeição também é associada pelas mulheres ao controle dos espaços da casa, remetendo aos padrões de gênero que colocam a mulher no lugar de dona do lar:

> A necessidade de limpar, arrumar a casa e ter o "controle" do espaço doméstico, não permitindo que outros realizem estas tarefas, "mantém as *madas* ocupadas" e tira o foco do "cuidado de si", na interpretação de Márcia. Ela expôs sua dificuldade em aceitar que o genro e a filha realizem as tarefas domésticas, pois acha que "não farão direito". (diário de campo, Curitiba, março de 2017)

> Dora, como de costume, fez um relato sobre sua rotina de dona de casa e como isso a ajuda em sua recuperação: ela destaca a importância de manter a casa sempre arrumada, cheirosa, de "fazer um bolo mesmo que não vá receber visita". Ela se

> reconhece como depressiva, então, seguir a rotina da casa e também de seu cuidado pessoal com a aparência física – academia, roupas novas, maquiagem, etc – é uma "grande vitória" em sua visão. (diário de campo, Curitiba, junho de 2017)

Tanto Dora como Márcia são mulheres na faixa dos 60 anos, aposentadas, divorciadas, mães, que não tem por hábito o sexo casual e há muito não tem um relacionamento sexo afetivo. Apesar destas duas interlocutoras compartilharem um perfil semelhante, as "doenças" ou "problemas" com os quais se identificam e a forma como pensam e buscam transformar os mesmos são bem diferentes.

Márcia relaciona o cuidado da casa e dos filhos com a "necessidade de manter-se ocupada", tirando o foco do "cuidado de si". Ela relata ter dificuldade em permitir que a filha e o genro realizem as tarefas domésticas, mesmo eles tomando a iniciativa de realizá-las, e associa essa dificuldade ao seu "padrão de controle". Márcia se reconhece como dependente, principalmente, do relacionamento com o filho:

> Márcia iniciou os comentários do texto [lido na reunião] falando mais uma vez sobre sua relação com o filho, que está preso – pela sétima vez –, por pequenos delitos. Disse como é difícil pra ela não se responsabilizar pelo filho, entender que se ela assume a responsabilidade pelos atos do filho, ela tira dele a oportunidade de enfrentar seus próprios problemas. Deixou claro que seu ímpeto é sempre resolver os problemas dele, mas que hoje consegue não fazer isso, consegue dizer NÃO, embora lhe custe muito. Falou também sobre como sentia raiva e culpa quando resolvia os problemas do filho e como hoje está melhor ao conseguir não repetir seu "padrão de solucionar a vida dele". Falou também que não está em um relacionamento afetivo-sexual no momento, que não tem um há bastante tempo e que precisa se livrar da "vozinha da minha mãe dizendo que nenhum homem presta". (diário de campo, Curitiba, junho de 2017)

É interessante notar que ao buscar romper com o "responsabilizar-se pela vida do filho", o foco está em "dar oportunidade" para que ele "enfrente os seus problemas". Ou seja, neste relato, o foco de Márcia segue sendo o cuidado com o filho. Essa fala aponta para como as mulheres, nas sociedades patriarcais ocidentais, se constituem como sujeitos na relação com o outro e com a outra mais do que os homens, sendo elas "sistematicamente 'empurradas' e circunscritas ao 'território' amoroso, na relação dual, com a criança via maternidade, ou com o homem via conjugalidade" (Olegário apud Rodrigues 2013, p. 4).

Outro aspecto a ser considerado no relato acima é a referência feita à "vozinha da mãe dizendo que nenhum homem presta", indicando que Márcia se sente afetada pela percepção da mãe em relação aos homens. A "vozinha da mãe", combinada aos dois relacionamentos sexo afetivos que Márcia teve ao longo da vida, combinados às expectativas sociais de que as mulheres, principalmente as que são mães, liderem o espaço doméstico e provenham afetivamente as relações, justificam a constituição de uma subjetividade voltada ao cuidado preciso ou "controlador" da casa e dos filhos.

Dora, 62 anos, pedagoga aposentada, diferente de Márcia, não percebe o cuidado da casa como aprisionador ou como algo que tire o "foco de si":

> Dora pegou a palavra e falou sobre seus progressos, que estão todos ligados ao cuidado com sua aparência e com a casa: "a psicóloga me disse né 'quero ver aquela casa brilhando'". Ela falou, com muito orgulho, que varre a casa todos os dias, coloca "um cheirinho de lavanda nos banheiros", que ficam limpos e perfumados: "aquele cheirinho de lavanda, humm, é muito bom, né, antes eu não sabia o que era isso". (diário de campo, Curitiba, junho de 2017)

Dora faz terapia com uma psicóloga e, pelos seus relatos, segue à risca os conselhos da última. Os conselhos giram em torno de manter uma rotina, ocupar-se, alimentar-se bem, tomar banho todos os dias, enfeitar-se, buscar distrair-se com afazeres domésticos e, eventualmente, sair com amigas. Dora tem o diagnóstico de depressão desde jovem e toma vários medicamentos psiquiátricos. Em sua perspectiva, influenciada pela psicóloga, o cuidado do espaço doméstico é uma extensão do cuidado consigo mesma, já que a mantém ocupada e cria uma rotina, criando entraves para a progressão de sua "doença".

Embora Dora frequente assiduamente as reuniões seguindo o ritual de apresentação "Meu nome é Dora e eu sou uma mada em recuperação", suas queixas associam-se muito mais à depressão que a supostos problemas relacionados ao "amar demais". Nunca a vi se identificando como "controladora", "manipuladora", "louca", assim como também não presenciei relatos seus sobre dificuldades em se relacionar. Durante boa parte do campo, sua singularidade no contexto MADA me saltava aos olhos, inclusive eu me perguntava constantemente o que aquela mulher estava fazendo ali, já que seus problemas, aparentemente, eram tão diferentes dos das outras mulheres. Até que um dia,

> (…) no momento das *partilhas*, me emocionou o relato de Dora falou sobre o que fala sempre: da importância de manter a casa limpa, arrumada, de se manter limpa e arrumada, porém, além disso, falou sobre a criação antiga que teve, na qual os papéis de homens e mulheres são bem definidos; falou também de maternidade, da dificuldade de criar três filhos, do desespero de ter três filhos, de precisar criá-los e da relação disso com sua depressão, que possivelmente foi agravada por não conseguir dar conta dessa situação (maternidade), por talvez nunca tê-la desejado. (diário de campo, Curitiba, julho de 2017)

A partir deste momento, passei a ver Dora, por um lado, como mais uma mulher que reproduz as estruturas sociais do patriarcado, mais uma mulher que se adapta, ou tenta se adaptar, aos papéis sociais de mãe, esposa, dona do lar; e, por outro, como uma transgressora, ao questionar seu desejo de ser mãe, já tendo sido, e relatar tão corajosamente seu desespero por ter tido filhos, associando sua situação emocional fragilizada à maternidade.

A autorresponsabilização como estratégia de tratamento na MADA e seus efeitos no processo de recuperação

Uma das principais estratégias de recuperação na MADA é "assumir a responsabilidade pelos próprios problemas", que passa por se reconhecer como dependente de relacionamentos e por se perceber como responsável pelos caminhos seguidos na vida adulta, tanto no passado como no presente. A dinâmica institucional promove o "olhar para si" de várias maneiras que vai desde a instrução de sempre falar em primeira pessoa nas reuniões até a recorrente fala de que "você é a única pessoa que você pode modificar" .

Estas estratégias são características do modelo terapêutico de 12 passos e, conforme já analisado por outras autoras, mantém relações estreitas com o processo de individualização vivido na modernidade. Em diálogo com Louis Dumont e Marcel Mauss, Campos nos apresenta o modelo de recuperação do A.A., onde

> Tudo se passa como se esse modelo fosse um resultado da individualização do processo saúde/doença. Os AAs são, então, identificados como agentes capazes de controlarem a "doença alcoólica", recuperando, assim, a autonomia perdida nos tempos do alcoolismo ativo. Ao contrário do indivíduo dependente, que "perdeu o controle sobre o álcool", tornando-se incapaz de controlar sua vida seguindo sua própria vontade, os AAs são entendidos como "agentes autônomos" que recuperaram a capacidade de "escolha" e o controle da própria "doença", responsabilizando-se pelo cuidado de si mesmos (Campos 2005, 14).

Estas conquistas dos frequentadores do AA, contudo, não são totalmente individuais, já que são resultado da convivência entre os membros da instituição, são o resultado de todo o conjunto de ações realizadas nos grupos de ajuda mútua. O individualismo relacional, identificado pelo autor como ideologia norteadora do AA, realiza-se na medida em que propõe uma auto responsabilização do sujeito, que é constantemente compartilhada e apoiada pelos outros participantes da instituição.

O modelo do individualismo reflexivo aplica-se também à instituição MADA, contudo, este convite à auto responsabilização produz diferentes efeitos nas frequentadoras da MADA. As questões de gênero precisam ser cuidadosamente analisadas quando se fala sobre responsabilidade, já que as mulheres, uma minoria social, são constantemente apontadas como responsáveis pelas violências sofridas. Quando uma mulher é atacada ou violentada na rua, diz-se que ela "não deveria usar uma saia tão curta", quando sofre assédio no trabalho, diz-se que "não deveria usar decote no ambiente de trabalho", quando apanha do marido em casa, diz-se que "deve ter feito algo para merecer".

Se por um lado o "foco em si mesma" pode encaminhar as frequentadoras a "assumir o controle sobre suas vidas", dando-lhes subsídios para focar em seus desejos e necessidades

e libertarem-se de relacionamentos abusivos, por outro, pode provocar a entrada em uma espiral de autoculpabilização geradora de mais sofrimento e invisibilizadora de situações de violência. E este é um dos principais paradoxos que observei no programa de recuperação da MADA: como se responsabilizar pelo seu modo de ser, pensar, agir e sentir e ao mesmo tempo perceber muitas das suas ações como reações às violências sofridas em um relacionamento abusivo? Como priorizar os próprios desejos e necessidades e ao mesmo tempo se entregar para uma relação, abandonando o "comportamento controlador" com o qual se identificam as frequentadoras da MADA?

Comecei a perceber que existe uma linha muito tênue entre se responsabilizar por sua forma de ser, pensar, agir e sentir, "tomando as rédeas da própria vida", assumindo sua "parcela de culpa" nos relacionamentos que "não deram certo" e a espiral de autoculpabilização e autopunição em que entram algumas mulheres, estado este que se opõe ao autocuidado e ao fortalecimento da autoestima, que também são alimentados na recuperação proposta pela MADA.

Se o discurso MADA, ao fomentar o "olhar para si", tende a promover autonomia, desenvolvimento do amor-próprio e do autocuidado, também tende a cristalizar a imagem da mulher "louca", "manipuladora", "doente":

> Hoje, Malu fez uma partilha sobre seu momento atual, mas também sobre seu passado, ao qual identifica como altamente "doentio". Ela se vê "quase como uma psicopata", "manipuladora, jogadora". Disse que seu pai era uma pessoa muito "manipuladora e doente" e que ela, Malu, sempre se viu muito parecida com ele e que teme que talvez tenha "se tornado ele", "talvez eu tenha até ultrapassado ele", diz ela. Ela contou que cria duas filhas sozinha e que perdeu o emprego recentemente e terá que se mudar para a casa da mãe, algo péssimo, em sua avaliação. Relata que apesar dos problemas atuais [perda do emprego e mudança para a casa da mãe], ela só sofre mesmo, só chora pela relação com o namorado. Disse também que está há nove anos no MADA. (diário de campo, Curitiba, abril de 2017)

> Dani falou sobre sua dificuldade em se relacionar com mulheres [como amiga, irmã, filha, etc.]. Se identifica como "manipuladora", que sempre se utilizou de "armas", como a "sedução", para conseguir o que queria e nunca conseguia "criar intimidade" e ser honesta com outras mulheres. (diário de campo, Curitiba, abril de 2017)

Nos relatos acima, nos quais as mulheres se identificam como "manipuladoras", "jogadoras" e "sedutoras", percebe-se uma tendência a chamar a responsabilidade para si, desconsiderando os contextos sociais em que estão inseridas. Malu, mesmo identificando "a doença" do pai e do namorado e a dificuldade de criar duas filhas sozinha, parece não compartilhar a responsabilidade de sua situação com estes homens. Ela parece não considerar que a realidade de ter que criar duas filhas sozinha e ter acabado de perder o emprego, a coloca numa situação de vulnerabilidade emocional e social que justifica, pelo menos em parte, os problemas vivenciados no presente.

Diversas autoras – e alguns autores – vêm refletindo sobre as questões de gênero no contexto das práticas de saúde e cuidado. Algumas autoras feministas vão questionar a literatura de autoajuda direcionada às mulheres, evidenciando seu potencial de manutenção das estruturas de gênero historicamente construídas:

> Schrager (1993) argumenta que os livros de autoajuda dirigidos ao público feminino são herdeiros dos manuais de conduta e das novelas para mulheres de classe média, anteriores à medicalização da sexualidade, nos séculos XVIII e XIX, na Inglaterra e nos E.U.A. Ainda, ela considera que o conteúdo veiculado por eles, especialmente a noção de amar demais, não leva em conta o contexto social, cultural e econômico gerador de desigualdades e dificuldades para mulheres, vitimizando-as diante da noção de doença sugerida por tal conceito. Além disso, a autora avalia em que medida essas ideias não atualizam a noção de histeria feminina e desconsideram o modo como muitas mulheres vivem, se relacionam e criam seus filhos em situações difíceis e desvantajosas (Ferreira 2012, 183).

A questão da dependência financeira e do cuidado com as/os filhos/filhas, abordadas por Schrager, são aspectos importantes a serem considerados aqui. Estudos recentes comprovam que as mulheres ainda recebem menores salários que os homens em quase todas as profissões no Brasil, mesmo em casos onde elas têm maior escolaridade que eles[9] e também são elas as principais responsáveis pelo cuidado das/dos filhas/filhos. Torna-se evidente que estes dois aspectos, principalmente quando combinados, colocam as mulheres em uma situação mais vulnerável dentro de um relacionamento sexo afetivo.

No caso de Dani, que relata a dificuldade em "criar intimidade" com mulheres, também faz-se necessário analisar o contexto social machista e patriarcal que, se por um lado, estimula mais as mulheres que os homens a desenvolver laços de intimidade com outras mulheres (Giddens, 1993), também as estimula a competir com outras mulheres, seja na disputa pela melhor aparência física, seja na disputa direta pelo homem (Goldemberg, 1990).

Este mesmo contexto atribui às mulheres o "poder da sedução" (Corbin, 1997), que, mesmo quando colocado como atributo positivo da mulher – o qual, supostamente, faria com que elas tivessem o domínio sobre os homens no terreno amoroso – define as últimas por suas características físicas e por seus supostos potenciais de encantar, agradar, envolver. Dani, ao perceber a sedução como uma arma, reproduz o discurso dominante de gênero, que também é reforçado na literatura MADA, porém, ao mesmo tempo, ao identificar esta "arma" como algo do qual não deseja mais utilizar-se, como algo que atrapalha sua conexão com outras mulheres, Dani também rompe com os padrões de gênero que concebem a sedução como um poder feminino desejável.

[9] Dados recentes (2009) do Banco Interamericano de Desenvolvimento extraídos do site: observatoriodegenero.gov.br

Ana, 30 anos, que frequenta a MADA há aproximadamente sete, diferente de Dani e Malu, parece encontrar na MADA caminhos para buscar autonomia e livrar-se da culpa pelos relacionamentos ruins que teve durante a vida:

> (…) tipo, o outro é o outro, foda-se, tipo assim, é a gente (...) quando eu li a história do 50% na apostila de textos [da MADA], nossa, eu achei maravilhoso! Aquilo é muito, aquilo tira culpas, tira um monte de coisas que não é nosso, porque acaba misturando a loucura do outro com a nossa loucura. (Ana, 30 anos, Curitiba, julho de 2017)

Ela, ao invés de se identificar como "controladora" ou "manipuladora", relata períodos de sua vida em que esteve em um "estado muito controlador":

> O fundo da minha casa dava de fundo com o trabalho dela [a ex], eu sabia o horário que ela entrava no trabalho e eu ficava espiando ela, eu tava num estado muito controlador, eu não sabia o que era, mas eu tava, hoje eu entendo que era controle. (Ana, 30 anos, Curitiba, julho de 2017)

Percebo que uma série de questões definem as diferentes vivências da recuperação para as diferentes mulheres na MADA. Percebi, por exemplo, que as interlocutoras heterossexuais, na faixa dos 40 aos 60 anos, mães, têm uma tendência maior a se reconhecerem como "loucas", "sedutoras", "controladoras" ou "manipuladoras". Assim como as homossexuais, na faixa dos 30 aos 38 anos, sem filhos, costumam rechaçar esta imagem cristalizada da mulher que "ama demais", ainda que se reconheçam como dependentes de relacionamentos. São estas últimas também que, em geral, consideram o contexto social em que vivenciam suas experiências amorosas e cujas falas vão ao encontro dos discursos feministas:

> (…) só que o que a sociedade ensina sobre o amor é que é sofrer, tá nas músicas, sabe, tá na mídia, tipo assim, vou te dar um exemplo: a minha ex-namorada me procurou em fevereiro desse ano, me mandou mensagem, veio só surtar, mas ela disse bem assim "ah, você não me procurou, não correu atrás de mim", aí eu falei "mas você me pediu", então, inclusive ela falou "você não me amou de verdade, se você tivesse me amado ia ter corrido atrás de mim", tipo, e essa visão é de uma grande maioria, que, tipo, se eu amo eu tenho que ficar lá correndo, correndo, pra… e no MADA não, no MADA já te dá uma outra visão, assim, de uma coisa mais madura, de enxergar as coisas, de ah, tudo bem, se a pessoa não quer, você dá o espaço, você coloca limite. (Ana, 30 anos, Curitiba, julho de 2017)

> O que eu sinto é que ser mulher nessa sociedade, sei lá, é dar conta de uma porção de coisas que são impostas de cima pra baixo. Não faz muito tempo que a gente pode votar, não faz muito tempo que a mulher não tem que pedir permissão pro marido pra fazer determinadas coisas. Eu tenho uma condição privilegiada porque eu tenho uma amplitude de escolhas maior, não vou dizer que eu escolhi ser lésbica, mas eu pude escolher, se eu quisesse, não fui oprimida, foi uma decisão de começar a me relacionar com mulher. (Boni, i.n.i., Curitiba, julho de 2017)

A análise dos depoimentos das interlocutoras evidenciam que o processo de recuperação, diferente do que quer o discurso institucional, reproduzido principalmente pelas frequentadoras antigas, é singular em muitos aspectos, na medida em que os perfis de frequentadoras são diversos e que suas compreensões e descobertas durante a caminhada na MADA são particulares. Ainda que a instituição se esforce para conformar discursos e experiências, ela só o consegue em parte. O processo de dessingularização da experiência operado pela MADA deixa frestas e delas emergem resistências e experiências singulares de ser e estar no mundo.

Assertividade, empoderamento e resistência: quando os discursos MADA encontram os discursos feministas

No livro *Por que as mulheres escrevem mais cartas que enviam*, o psicanalista Darian Leader indica que nós, mulheres ocidentais, tivemos que aprender a dar muitas voltas para comunicar o que queremos ou precisamos, já que, durante muito tempo, não nos foi permitido expressar nossos desejos e necessidades, fato que contribuiu para o desenvolvimento de formas de ser, pensar, agir e sentir mais passivas que ativas, nos colocando, por vezes, no lugar de manipuladoras, controladoras, dissimuladas (Leader, 1998).

Verbalizar os desejos e necessidades da forma mais assertiva possível é uma das estratégias de recuperação da MADA, que vai ao encontro de práticas feministas contemporâneas. Embora a palavra "assertividade", característica do repertório feminista, não apareça nos relatos das interlocutoras desta pesquisa, várias vezes escutei no campo frases do tipo "ele não tem como adivinhar os meus pensamentos, preciso informar a ele do que necessito", "ninguém tem bola de cristal, preciso dizer a ele como me sinto", "preciso aprender a dizer não". Aprender a dizer "não", aparece, inclusive, como uma busca que, segundo Julia, 59 anos, caracteriza e unifica as frequentadoras da instituição:

> Aprender a dizer *não* passa a ser um objetivo de quase todas as *madas*, senão todas, não quero generalizar; no meu caso eu também não sabia dizer *não*, mas eu já aprendi, não sei se tudo o que eu deveria, mas já aprendi, né. (…) a carência da *mada* que leva ela a fazer essas merdas de escolha e ficar aguentando coisa que a gente não precisa, porque justamente essa coisa da carência faz querer servir, servir, servir, e não fazer escolhas, não saber dizer *não*, então a mulher saudável sabe dizer *não*. (Julia, 59 anos, Curitiba, julho de 2017)

A habilidade de dizer *não,* informando ao outro, de forma assertiva, o que se quer e o que não se quer, aparece como elemento empoderador destas mulheres, aproximando o discurso MADA das discursividades feministas. A palavra empoderamento tem sido bastante utilizada nos discursos feministas e, embora haja divergências sobre seu significado nos mais variados contextos, parece haver consenso em torno de alguns pontos, aqui destacados por Sardenberg, a partir da leitura de Sarah Mosedale:

> a) para se "empoderar", alguém tem que ser antes "desempoderado" - ex. As mulheres enquanto um grupo; b) ninguém "empodera" outrem – isto é, trata-se de um ato auto-reflexivo de "empoderar-se" , ou seja, a si própria (pode-se, porém "facilitar" o desencadear desse processo, pode-se criar as condições para tanto); c) empoderamento tem a ver com a questão da construção da autonomia, da capacidade de tomar decisões de peso em relação às nossas vidas, de levá-las a termo e, portanto, de assumir controle sobre nossas vidas; d) empoderamento é um processo, não um simples produto. Não existe um estágio de empoderamento absoluto. As pessoas são empoderadas, ou de empoderadas em relação a outros, ou então, em relação a si próprias anteriormente. (Sardenberg 2006, 3-4)

A conceitualização descrita acima vai ao encontro, em muitos aspectos, do discurso MADA, no qual o processo de autorreflexão, autonomia e tomada de decisões faz-se presente. Nas mesmas palavras, a MADA convida a "assumir o controle sobre nossas vidas", mostrando que o caminho da recuperação também é um processo e não um produto, daí a ideia de que um sujeito que "ama demais", por mais avanços que realize em sua forma de se relacionar, está constantemente em recuperação.

Recusar-se a fazer algo ou a ocupar uma posição que não é desejada pela mulher na relação são sinais de empoderamento que levam as interlocutoras não apenas a se libertarem de situações de violência, como também a evitarem entrar em novas relações abusivas:

> Julia, 59 anos, falou sobre os abusos emocionais sofridos ao longo da vida e sobre como hoje não permite mais alguns deles, sobre como percebe que são abusos. Disse que não fica mais com a "xoxota assada por passar horas transando" e que nunca, jamais, transa sem preservativo, que gosta de beijo na boca e, se o cara não investe nisso, ela já dá o fora. (diário de campo, Curitiba, junho de 2017)

A correlação entre aspectos do discurso MADA e aspectos do discurso feminista contemporâneo já foi apontada por outras autoras:

> Se por um lado o ideário MADA aceita e reproduz padrões normativos de gênero, por outro, ele os ressignifica mediante o encontro com outras discursividades, tais como reivindicações feministas, questionamentos a respeito da sobrecarga das mulheres no mundo doméstico, conflitos que envolvem concepções tradicionais e igualitárias de relacionamentos, etc. (Ferreira 2016, 21).

Ao ver a MADA e os contextos de atuação feministas como "instâncias pedagógicas do aprendizado emocional e do controle emotivo" que possibilitam uma reorganização social do sofrimento amoroso, Ferreira aponta para a produção de uma "micropolítica das emoções", que "refere-se à capacidade de dramatizar, reforçar ou alterar as macrorrelações sociais que delineiam as relações interpessoais nas quais emerge a experiência emocional individual" (Ferreira 2016, 5). Desta forma, o trabalho feito na MADA reverbera não apenas nas vidas privadas de suas participantes, como também atualiza as estruturas que embasam a instituição, afetando todo um conjunto de macrorrelações sociais.

CONCLUSÕES

A instituição MADA, a partir de sua dinâmica de tratamento baseada nos doze passos e nas doze tradições, busca conformar discursos e experiências operando a partir de regimes de verdade que combinam ideais individualistas a premissas patologizadoras das emoções. Em sua proposta terapêutica, que visa à recuperação de mulheres que se reconhecem – ou virão a se reconhecer – como dependentes de relacionamentos, a instituição produz sujeitos que "amam demais", desingularizando a experiência destas mulheres e criando identidades no contexto dos grupos de ajuda mútua. Esta dessingularização torna-se importante e eficaz em vários aspectos, na medida em que a identificação entre as participantes acaba por ser fundamental no desejo das mulheres em seguir frequentando os grupos MADA, o que leva boa parte delas a se libertar de relações abusivas.

Ao mesmo tempo, a MADA, ao valorizar a fala e escuta atentas e ao priorizar uma série de outras estratégias para o fortalecimento da autoestima e da autonomia de suas frequentadoras, permite – de certa forma, fomenta, emergência de outros discursos; muitos destes discursos são confluentes aos discursos feministas, já que estimulam o empoderamento feminino e a sororidade. A busca do autoconhecimento e da conexão com os próprios desejos e necessidades vivenciadas pelas interlocutoras possibilitam que elas encontrem caminhos próprios de recuperação na MADA. Neste movimento paradoxal de singularização e desingularização da experiência, realizam-se diferentes percursos e possibilidades de elaboração, compreensão e recuperação dos problemas de relacionamento.

O duplo movimento de singularização e desingularização da experiência está diretamente associado à forma como o gênero é pensado e vivido na MADA. Os padrões de gênero vigentes, heteronormativos e patriarcais, pautados nos binarismos homem x mulher, razão x emoção, ora são corroborados pelas práticas institucionais, ora são refutados pela própria dinâmica institucional, quer quando esta formata discursos e emoções, quer quando abre espaço para a expressão das singularidades.

A dessingularização da experiência operada na MADA é fundamental para a formação da identidade "mulher que ama demais", garantindo a coesão do grupo MADA (particular) e também da instituição MADA (geral/universal). A identificação das participantes com o discurso institucional e com algumas ou muitas das experiências relatadas pelas outras mulheres produz as sensações de acolhimento de pertencimento que tendem a ser motivadoras no processo de recuperação. Contudo, os efeitos do programa de recuperação na MADA são diversos. Em parte, isso ocorre porque as frequentadoras da MADA são diferentes entre si, tanto nos quesitos classe, raça, idade, orientação sexual e crenças religiosas, quanto nos tipos de problemas de relacionamento apresentados,

passando também pelas diferentes bagagens terapêuticas que estas mulheres trazem.Por parte, efeitos da recuperação na MADA são diversos porque dinâmica institucional, que se viva a recuperação de forma particular, permitindo a emergência das singularidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMAN, Zygmunt. Prefácio; Apaixonar-se e desapaixonar-se. In: *Amor líquido – sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

CAMPOS, Edemilson Antunes de. *Alcoolismo, doença e pessoa: uma etnografia da associação de ex-bebedores Alcoólicos Anônimos*. 2005. Tese (Doutorado) – UFSCar, São Carlos, SP.

CORBIN, Alain. 1997. A relação íntima ou os prazeres da troca. In: Ariès, Philippe Duby, Georges (org). *História da vida privada* – 4. São paulo: Cia das Letras.

COSTA, Jurandir Freire. Introdução; Utopia sexual, utopia amorosa. In: *Sem fraude nem favor – estudos sobre o amor romântico*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CHODOROW, Nancy. Estrutura familiar e personalidade feminina. In: LAMPHERE, Louise; ROSALDO, Michelle Z. (Coord.). *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 65-94.

FERREIRA, Carolina Branco de Castro. O gênero do amor. *Cadernos Pagu*, 2016.

FERREIRA, Carolina Franco de Castro. *Desejos regulados: grupos de ajuda mútua, éticas afetivo-sexuais e produção de saberes*. 2012. Tese (doutorado) - UNICAMP, Campinas, SP.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora UNESP, 1994.

GOLDEMBERG, Miriam. *A outra: um estudo antropológico sobre a identidade da amante do homem*. Rio de janeiro: Revan, 1990.

HEILBORN, Maria Luiz; PEIXOTO, Mônica Monteiro. Mulheres que amam demais: conjugalidades e narrativas de experiência de sofrimento. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 24, janeiro-abril/2016.

LEADER, Darian. *Por que as mulheres escrevem mais cartas que enviam*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998.

NORWOOD, Robin. *Mulheres que amam demais anônimas*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1985.

NUNES, Silvia A. *Afinal, o que querem as mulheres? Maternidade e mal-estar.* Psic. Clin., Rio de Janeiro, vol. 23, n. 2, 2011.

OLEGÁRIO, Maria da Luz; Aquino, Mirian de Albuquerque. 2013. Discursos sobre a afetividade feminina: falando e aprendendo a amar. *Seminário internacional fazendo gênero 10* (anais eletrônicos). Florianópolis.

ROLNIK, Sueli. Uma nova suavidade? In: Guatarri, Felix; Rolnik, Sueli (org.). *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SARDENBERG, Cecília M.B. *Conceituando "empoderamento" na perspectiva feminist*a. Comunicação oral apresentada ao seminário internacional: trilhas do empoderamento de mulheres – projeto tempo, UFBA, Salvador, Bahia, 2006.

SILVA, Juliana Ben Brizola da Silva. *Quando amar é um problema: os significados de amar demais a partir do grupo mada* (monografia de conclusão do curso de ciências sociais). Porto alegre: UFRGS, 2008.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 183. The Study of Kinship: New Data, Current Issues

GENEALOGICAL CORPUS AND GENEALOGIES: CONSTRUCTION OF THE THEORETICAL AND POLITICAL OBJECT

Juliana Caruso
Las-Laboratoire d´Anthropologie Sociale

Abstract

For the last century, the statute of the genealogical method is being discussed among the anthropologists, especially by those dedicated to kinship studies. Generally, this debate has been thinking about the limitations, representational forms, advantages and disadvantages of using genealogies in kinship studies. With no intention of covering the debate exhaustively, I propose to discuss two questions related to the usage of genealogies that appeared in my master´s research in a traditional community of fishermen on South of Brazil and during /after my PHD work in others 7 traditional communities, located in the southwest of Brazil : the genealogies as shared outcomes and their uses by the researched communities.

Keywords: kinship, genealogies, Brazil.

Ne sont pas toutes les études de parenté qui ont besoin de faire l'usage des généalogies, dans la même façon les généalogies n´ont pas besoin d´être liées exclusivement à l´approche anthropologique de la parenté. Cependant, les recherches que je développe depuis 2007 – une période comprenant la fin de ma licence en sciences sociales, mon mastère et doctorat en anthropologie - la méthode généalogique et la généalogie en particulière ont une place centrale dans mon travail.Cette place privilégiée que les généalogies occupent, dans mon cas, va bien au-delà d´une tradition dans le domaine de la parenté. Comment on peut observer à travers de l´histoire de l´anthropologie de la parenté, il est possible à dire que l´importance de la méthode généalogique est en partie due à son aspect polyvalent: mener une enquête généalogique c´est une façon d´interagir et d´établir les premiers contacts avec les interlocuteurs; C´est une manière de connaître les sens et de systématiser les données concernant la parenté comme la famille, clans, lignées, héritage, choix matrimonial, divorce, etc., ainsi qu'autres informations; Faire des généalogies c´est également une manière d'y réfléchir sur les liens et relations au fil du temps, comme les informations sur la filiation et génération; Aussi, il est possible de penser

les relations avec l´espace lorsqu´on pense sur les questions de résidence, déplacement et la migration , l´immigration en lien avec les généalogies. En plus, il faut ajouter que les informations généalogiques aujourd´hui peuvent aussi devenir une base de données ce que permet l´analyse informatique de la parenté que soulèvent encore plus des questions.

Malgré mes meilleurs sentiments déclarés par rapport à la méthode généalogique et les diagrammes de parenté, autant que chercheuse du XXI siècle, ce n´est pas possible à ignorer les critiques et les objections soulevées par l´usage des généalogies dans l´histoire de l´anthropologie. Comme Silva (SILVA, Marcio.2010) l´a déjà très bien résumé au cours de sont article, l´on peut trouver les "trois principales attaques" que la méthode généalogique a souffertes au cours des siècles et ces attaques sont représentes travers trois débats : Le premier, celui entre McLennan et Morgan ; après, la discussion entre Rivers et Malinowsky; et le denier attaque est liée aux discussions que les propositions de Schnneider ont provoquées dans l´Anthropologie, mais principalement, dans le domaine de la parenté.

Cependant, en même temps qu´il y avait les débats centraux à propos de la méthode généalogique susmentionnée,autres discussions autour des généalogies étaient en train de se produire et on aidé a repenser la méthode généalogique ainsi que soulever de nouvelles questions.Un premier cas, c´est celui concernant la représentation des diagrammes de parenté, qui ont aussi passée pour questionnements et certains changements au cours du XX et XXIe siècle. Quelques exemples peuvent être pris dans l´ouvrage de François Heran (HERAN, François. 2009) intitule "Figures de la parenté", où l´auteur propose d´autres façons de représenter graphiquement les diagrammes et les relations de parenté. Encore sur la représentation, il est important de penser aux propositions de Laurent Barry (BARRY, Laurent. 2004) que nous montre une nouvelle forme d'écrire les notations de parenté. En même, on ne peut pas oublier l´usage des outils informatiques de la parenté, car ils ont changé aussi la manière pour laquelle nous représentons graphiquement ainsi qu'ils ont rendre différent l´analyse des données de la parenté et les diagrammes de parenté.

Si les deux exemples précédents montrent les efforts pour repenser la forme de représenter la parenté, il faut penser à un troisième exemple, celui des images et représentations que les logiciels de parenté nous donnent. Les images de réseaux d´alliance générée par le programme Pajek[1][1] ou les diagrammes généalogiques du logiciel Geneaquilt[2][2] (intègre dans le logiciel Puck[3][3]) sont de nouvelles formes de "voir"

[1] [1] http://vlado.fmf.uni-lj.si/pub/networks/pajek/
[2] [2] http://www.aviz.fr/geneaquilts
[3] [3] http://www.kintip.net/

les relations généalogiques ainsi que d´autres façons de représenter et démontrer ces généalogies[4]. Certainement, il y a autres exemples que l´on peut tirer des analyses des généalogies par logiciels et nouvelles représentations graphiques, mais je veux réfléchir ici brièvement sur la possibilité que les changements ou nouvelles formes de représentation graphiques peuvent apporter à façon de penser la parenté et la méthode généalogique.

Si ces changements et les débats autour de la méthode généalogique peut nous donner des bonnes contributions, je voudrais ajouter une autre réflexion que fait partie de cette discussion : cela de la production des généalogies (inclus les analyses informatiques) et les relations des interlocuteurs avec elles.Tout d´abord, cette question ne devrait pas être vue sur l´optique dichotomique (ils/nous), car, avant tout, les généalogies sont faites toujours en collaboration avec les interlocuteurs. Cependant, elles finissent par être dessinées, conçues, systématisées et analysées principalement par les ethnologues.

Le point central de cette communication c´est la question de la relation des interlocuteurs avec les généalogies et le retour dans le sens de l´anthropologie. Cette question vient de la constatation d´une préférence des interlocuteurs à recevoir les diagrammes de parenté, les graphiques et les analyses faites par les logiciels de parenté comme "Le retour". Dans mon cas et d´autres collègues au Brésil, il est possible à observer que les généalogies sont demandées souvent par les interlocuteurs, ayant différents sens. Les généalogies sont d´un côté demandées pour son caractère d´enregistrement de la mémoire de chaque famille, mais aussi dans le sens de document utilisé dans les processus légaux pour la revendication de terres.

L´inspiration pour réfléchir sur cette question est apparue très récemment. C´était après ma soutenance de thèse que j´ai réalisé que dans ma recherche de doctorat ainsi que dans la recherche de mastère (Caruso, Juliana 2011), les interlocuteurs ont demandé les généalogies et les résultats liés à elles comme "le retour". Les deux recherches ont été menées chez communautés des pêcheurs traditionnels, séparées par plus de 800 kilomètres, mais, dans les deux endroits, les habitants étaient en train de demander la reconnaissance de l´appellation "communauté traditionnelle", l´utilisation traditionnelle de la terre ou avaient des questions foncières.

Dans le premier cas, concernant ma recherche de mastère, la demande des généalogies autant que retour est apparue après ma sortie du terrain. J´avais habité plus de six mois dans cette communauté de pêcheurs située dans la ville de Florianópolis et à l´époque, je me trouvais en train de rédiger mon mémoire de mastère. En ce moment-là, j´ai reçu un appel de la partie de l´anthropologue du ministère public (organisme du gouvernement) et après, des interlocuteurs, résidents dans la communauté que j´avais

[4] Pour plus de renseignements sur Puck, voir: (CYRIL, Grange; HAMBERGER, Klaus; HOUSEMAN, Michael, 2009)

étudiée. Ils demandaient certaines généalogies et ma présence dans un rendez-vous entre les habitants et les représentants du gouvernement. J´étais très surprise avec la demande à laquelle j´ai répondu. Les généalogies ont été imprimées, dans le modelé de "Rivers" et elles contenaient un avertissement que les données généalogiques étaient en train d´être analysées ainsi que mon mémoire était en phase d´écriture. Pendant la réunion, j´ai eu la sensation que les généalogies occupaient un lieu indéfini, d´un côté, avaient le statut de document ou d´une évidence de la légitimité de l´occupation de la terre corroborée par la filiation. Par autre côté, elles étaient un dessin, une illustration.

Malgré les mises en garde faites par les anthropologues , comme celle de Hartung (HARTUNG, Miriam 2008, 157, Apud BUTI,Rafael 2009, 30), sur le fait que : "il est crucial de se souvenir que depuis le début, l´anthropologie a pris soin d´éviter la confusion entre liens consanguins et la parenté"[5] les généalogies ont été prises. Dans l´année suivante, après avoir soutenu mon mastère, je suis revenu à communauté pour donner un exemplaire du mémoire et pour expliquer les résultats et graphiques que j´avais eus avec MaqPar et Pajek. Les hommes, globalement on regardé les images du réseau d´alliance par Pajek et on juste commenté des choses comme: "c´est bien". Les femmes, contrairement aux hommes, ont été très intéressées. Elles voulaient savoir où étaient placés dans l´image et ont essayé d´identifier leurs familles ainsi que les autres de la communauté à partir des ensembles et sous-ensembles visibles du réseau. Ces images avaient du sens pour les femmes, car elles étaient d´accord avec les liens et distributions.

Le deuxième exemple que je voudrais présenter se réfère à ma recherche de doctorat, y compris la période de travail sur le terrain, rédaction de thèse et après la soutenance. Dans la cadre de ma recherche doctorale, j´ai mené une enquête généalogique sur le terrain dans sept communautés de pêcheurs traditionnels, appelés caiçaras, résidents dans un archipel au Sud-ouest brésilien.Depuis le début des enquêtes sur le terrain, j´ai pris connaissance de problèmes que certaines communautés rencontraient. Ils y avaient des questions foncières qui se sont transformées en procédures judiciaires. Aussi, certaines communautés étaient en train de réclamer le retour de ces terres en même temps que d´autres demandaient la reconnaissance de leur statut de "communauté traditionnelle", la légitimation leur usage traditionnel du territoire et la résolution des problèmes découlant de la spéculation immobilière.Pour ces raisons, il y a eu trois moments où les généalogies étaient sollicitées. Le premier c´était encore pendant le terrain. Les enquêtes généalogiques suscitaient des commentaires et aussi de l'espoir des interlocuteurs que les généalogies seraient un outil important. Ils disaient que dans un futur par si lointain, les généalogies pourraient aider les communautés dans ces questions problématiques

[5] Notre traduction.

(foncières et de reconnaissance du territoire) ainsi qu'à comprendre les liens de parenté entre eux.

Après l´enquête sur le terrain je suis resté en contact par l´internet avec certains interlocuteurs. À cette époque-là, c´était le deuxième moment où les interlocuteurs voulaient des généalogies de leurs familles par mail. Cette demande pour les généalogies n´a pas changé. Maintenant, le troisième moment, après ma soutenance, les diagrammes généalogiques imprimés ont été la principale exigence comme retour de mon travail.

Il est possible à penser par un côté que les interlocuteurs ont préférence pour recevoir les généalogies comme retour parce qu´elles fournissent un registre des résidentes, des familles et ses ancêtres. Par autre côté, les généalogies présentent autres aspects comme filiation, résidence, etc., dont les rapports anthropologiques liés aux questions foncières et procédures juridiques font l´usage. Les diagrammes généalogiques, dans le cas des rapports techniques sont demandés pour soutenir ou clarifier les arguments anthropologiques. Malgré l´absence d´une clarté sur les critères de l´emploi des généalogies dans les lois et décrets, par exemple le décret 4887 (2003) qui régit la procédure d´identification, reconnaissance et délimitation des communautés quilombola, on voit la présence des diagrammes de parenté en plusieurs rapports et documents.

La présence des généalogies peut être vérifié dans innombrables travails techniques. Malheureusement, on n´a pas du temps d´en discuter en profondeur, mais à titre d´exemple, je voudrais mentionner le rapport d´Andrade (ANDRADE, Ugo , 2003), qui a mené une enquête généalogique chez les Kalancós où il a fait un recensement des généalogies, mais aussi des unités domestiques et a mis en relief les relations et liens de parenté. Autre exemple c´est celui de Buti (BUTI, Rafael 2009), que nous donne une clé pour réfléchir sur les éléments importants d´un rapport. Lorsque l´auteur discute un rapport déjà fait, dans lequel il a été membre de l´équipe, il explique que « [..] le rapport était destine a reconstituer à travers de cartes, généalogies, schémas et d´entretiens les principaux aspects de cet ensemble de personnes."[6][1][1] (Buti,Rafael. 2009,p.18).

Si les croquis et cartes avaient la fonction de mettre en relief celui qu´est facilement "visible", les généalogies et les entretiens auraient le rôle de montrer des donnés plus complexes à démontrer: celui des relations et des liens entre les habitants et le lieu que les réseaux généalogiques ou les corpus de parenté peuvent aider à montrer. Ces deux dimensions (généalogique et le territoire) sont complémentaires lorsqu'on pense sur les critères choisis par circonscrire une communauté traditionnelle. D´après Costa Filho (2014): "Naturellement, lorsqu´on considère les communautés ou les peuples traditionnels, on est en train de considérer le territoire de parentelles. [...] mais, il n´y a

[6] [1][1] notre traduction.

pas de doutes que le sang ne suffit pas pour garantir la vie collective [..] il faut qu´elle soit complémentée par la communauté de territoire"[7] (COSTA Filho. 2014, p. 10-11)

Même si n´était pas l´intention originale, les généalogies, les corpus et bases de données aujourd'hui, peuvent dans certaines mesures, être approprié en tant qu´outils politiques et revendicatifs des questions foncières ou de reconnaissance de statut. En plus, il faut ajouter que si l´on peut penser les généalogies et les diagrammes comme une sorte de systématisation de relations et des liens, les outils informatiques peuvent être pris par certains comme des instruments plus "scientifiques", donnant l´impression d´une analyse plus "précise " des relations de parenté. Pour cette raison qu´il faut être attentif au fait que, parfois, les données de parenté lorsqu´ils sont sur les fichiers d´*Excel*, les graphiques et images de réseaux peuvent être prises pour les interlocuteurs et pour les ethnologues sans la relativisation qu´ils méritent.

En tenant en compte les facteurs présentés au cours de cet exposé, il devient plus compréhensible (au moins dans le cas du Brésil et d´autres payses où les anthropologues sont appelées à intervenir dans les questions foncières) la raison pour laquelle les interlocuteurs manifestent une nette préférence pour avoir les généalogies comme le retour. En plus, depuis que l´on comprend l´importance des généalogies en tant que retour pour plusieurs groupes, indépendamment si elles sont importantes grâce à son aspect d´argument juridique ou pour préserver la mémoire, on peut arriver à proposition de cette communication.La proposition concerne le retour généalogique principalement, pour ceux qui font l´usage d´outils informatiques. Le retour proposé – au-delà des généalogies imprimées - c´est la possibilité d´apprendre aux interlocuteurs comment établir, entretenir, augmenter et préserver les bases de données de leurs généalogies.

D´abord, dans le contexte où les généalogies sont demandées dans diverses questions légales, cela peut être une façon de donner autonomies et pouvoir à ces populations. C'est-à-dire que l'ethnologue n´est le seul individu à pouvoir mener des généalogies et entretenir les bases de données. Deuxièment, cela peut nous apporter nouvelles questions pour réfléchir sur la méthode généalogique et sur la parenté. Par exemple, on peut déjà se demander sur les critères adoptés pour ajouter ou supprimer quelque´un dans une généalogie. Quels seront les critères exogènes et endogènes choisis pour une base de données? J´ai conscience que cette proposition n´est pas si simple et cette expérience a une grande possibilité d´échouer. Cependant, on ne peut plus ignorer que les généalogies sont des outils très importants, principalement pour les interlocuteurs. En autre, il n´est pas d´aujourd´hui que nous réfléchissons sur les implications des généalogies en plusieurs contextes, et je pense que nous sommes loin d'avoir terminé.

[7] Ibid

RÉFÉRENCES

Andrade, Ugo Maia. *Relatório Antropológico de identificação étnica do grupo Kaloncó (AL)*. Contrato de consultoria nº 22/2002 Funai. Universidade de São Paulo, USP. 2003. Disponible:http://indiosnonordeste.com.br/wpcontent/uploads/2012/08/Kalanc%C3%B3.doc

Barry, Laurent. *Historique et spécificités technique du programme Genos*. Disponible: http://llacan.vjf.cnrs.fr/SousSites/EcoleDonnees/extras/Genos.pdf. 2004.

Buti, Rafael Palermo. A-*Cerca do pertencimento:percursos da comunidade do paiol de telhas em um contexto de reivindicação de terras*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC, PPGAS-Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasil, 2009.

Caruso, Juliana P. Lima. *Rendas da Vida: Relações matrimoniais na Costa da Lagoa*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC. PPGAS-Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasil, 2011.

Costa Filho, Aderval. *Quilombos e Povos tradicionais*. Disponible: https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/TAMC-COSTA_FILHO_Aderval_Quilombos_e_Povos_Tradicionais.pdf. 2014.

Grange, Cyril; Hamberger, Klaus, Houseman, Michael ; (2009). « La parenté radiographiée: un nouveau logiciel pour le traitement et l'analyse des structures matrimoniales ». *L'Homme*, n.191, pp. 107-137.

Hartung, Miriam; Santos, Tiago; Buti, Rafael. Relatório Antropológico de caracterização histórica, econômica e sócio-cultural. *Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha*. Florianópolis: UFPR/UFSC/INCRA, 2008.

Héran, François. *Figures de la parenté: une histoire critique de la raison structurale*. Collection Sociologies; Pressesses Universitaires de France. Paris, 2009.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 017. Anthropology and Human Rights in a comparative perspective

"A TESTEMUNHA DE HOJE É A VÍTIMA DE AMANHÃ": REFLEXÕES ETNOGRÁFICAS SOBRE A CONSTRUÇÃO DOS DEPOIMENTOS DAS TESTEMUNHAS NO TRIBUNAL DO JÚRI DE NITERÓI[1]

Juliana Coelho de Almeida[2]
PPGA-UFF

Resumo

O presente trabalho é resultado de uma pesquisa de caráter etnográfico desenvolvida no Tribunal do Júri da Terceira Vara Criminal da Comarca de Niterói. Ele foi elaborado através da descrição e análise de julgamentos e audiências realizados entres os meses de maio, junho, julho e outubro de 2017. O foco central da análise é evidenciar como "verdades" e "mentiras" sobre os processos são construídas através da interação entre as pessoas e de suas moralidades, especialmente no momento dos depoimentos das testemunhas.

Palavras-chave: Tribunal do Júri; Testemunhas; Verdade e mentira; Moralidades.

Abstract

The present course conclusion activity is the result of a research, of ethnographic character, developed in the Trial by Jury Court, of the Third Criminal Circuit of Niterói. It was elaborated through the description and analysis of trials and hearings conducted between May, June, July and October of the year 2017. The central focus of analysis is to highlight, how "truths" and "lies", in law suits, are built through interaction between people and their moralities, especially at the time of testimonies witnesses.

Keywords: Brazilian Trial by Jury; Witnesses; Truth and lies; Moralities.

[1] Trabalho apresentado no painel aberto 17, intitulado "Anthropology and Human Rights in a comparative perspective", do 18º Congresso Mundial da União Internacional de Antropologia e Ciências Etnológicas, realizado entre os dias 16 e 20 de julho de 2018 em Florianópolis/SC.

[2] Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Pesquisadora do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos – INCT/InEAC. E-mail: julianacoelho@live.com.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo expor algumas reflexões sobre a pesquisa, de caráter etnográfico, que desenvolvi no Tribunal do Júri[3] da Terceira Vara Criminal, da Comarca de Niterói e sobre a qual elaborei minha monografia de graduação apresentada no Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense, no final do ano de 2017.

Proponho descrever e analisar as principais questões relacionadas aos depoimentos das testemunhas em um dos processos que acompanhei durante os meses de maio, junho, julho e outubro de 2017. No período mencionado, acompanhei julgamentos e audiências, conversei com pessoas envolvidas nos casos e realizei pesquisas sobre os mesmos online. Em minha análise, dividi as testemunhas ouvidas em dois grupos: em testemunhas que classifiquei como "habituais" e as testemunhas que classifiquei como "não-habituais". Classifico como testemunhas "habituais" pessoas que, por suas profissões, em geral agentes de Segurança Pública, costumam depor com certa regularidade em audiências e julgamentos. Em contraste com as testemunhas "não-habituais", pessoas que são chamadas para depor geralmente em apenas um processo. Em minha pesquisa percebi que as testemunhas "não habituais" costumam ser parentes, amigos e/ou vizinhos dos acusados e das vítimas, ou ainda pessoas que presenciaram os "fatos" julgados.

O caso que descreverei a seguir foi o segundo que acompanhei no Júri em Niterói e o primeiro no qual ouvi a frase "a testemunha de hoje é a vítima de amanhã". Ao longo de minha pesquisa, percebi que essa frase era fundamental para o entendimento de algumas das principais representações acionadas e criadas durante os julgamentos e audiências.

O objetivo central do trabalho é, através da descrição e da análise, evidenciar as moralidades (Eilbaum, 2012) a partir das quais são ouvidos, tratados e interpretados os depoimentos das testemunhas e, assim, entender as formas de construção de (distintas) verdades e mentiras, por parte dos agentes judiciais, envolvidos nesse processo julgados no Tribunal do Júri.

[3] O Tribunal do Júri brasileiro é um tipo de procedimento especial penal aplicado aos casos "dolosos contra a vida", que são assim classificados "quando há a intenção de matar por parte do agente." Os casos de Júri são muito diferentes dos demais processos, principalmente por serem julgados por 7 "juízes leigos", ou sejam, "cidadãos comuns" escolhidos pelo juiz responsável e sorteados a cada novo julgamento. Também são "bifásicos", divididos em duas fases. A primeira conhecida como "audiência de instrução e julgamento" e segunda como o julgamento definitivo do caso pelos jurados. São competência do Tribunal do Júri os casos de: 1) homicídio doloso; 2) induzimento, instigação ou auxílio a suicídio; 3) infanticídio; 4) aborto provocado pela gestante ou com seu consentimento, e ainda aborto provocado por terceiro. Para mais trabalhos sobre o Tribunal do Júri no Brasil ver, por exemplo, Figueira, 2008; Rinaldi, 1999; Schritzmeyer, 2013; Nuñez, 2017.

"O JULGAMENTO DA DUPLA DINÂMICA"

Ao longo do meu trabalho de campo, percebi que uma dupla de policiais depunha frequentemente nos julgamentos. Eles eram Carlos e Carolina. O dois integravam a Divisão de Homicídios de Niterói, Itaboraí e São Gonçalo[4] (DHNISG), que é uma unidade específica da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro para a investigação de homicídios, criada em 2014. A sua criação estaria inserida em um projeto do governo do Estado do Rio de Janeiro para aumentar o número de investigações dos casos de "crimes intencionais contra a vida"[5] (Medeiros, 2016) e, por isso, tinha vinculação direta com os casos do Júri.

A primeira vez que vi Carlos e Carolina foi no julgamento de Antônio e de Leonardo. Carlos foi um dos primeiros a chegar na sala de audiência e ficou conversando com o policial militar que acompanhava aquela sessão. Ouvi o PM dizer "hoje é o julgamento da dupla dinâmica", em referência aos dois acusados. Eles conversaram sobre os casos que haviam chegado à DH naquela semana, e Carlos disse "pode matar onde quiser, menos aqui em Niterói; matou aqui a gente prende". Ele parecia irritado com o julgamento daquele dia. Reclamou que haveria algum "esquema montado" e disse "o menor vai assumir tudo". Percebi que ele tinha certa familiaridade com os outros funcionários (como a secretária da juíza e os oficiais de justiça), pois todos eles o chamavam pelo primeiro nome. Ele também não precisou deixar a identidade antes de ir para a sala das testemunhas, como costumavam fazer as outras testemunhas.

Depois do sorteio dos jurados e da leitura da denúncia pela juíza o julgamento foi iniciado. Como disse, na hora dos depoimentos, Carlos foi a primeira testemunha a ser chamada. A juíza deu início a gravação e a palavra foi passada para o Ministério Público (mais conhecido como MP), ali representado pelo promotor Sérgio. O promotor explicou o "fato"a ser julgado naquele Júri. Disse que se tratava do homicídio de Lucas "Band", um jovem que "teria dívidas com o tráfico". Os réus, Antônio e Leonardo, estavam sendo acusados de assassinar Lucas "a mando do tráfico", para vingar essas dívidas. O promotor pediu que Carlos então falasse o que sabia.

O policial contou que "o plantonista da DH passou as informações do homicídio", explicando a chegada do caso à delegacia. O caso depois passou a ser "dele", mencionando que ele começou a investigar a "realidade dos fatos". A partir dessa investigação, ele teria descoberto que havia uma "quadrilha" no local, formada pelos réus e por outros "elementos" com os "vulgos" de "Bicudo" e "Gordo Sujo". Ele comentou que a vítima e

[4] Para uma excelente etnografia do trabalho nas Divisões de Homicídios, em especial na DHNISG, ver Medeiros, 2016.

[5] Ao longo do meu trabalho descobri que os policiais ligados a essa unidade só trabalhavam em casos em que a vítima tivesse morrido, os casos de "homicídios tentados" ficavam a cargo da delegacia da Polícia Civil responsável por aquela área da cidade.

os réus tinham uma ligação prévia e que, em 2011, teriam realizado um assalto que foi investigado pela 6ª DP da Cidade Nova[6]. Em seguida, ele disse que para a investigação do processo atual ele teve que fazer "trabalho de campo" na comunidade, já que "não tem como tomar depoimento de testemunha na delegacia". Ele disse que conversou com a mãe da vítima, e que ela contou que Lucas já estava envolvido há tempos com o tráfico e que "elementos" (em referência aos traficantes) já haviam ido na casa dela a procura do Lucas. Acrescentou que a ex-mulher dele o teria largado por causa disso e que Lucas também teria uma filha.

O policial continuou relatando que as informações apresentadas eram de "colaboradores anônimos", já que "ninguém quer falar". "Uma testemunha ouviu vários disparos" e disse que "um [disparo] atingiu a vítima pelas costas". O promotor perguntou sobre as outras partes da investigação. Carlos respondeu que eles [fazendo referência à outra policial, Carolina] também realizaram "coleta de fonte aberta" nas redes sociais. Segundo ele, no Facebook "os acusados apareciam em momentos de crime". Ele narrou esses momentos, fazendo referências à partes anexadas ao processo. O promotor então pediu que o processo fosse levado até a mesa em que Carlos estava sentado. O policial folheou as páginas enquanto apontava imagens e dizia "aqui, pistolas, a quadrilha reunida", "tudo tirado do facebook", "aqui o Leonardo ostentando dinheiro", "3 coelhinhos com fuzil na época da páscoa", "foto de folha de maconha", mostrando, assim, o que seriam os "momentos de crime" que ele havia falado.

Logo depois ele falou do "Gordo Sujo" e do perfil dele no Facebook. Disse que ele não morava no morro, mas que "esse tipo de crime não ocorre sem a ordem do chefe, e que se ocorre sem [a ordem] a polícia é atraída e quem faz paga junto com a vítima". O promotor então perguntou mais sobre "homicídios entre integrantes do crime" e Carlos afirmou de forma categórica: "Dr, só ocorre com a ordem do chefe!". O promotor agradeceu o depoimento e disse que estava satisfeito.

A juíza passou a palavra para a Defesa, que nesse caso estava dividida: o defensor público Júlio (o titular da vara) para Leonardo e Márcia, uma advogada particular, para Antônio. Márcia começou perguntando sobre as imagens do Facebook na folha 57 do processo. Ela quis saber "o que levou [o policial] a concluir que eles eram amigos?". O policial respondeu com uma certa impaciência dizendo que recebeu informações, mas, antes dele concluir a resposta, a advogada perguntou dos "colaboradores anônimos" e "por qual motivo eles não estão identificados com testemunhas". Nesse momento a juíza interferiu dizendo: "Dra, a senhora pergunta e aguarda a resposta da testemunha, não dá pra ficar interrompendo a testemunha toda hora!". Em seguida ela pediu que o policial continuasse a responder, e Carlos disse:

[6] Delegacia Legal da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro, localizada na região central da cidade do Rio de Janeiro.

> "Dra, eu recebi essa informação de um pescador, que é morador da comunidade há muito tempo, uma pessoa de bem, que estava voltando do trabalho às 3 ou 4 da manhã, ouviu os tiros e viu os elementos se evadindo do local."

Com essa resposta houve um certo desacordo entre a advogada e o policial, principalmente por esse "pescador" não constar como testemunha, o que impedia que ele confirmasse esse depoimento em juízo. Depois, a conversa concentrou-se em quem seria o "Bicudo". Carlos respondeu que seria o Bernardo, e disse que "todas as informações de testemunhas são checadas". A advogada disse que ainda não tinha conseguido entender e falou sobre "Gordo Sujo não ser o Gordinho". A juíza interferiu novamente: "Dra, a senhora se abstenha de comentários, pergunte à testemunha". Márcia agradeceu e terminou dizendo que não conseguiu "as respostas que queria", enquanto a juíza ficou visivelmente irritada, olhando de forma dura para a advogada e reclamando com a sua secretária. O defensor não fez perguntas e o depoimento foi encerrado.

A próxima testemunha chamada foi Carolina, a colega de Carlos. A juíza iniciou a gravação e a palavra foi passada para o MP. O promotor começou perguntando da participação de Carolina na investigação. Ela respondeu que participou junto com o Carlos. Disse que foi três vezes à comunidade, em salão e lanchonete, mas que "foi arrumada, de óculos etc" para não ser reconhecida como policial. Mencionou que "pode sentir o medo do tráfico entre as pessoas". Carolina afirmou que foi "o conhecido do Carlos que passou a informação" e que "o Carlos conhece todo mundo". Segunda ela, essa testemunha viu a arma, "viu antes e depois dos tiros". Porém Carolina continuou dizendo que não há como trazer as testemunhas, destacando "que a testemunha de hoje é a vítima de amanhã", e que já soube de duas mortes de testemunhas da DHNISG em casos em que "o advogado tem acesso [ao nome] e leva para o tráfico". Para ela, os inquéritos de tráfico são "difíceis" e "perigosos". Ela faz "porque é policial, anda armada", mas que nenhum "cidadão de bem" se envolve com isso.

O promotor perguntou da hierarquia do tráfico e "se há como um crime acontecer sem a ordem do chefe". A policial respondeu que há "hierarquia", que é uma "organização criminosa mesmo" e que, no caso, o "chefe mandou matar". Um pouco depois ela comentou novamente sobre as testemunhas, dizendo que havia pouco tempo "uma menina" tinha sido morta e "jogada do lado da DH", que "foi uma afronta", mas que "disso as defesas não perguntam". O defensor e advogada não fizeram perguntas e o depoimento foi encerrado.

Logo após, a terceira testemunha de acusação a depor foi Carmen, mãe da vítima (Lucas). Seu depoimento foi mais curto do que os anteriores. O promotor fez perguntas sobre Lucas, se ele usava drogas e se tinha "envolvimento com tráfico". Carmen respondeu que ele "usava, mas não dentro de casa", que já "bateram na porta dela pra cobrar

dívida, dizendo no natal a senhora vai receber o corpo dele". O promotor perguntou do "envolvimento" de Lucas com "outros crimes" e se ela sabia do "envolvimento" dele com os réus. Ela respondeu que o filho foi preso com os acusados, por "11 meses", e que "depois que ele saiu, ele ficava fora de casa", "trabalhava em loja". O promotor perguntou da vida de Lucas depois de ficar preso e ainda "se ele [Lucas] prometeu aquelas coisas que filho errado promete sempre?". Carmen respondeu apenas "não". O promotor disse que não tinha mais perguntas e a juíza passou a palavra para a defesa de Antônio.

Márcia, advogada particular de Antônio, perguntou qual o relacionamento de Carmen com a família do acusado, a testemunha respondeu que não convivia, mas que "conhecia de vista". Márcia perguntou se a testemunha "achava" que Antônio tinha "algum envolvimento com o tráfico". Antes de Carmen responder, a juíza interrompeu e disse que Márcia não podia pedir a "opinião pessoal", que essa era uma "pergunta descabida". A advogada reformulou a pergunta, e perguntou se Carmen "já ouviu dizer se o Antônio tem algum envolvimento com o tráfico?". A testemunha respondeu "não". O defensor público não fez perguntas, representando Leonardo. A juíza perguntou para Carmen qual era a idade de Lucas, ela respondeu que ele tinha "32 anos". A juíza também perguntou pela filha dele, quantos anos ela tinha, se eles tinham contato e se ele pagava pensão na época do crime. Carmen respondeu que a menina tinha 8 anos, que ela morava com a mãe e que Lucas pagava pensão.

A próxima testemunha chamada foi Marta, tia de Lucas. A juíza iniciou a gravação e a palavra foi passada para o MP. O promotor perguntou se ela sabia se Lucas "usava drogas". Marta respondeu que "sabia que usava drogas, mas não sabia quais". O promotor perguntou "como ela sabia que ele usava drogas" e ela respondeu que "pelo comportamento alterado, as pessoas sabem", disse também que "o pessoal [sem especificar quem] falava que ele ficava com o pessoal do tráfico" e que ela soube que "ele participou de um assalto". O promotor perguntou do dia da morte de Lucas e de como era a rua em que ele foi assassinado. Marta disse que foi chamada logo depois e que "viu o corpo". Disse também que "a rua é estreita e com casas dos dois lados". O promotor perguntou se ela "morava na comunidade?". Ela disse que "trabalha na comunidade, mas que não mora lá". A palavra foi passada para a defesa de Antônio. Márcia perguntou se Marta conhecia Antônio, e ela respondeu que "conhece desde criança". Disse que "hoje moro em São Gonçalo, mas que já morei na Ilha ". A advogada perguntou "se o Antônio era um bom menino e se ela [Marta] achava que ele faria isso [matar Lucas]". Ela respondeu que "ele sempre foi um bom menino e que acho que não fez isso", e que "espero que não, né". O defensor público novamente não fez perguntas e depoimento foi encerrado.

A quinta testemunha foi Alfredo, o primo da vítima. A juíza deu início a gravação e a palavra foi passada para o MP. O promotor perguntou do depoimento que ele deu

na polícia e Alfredo respondeu que "não deu depoimento". O promotor perguntou de novo "o senhor não prestou depoimento?" e ele disse "eu não". A juíza interveio e pediu que ele reconhecesse o depoimento anexado ao processo. Um dos estagiários pegou o processo e o levou até a mesa das testemunhas. A juíza perguntou se ele reconhecia a assinatura no documento e se reconhecia o que estava escrito. Ele disse que a assinatura era dele, mas que ele que "não falou" o que estava no depoimento. A juíza perguntou se ele não "conversou com os policiais". Alfredo disse que foi levar a mãe dele na delegacia, que "algumas perguntas foram feitas, mas não sabia que isso era dar depoimento" e disse "eu não falei isso". A juíza encerrou o depoimento, e outras perguntas não foram feitas. Percebi que a testemunha respondeu as perguntas com um tom de voz nervoso, negando que tivesse "prestado depoimento".

As testemunhas seguintes foram chamadas pela defesa de Antônio. Os depoimentos das três primeiras depoimentos foram curtos e todas as perguntas foram feitas por Márcia. A advogada leu para todas as mesmas perguntas de um caderno que segurava. As questões, no geral, versavam sobre o período de tempo em que as testemunhas conheciam Antônio, seu relacionamento com ele, se elas moravam na "comunidade" e se sabiam do "envolvimento" do rapaz com o "tráfico".

Alan foi o primeiro a ser chamado. Ele disse que morava "lá[na Ilha] há muito tempo", que conhecia Antônio "desde pequeno, há pelo menos uns 10 anos" e que os donos jogavam bola juntos "há muito tempo". Márcia perguntou se Alan sabia se Antônio estava "afastado da Ilha", e ele disse que "ele [Antônio] estava afastado há mais de 5 anos".

Joaquim foi a próxima testemunha chamada. Ele também disse que conhecia Antônio desde que "ele [Antônio] era criança" e que morava "na frente da casa da avó dele [de Antônio]". Joaquim disse que morava na Ilha há muito tempo e que já havia sido presidente da associação de moradores de lá". Márcia perguntou se ele "já viu ou ouviu falar que o Antônio estava envolvido com droga", e Joaquim respondeu que "nunca ouviu falar sobre isso".

A terceira testemunha chamada pela defesa de Antônio foi Gustavo. Ele disse conhecia Antônio desde maio de 2014, quando Antônio começou a treinar no time que ele tinha em São Gonçalo, município vizinho. Márcia perguntou sobre o "comportamento" do acusado e a testemunha o descreveu como "educado, tranquilo, que respeita a diretoria do time". Gustavo disse que Antônio ia aos treinos e "sempre se comportou bem, na dele". A advogada perguntou o que ele achava sobre algo, mas antes dela terminar de elaborar a pergunta a juíza a interrompeu e disse "ele não pode achar nada, Dra". A advogada perguntou então se Gustavo "ouviu falar do envolvimento do Antônio com drogas" e ele respondeu que "nunca ouviu falar". Ela também perguntou por quanto tempo Antônio jogou no time, a testemunha respondeu que "ele [Antônio] jogou de maio de 2014 a fevereiro de 2015, quando foi preso".

A última testemunha chamada foi Bernardo. Seu depoimento foi muito diferente dos anteriores. Ele estava preso e foi trazido da carceragem por policiais militares. Repetindo as perguntas feitas anteriormente para outras testemunhas, Márcia perguntou se ele era "morador da Ilha" e se conhecia Antônio. Bernardo respondeu que morava na Ilha e que "conhece Antônio desde criança". A advogada perguntou "se eles estudaram juntos" e Bernardo respondeu que não, que ele estudou até a 8ª série. Márcia perguntou do dia da morte de Lucas, dizendo "o que você tem para contar para gente do dia da morte do Lucas?". Bernardo respondeu que ele matou o Lucas, disse que ele era "gerente [do tráfico]" e que "Lucas só vendia". Ele disse que "era gerente desde os 15" e "Lucas trabalhava com eles". A advogada perguntou "se o Antônio teria envolvimento com o tráfico" e a testemunha respondeu "não", "o Antônio é tranquilo, pô!".

As perguntas seguintes foram feitas por Júlio (o defensor público que representava Leonardo, o outro acusado). Ele perguntou "sobre o tráfico da área". Bernardo respondeu que "o chefe era o narigudo" e que o "Lucas era um subalterno dele [Bernardo]". Disse que Lucas prestava contas a ele, mas que eles haviam brigado e que Lucas o havia agredido. O defensor público perguntou se Bernardo teve que "se explicar depois" de ter matado Lucas, e ele respondeu "sim", mas que "ficou tudo entendido" até por ele "ser o gerente". Júlio perguntou sobre a arma do crime, e a testemunha respondeu que "era um 38". Ele perguntou se "o Leonardo estava na cena", mas Bernardo respondeu que estava "mais afastado". Mas que depois que ele (Bernardo) deu o tiro em Lucas, eles correram e que ele não voltou pra ver como estava o Lucas.

A palavra foi passada para o MP, e o promotor questionou o que a testemunha estava contando. Bernardo respondeu "assim, ele [Lucas] veio me prestar conta da carga dele, comigo". Segundo ele, Lucas tinha que fazer isso, por "ele [Bernardo] ser o gerente". O promotor perguntou se Bernardo não teve que explicar nada para o "chefe", e ele respondeu que explicou, contou que os dois discutiram e ele acabou dando um tiro em Lucas. O promotor perguntou como "ele conseguiu dar o tiro pelas costas, se eles estavam discutindo". Bernardo respondeu de uma forma enrolada, que foi difícil de passar para as minhas anotações. Ele disse que foi no "calor da discussão", mas que ele e Lucas eram "amigos antes". O promotor disse "o senhor deve ser um homem de poucos amigos…". Bernardo perguntou "o que?", aparentando não ter entendido, e o promotor respondeu "nada".

Por último, a juíza começou a fazer perguntas. Ela perguntou por qual motivo Bernardo estava preso. Ele respondeu que "por porte de arma e associação", dizendo que começou no tráfico como "rádio". Ela perguntou se na época do crime ele era menor, ele disse que sim, que "tem 20 anos hoje".. Ela perguntou se ele ficou com os acusados na carceragem do fórum, se eles vieram juntos no mesmo transporte e se ele foi ameaçado. Bernardo respondeu de forma veementemente que "não", alterando o tom de voz. A

juíza perguntou se ele sabia se Antônio já morava na Ilha na época do crime, e Bernardo respondeu "não". A juíza com um tom de voz alterado disse "ah é? Ele morava sim!". Ela seguiu perguntando se ele sabia que a vítima, os acusados e Gabriel já foram presos juntos, e Bernardo disse que sim. Nesse momento, a juíza e Bernardo começaram a discutir sobre Antônio "ter envolvimento ou não com o tráfico de drogas". A juíza contestava as respostas dele e ele continuou dizendo "eu sei que ele não tem envolvimento nenhum!". Ela disse que "só em juízo você deu esse depoimento", e ele respondeu que "sentiu vontade de falar agora". A juíza terminou o depoimento parecendo estar irritada, encarando a testemunha.

Logo depois, várias pessoas saíram da parte de dentro do Júri. Eram familiares de Antônio que estavam arrolados como testemunhas, mas que haviam sido dispensados pela advogada. Eles foram conduzidos até a sala plenária por um oficial de justiça. Eles entraram na sala rezando e fazendo o "sinal da cruz", e se juntaram com as testemunhas que já haviam prestado depoimento e os familiares que já estavam na sala.

Posteriormente, no momento dos debates, as falas das defesas sobre os policiais chamaram a minha atenção. Ao fazer sua sustentação oral para os jurados, Márcia disse que os policiais tinham confundido uma pessoa durante o processo e que ela havia tentado mostrar isso ao perguntar para Carlos sobre quem seria o "Gordo Sujo" e quem seria o "Gordinho". Segundo ela, elas confundiram duas pessoas que se chamavam Gabriel e que tinham "vulgos" relacionados à palavra "gordo".

O defensor público também fez críticas aos policiais durante a sua fala. Ele disse de forma enfática que não era a primeira vez que "eles [os policiais] erravam na acusação", "quem fez o último júri comigo sabe", em direção aos jurados que eventualmente tivessem coincidido entre um julgamento e outro. Segundo ele, Carolina e Carlos haviam feito "alguém ficar preso por meses por uma confusão de nomes". Ele seguiu dizendo que "não adianta o policial chegar aqui e tentar matar essa bola no peito", "a palavra do policial tem que valer, mas com as provas".

ALGUMAS BREVES CONSIDERAÇÕES

Ao final do julgamento fiquei refletindo sobre algumas questões que chamaram a minha atenção sobre o caso e principalmente em relação aos depoimentos dos policiais. A construção da investigação (e em consequência da denúncia) foi a primeira delas, pois, segundo as falas, ela estava fortemente baseada no trabalho dos policiais com "colaboradores anônimos". Ao longo dos depoimentos, eles ressaltaram diversas vezes a dificuldade de fazer com que as pessoas prestassem depoimento formalmente, salientando, em particular,

o perigo dos "casos de tráfico". O que ajuda a evidenciar as representações construídas sobre os seus trabalhos nesses casos e sobre o "tráfico de drogas". Essas representações também levavam, de alguma forma, a diferenciar pessoas que estariam envolvidas com o "tráfico" e "cidadãos de bem" ou "pessoas de bem" que, embora pudessem ter "medo do tráfico", teriam credibilidade na hora de depor, mesmo que informalmente.

Quando contrastadas com os depoimentos seguintes, essas representações ficam ainda mais interessantes. Segundo os policiais "ninguém quer falar" porém, como descrito, com o decorrer do julgamento eu pude acompanhar os depoimentos de pessoas "da comunidade" que falaram sobre os envolvidos no caso, em especial sobre o Antônio. As diferenças entre o que foi apresentado por essas pessoas e pelos policiais foram relevantes. Também foi interessante ver outras representações sobre o próprio ato "prestar depoimento", por exemplo. O primo da vítima parecia não ter entendido ou não ter classificado a conversa que teve com os policiais na delegacia antes do julgamento como um "depoimento prestado".

A forma dos depoimentos dos policiais (testemunhas que classifico como "habituais") em relação aos depoimentos das demais testemunhas(testemunhas que classifico como "não habituais") também é um outro ponto de contraste. O jeito como Carlos e Carolina falavam e se portavam levava a crer que eles já estavam acostumados a prestar depoimentos do tipo. As respostas que eles davam eram mais longas e levavam aos pontos que eles mesmos queriam ressaltar, ou que estavam implícitos nas perguntas da acusação. Enquanto que as outras testemunhas falavam de forma mais curtas, respondendo mais objetivamente o que estava sendo perguntado, como resposta de "sim" ou "não".

Também acho relevante destacar o possível conflito entre os policiais e as defesas, demonstrado pelas duras críticas feitas ao trabalho de investigação dos dois. O que me permitiu ver uma disputa pela "narrativa verdadeira" e, principalmente, por como é construída e legitimada a credibilidade das testemunhas. No caso, parecia-me que aquilo que as defesas questionavam era a insuficiência da "fé pública" (Kant de Lima, 1995; Eilbaum, 2008) para dar valor de prova às falas e informações dos policiais, inclusive destacando um possível erro que eles teriam cometido.

O que nos leva a um dos principais pontos deste trabalho, que é a construção da "verdade" (e por oposição da "mentira") nos depoimentos das testemunhas no Júri. Como mostrado, esse momento é repleto de disputas e conflitos. A "verdade" é construída pelos diferentes atores do processo, em diferentes circunstâncias. Para os policiais civis, por exemplo, a "verdade dos fatos" é construída no momento da investigação, através das "linhas de investigação", como mostra Medeiros (2016) em sua etnografia sobre a DHNISG (Divisão, aliás, da qual fazem parte Carlos e Carolina). A autora aponta que os policiais civis dessa divisão constroem a "verdade" sobre um homicídio através da utilização de diversas técnicas, que vão de encontro a suas "linhas de investigação".

Sendo assim, para os policiais civis apresentados nesse trabalho, a versão "verdadeira" sobre os fatos julgados no Tribunal do Júri já havia sido construída por eles no momento da investigação. O que pode ser demonstrado por suas posturas e por suas falas ao dizerem que vão falar sobre a "realidade dos fatos" ou ainda que vão "narrar" os fatos. Por isso, qualquer versão que não fosse próxima aos "fatos" por eles apresentados não seriam "verdadeiras".

Outro ponto importante são as representações construídas no momento das investigações que vem à tona no Júri. Os policiais acionam diversas representações em seus depoimentos para dar credibilidade, ou não, a seus "colaboradores anônimos" e aos acusados. Em relação aos "colaboradores anônimos", os policiais os descrevem como "pessoa de bem", "trabalhador" e ainda "alguém que mora na comunidade há muito tempo". Já em relação aos acusados, os policiais dizem ter "certeza" de que são "envolvidos com o tráfico", por exemplo.

Para além disso, durante o julgamento também percebi representações acionadas por diversos atores judiciais sobre o "tráfico de drogas" e sobre "ter ou não envolvimento com o tráfico". Percebi que essas eram categorias morais (Figueira, 2008; Eilbaum, 2012; Nuñez, 2017) importantes naquele espaço, pois através delas era julgado se o depoimento de alguém era mais ou menos "verdadeiro". Acho importante marcar que em teoria a "verdade judicial" seria construída ao longo do processo, porém percebo em minha pesquisa que a "verdade" por vezes é construída anteriormente, atribuindo aos acusados a culpa ou não (Kant de Lima, 2012). Nesse processo as testemunhas são fundamentais porque, como pude perceber, o papel delas, quando são definidas como "envolvidas com o tráfico" ou quando intervém em casos "de tráfico", não é estático. Como demonstra a frase que dá título ao trabalho, os agentes repetem que "a testemunha de hoje pode ser a vítima de amanhã". Essa frase me pareceu particularmente significativa porque, além de explicitar a importância desse lugar do depoimento, evidencia a ambiguidade de papéis (réu, vítima, testemunha) e as emoções que são construídas em torno ao ato de depor (medo, ameaças, etc).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

EILBAUM, Lucía. Los "casos de policía" en la Justicia Federal en Buenos Aires . El pez por la boca muere. 1. ed. Buenos Aires: Antropofagia, 2008. v. 1. 144p .

FIGUEIRA, Luiz Eduardo. O Ritual Judiciário do Tribunal do Júri . Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 2008.

EILBAUM, Lucía. O bairro fala : conflitos, moralidades e justiça no conurbano bonaerense. São Paulo: Editora Hucitec, 2012.

KANT DE LIMA, Roberto. A polícia da cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos.2ªed.. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

MEDEIROS, Flavia. Linhas de investigação : uma etnografia das técnicas e moralidades dos "homicídios" na Polícia Civil da Região Metropolitana do Rio de Janeiro. Niterói. 293 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

NUÑEZ, Izabel Saenger. "Se fosse a Madonna não seria tudo isso!": um julgamento evento no Tribunal do Júri do Rio de Janeiro.. In: KANT DE LIMA, Roberto; EILBAUM, Lucía e MEDEIROS, Flavia. (Org.). "Casos de repercussão": perspectivas antropológicas sobre rotinas burocráticas e moralidades. 1ed.Rio de Janeiro: Editora Confluências, 2017, v. 1, p. 25-34.

RINALDI, Alessandra de Andrade. "Dom", "Iluminados" e "Figurões" . Um estudo sobre a representação oratória no Tribunal do Júri do Rio de Janeiro. Niterói: EDUFF, 1999.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. Jogo, ritual e teatro: um estudo antropológico do Tribunal do Júri. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 017. Anthropology and Human Rights in a comparative perspective

É A GUERRA"! UMA BREVE ANÁLISE SOBRE O MASSACRE NA PRISÃO DE ALCAÇUZ/RN E O FORTALECIMENTO DE COLETIVOS CRIMINOSOS NO ESTADO

Juliana Melo[1]
UFRN - Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Resumo

O Massacre da Penitenciária Estadual de Alcaçuz, ocorrido em janeiro de 2017 e que resultou oficialmente na morte de 26 pessoas, marcou o início de uma escalada de violência no Rio Grande do Norte. Coletivos criminosos, policiais e grupos de extermínio vêm protagonizando momentos que dificilmente deixam de resultar em mortes, o que nos convida a refletir sobre essa realidade e sobre as consequências da criminalização da pobreza, da política guerra às drogas e da falência do sistema prisional. A proposta é abordar esse quadro e buscar responder se há uma relação de continuidade entre o Massacre de Alcaçuz e o fortalecimento dos coletivos criminosos locais, que disputam territórios e a gestão de ilegalismos tanto nas prisões como fora delas. A conjuntura se completa quando se sabe que, mesmo decorrido um ano do evento, as prisões estaduais continuam superlotadas e incapazes de garantir o princípio da dignidade humana. Aliás, a tortura tem sido um procedimento largamente utilizado e as denúncias a esse respeito, feitas pelos familiares, têm sido arquivadas pelos órgãos competentes. A proposta é pensar nesse contexto e seus impactos sociais. Fundamentamos a análise tendo por base a vivência etnográfica de pesquisadores, já que presenciaram e até mesmo participaram de alguns desses eventos – inclusive como proponentes de uma Petição encaminhada à Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre o tema – e por estarem em contato direto com os protagonistas e sobreviventes do Massacre desde então.

Palavras-chave: Massacre, violência, falência, sistema.

INTRODUÇÃO

O Brasil é o país que mais encarcera no mundo. Além de ter a quarta maior população carcerária em números absolutos, em torno de 622.202 presos, apresenta

[1] Doutora em antropologia social e professora adjunta IV do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Uma versão do texto foi publicada na Revista do Fórum de Segurança Pública, em outubro de 2017. O texto foi escrito conjuntamente com Raul Rodrigues, bacharel em direito e membro do coletivo de militantes de direitos humanos constituído durante o massacre em Alcaçuz.

uma taxa de aprisionamento superior a de qualquer outro país[2]. O perfil dessa população é aquele que tem sido apresentado: uma ampla maioria de pessoas negras, jovens, pobres e com baixa escolaridade, que é acusada ou responde por crimes contra a propriedade e pela lei de drogas[3]. As mulheres são ainda minoria, mas o ritmo de encarceramento feminino cresce mais que o dobro em relação ao masculino[4].

Apesar de diferenças locais, regionais e de especificidades de gênero, a maior parte das prisões brasileiras tem por marca a superlotação, e a precarização do ambiente físico dos cárceres agrava ainda mais as deficiências em termos da distribuição de itens básicos para a sobrevivência e garantia de acesso mínimo aos serviços de assistência médica, jurídica, social e psicológica. Além de praticamente inexistir políticas ou programas para a promoção da educação e da profissionalização do preso, a violência, em seu sentido simbólico, material e letal, também é parte do dia a dia institucional. Assim, falar em prisões sem citar as marcas da violência, da precariedade material e do sofrimento, dimensões vivenciadas tanto por pessoas privadas de liberdade como por seus familiares, direta e indiretamente, ainda é impossível no contexto brasileiro.

Este artigo apresenta esse quadro. E, a partir da análise de um evento específico, o "massacre[5] de Alcaçuz" – chacina ocorrida em janeiro de 2017 nas penitenciárias estaduais, Rogério Coutinho Madruga, mais conhecida como Pavilhão 5, e Doutor Francisco Nogueira Fernandes, conhecida como Alcaçuz, localizadas em Nísia Floresta (RN) e que são contíguas uma à outra. Do massacre, resultaram pelo menos 27 mortos e a proposta é identificar as duas formas de poder estatal expostas por Foucault (2005) nas prisões: o poder soberano de "fazer morrer" e o poder exercido através do dispositivo biopolítico do "deixar morrer".

O objetivo é dar à luz esse evento e voz para seus principais personagens, o que permitirá evidenciar o que Geertz (1998) chamou de sensibilidades jurídicas. No caso da brasileira, como coloca Kant de Lima (2008), uma *sensibilidade* que associa os sentidos de justiça ao de punição e sofrimento – lógica que é direcionada para os "corpos dos condenados", tutelados pelo Estado e que, de algum modo, carregam as marcas da sujeição criminal, como pontua Misse (2008), e que, portanto, podem ser presos e/ou mortos.

[2] Essas taxas, inclusive, dobraram nos últimos 13 anos se, tomando a proporção de 1 preso para cada 100 mil habitantes, consideramos que essa taxa aumentou de 135,38 em 2001 para 306,22 no ano de 2014.
[3] Todos os dados aqui apresentados são referentes ao cenário da população carcerária brasileira informado no último relatório Infopen, publicação do Departamento Penitenciário Nacional, órgão do Ministério da Justiça. O relatório completo está disponível em: <http://www.justica.gov.br/seus-direitos/politica-penal/documentos/infopen_dez14.pdf>. Acesso em: 8 ago. 2017.
[4] Mais informações em: DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias – InfoPen Mulheres. Brasília, jun. 2014. Disponível em: <http://www.justica.gov.br/noticias/estudo-traca-perfil-da-populacao-penitenciaria-feminina-no-brasil/relatorio-infopen-mulheres.pdf>. Acesso em: 8 ago. 2017.
[5] Sobre massacre, ver Uribe (2017).

Nessa perspectiva, apesar da orientação no sentido da isonomia jurídica, na prática a lei não é sinal de garantia de direitos para todos, mas, antes, instrumento de opressão para grupos considerados *desiguais*.

Falamos na condição de pesquisadores e militantes de direitos humanos e identificamos nosso texto como parte de uma denúncia e, ao mesmo tempo, um testemunho sobre esse massacre, cujo desenrolar acompanhamos há quase nove meses e parece ainda longe de um desfecho favorável. Desde janeiro, apoiamos e acompanhamos quase diariamente as peregrinações das famílias de pessoas presas e que, de uma forma direta ou indireta, sobreviveram ao massacre. Nessa trajetória, percebemos que a luta, para quem está dentro das unidades prisionais é pela sobrevivência diária. Do lado de fora, uma vez que os presos têm sua voz cerceada ou extirpada, são as famílias que suplicam para que seus mortos sejam reconhecidos como vítimas do Estado – ainda há pessoas desaparecidas. Para aqueles cujos parentes sobreviveram, a súplica é para tenham condições de se manterem vivos, a despeito dos espancamentos e privações (inclusive alimentar e de acesso à água) pelos quais têm passado.

Diante desse contexto, ainda que inicialmente, a proposta é refletir sobre o nosso lugar de fala enquanto pesquisadores, cidadão e testemunhas. É analisar o significado não somente de passar por essa experiência, marcada pela violência e pela dor, mas de refletir sobre as implicações desse ato de testemunhar e acolher o outro em situações trágicas como essa.

Aliás, como atuar diante de um quadro marcado pela violência e pelo sofrimento de modo tão profundo e conseguir lidar com a criatividade da vida, que requer continuidade? Como recuperar o sentido daquilo que foi destruído? Ou como dar sentido ao que Dás (2011) chama de "elocuções encarnadas" e que resultam diretamente de experiências do sofrimento e da necessidade de ressignificação desse sentimento? Como lidar com a experiência da violência (física e simbólica), se ela é também emocional e cognitiva? Se envolve tanto aspectos coletivos como subjetivos? Nesse sentido, o texto oscila entre uma linguagem mais distanciada da realidade, mas há momentos em que a dimensão emocional e minhas impressões pessoais estão em evidência e, por isso, acho que não poderia deixar de ser diferente. Afinal, como afirma Gimeno (2017, p. 423), "[...] há traumas e conflitos que minam a capacidade racional".

O MASSACRE ANUNCIADO

O massacre de Alcaçuz foi o terceiro registrado no sistema prisional acontecido em janeiro de 2017. Antes de Natal, Boa Vista (RO) e Manaus (AM) já haviam passado pela experiência, marcada por chacinas e episódios de violência extrema, que incluíram a

decapitação de cabeças, esquartejamentos e atos de canibalismo, justificados como uma "guerra entre facções rivais". Em comum, todos foram filmados pelos próprios presos que, mesmo proibidos, tinham celulares à mão. Redes nacionais e internacionais de TV também cobriram o que chamaram de "barbárie". Embora tenham tido encaminhamentos posteriores diferenciados, tiveram por pano de fundo comum a disputa entre diferentes coletivos prisionais, que se intensificou na última década. A miséria prisional, assim como o modo como esta vem sendo gerida por nossas políticas de segurança pública e de justiça, criam o contexto ideal para intensificar essas tensões e gerar eventos como estes.

No caso de Natal, particularmente, o massacre foi uma tragédia anunciada e não evitada. Três meses antes, como comprovam reportagens em jornais da época[6], familiares e os próprios presos já haviam alertado as instituições responsáveis pela gestão do sistema carcerário para a possibilidade de um confronto entre facções rivais que disputam o controle dos presídios e das ruas potiguares. Cartas foram encaminhadas à Secretaria de Justiça e Cidadania do Rio Grande do Norte, mas foram arquivadas ou não tiveram encaminhamentos[7].

De modo geral, podemos classificar o massacre como uma chacina protagonizada pelos próprios presos, porém legitimada socialmente e institucionalmente. Basta citar, por exemplo, que o conflito só foi controlado seis dias depois de iniciado, pois, antes disso, os agentes estatais apenas entraram nos presídios para retirar os corpos – quase todos retalhados, tornados "pedaços de carne" e "desumanizados". As imagens do horror foram divulgadas nas redes sociais, mas a mídia e o governo local tentaram dar pouca visibilidade ao evento ou reduzi-lo a uma "disputa entre bandidos" ou "guerra de facções", retirando a responsabilidade do Estado em relação ao dever de garantir a vida de seus custodiados. Nas ruas essa perspectiva foi reafirmada de diferentes maneiras, como, por exemplo, em frases como essas: "Deixem que se matem ou que sejam mortos, mesmo que por inanição e falta de água"; "Por que o governo não tacar fogo logo em Alcaçuz e acaba com isso de uma vez?"

Não obstante, como observamos do lado de fora, a luta dos familiares – que fizeram uma vigília de mais de dez dias em frente à Alcaçuz e inúmeras outras mobilizações – era para saber se seus parentes continuavam vivos e reconhecidos como dignos de vida, para usar os termos de Zaccone (2015). Nesse sentido, tiveram e têm um papel fundamental para "devolver a humanidade perdida" de seus parentes aprisionados. Ou seja, reconhecem que seus parentes erraram, mas afirmavam veementemente: "Eles têm família. Eles têm mãe. Eles têm pais. Eles têm esposas. Eles têm filhos". E, repetiam, "[...] a

[6] Ver Petição de Medidas Cautelares (2017), material de apoio para construção desse texto.
[7] A despeito do massacre ainda tão recente, as famílias continuam reiterando a possibilidade de novos conflitos, mas, como antes, se queixam de que suas denúncias não têm tido o reconhecimento merecido e/ou encaminhamento necessário para evitar mais mortes.

gente só quer que a LEP (Lei de Execuções Penais) seja cumprida. Eles já estão pagando pelo erro".

Não se pode precisar exatamente o começo de tudo. Tampouco são simples os motivos que desencadearam o massacre. Remontar ao ano de 2013, contudo, é importante, pois foi esse momento de criação do Sindicato do Crime do RN (SDC), coletivo criminoso local. A pretensão era fazer resistência à expansão do Primeiro Comando da Capital (PCC), facção paulista, e criar um movimento de resistência política dos presos às violações de direitos humanos que acontecem rotineiramente no sistema prisional como um todo. Os motivos para a criação desse coletivo são inúmeros, envolvendo desde disputas por territórios e rotas de tráfico por parte de grupos criminosos organizados como também pelo domínio das próprias unidades prisionais. Encarnam ainda conflitos pessoais e são capazes de desencadear espirais de violência, marcadas pelos sentimentos de ódio, vingança e vontade de exterminar aqueles identificados como "inimigos". Ademais, como a violência ganha sentido em relação a contextos históricos e sociais particulares, esse modelo político de organização tem a capacidade de reiterar valores, moralidades e hierarquias em processo de construção e disputa. Ou seja, não podemos entender o massacre como um ato que resulta de uma ação sem racionalidade ou sentido[8]. Ao contrário.

DOS DIAS COMPARTILHADOS E DO "SER PARTE DE UMA COMUNIDADE DE SOFRIMENTO"

14 de janeiro de 2017, 16h30. Dia de visita na Penitenciária Estadual Rogério Coutinho Madruga, mais conhecida como Pavilhão 5 e em Alcaçuz, que é um estabelecimento prisional contíguo ao Pavilhão em referência. Não se sabe exatamente como, e as versões relatadas por testemunhas são frequentemente controversas, mas o fato é que os presos do Pavilhão 5, ligados ao PCC, invadiram o Pavilhão 4 de Alcaçuz munidos com facas, coletes, armas de fogo e artesanais. O propósito era claro: exterminar o inimigo e começar a *guerra*.

Durante o fim de tarde e à noite que se seguiu, os homens do Pavilhão 5 decapitaram, esquartejaram e torturavam os presos do Pavilhão 4 que não conseguiram fugir. Muitas das cabeças foram atiradas por cima dos muros, algumas das quais jamais recuperadas. O saldo de mortes oficiais é de 27 presos, número tão questionável quanto inverídico: há relatos de que muitos cadáveres jamais serão encontrados, escondidos em túneis, jogados em fossas, completamente carbonizados ou devorados pelos presos amotinados nos dias de fome que se seguiram.

[8] Sobre o debate ver Salla (2006).

15 de janeiro, 7h30 da manhã. Chego em Alcaçuz depois de uma noite de assassinatos. Meu interesse inicial é de pesquisa. Do lado de fora, escuto bombas, tiros, vejo fumaça e gente nos telhados, gritando e pedindo socorro: "Vou morrer! Vou morrer!" Mulheres se amontoam na frente dos portões do presídio. Gritam, pedem notícias, choram, caem no chão, passam mal. São mães, esposas, irmãs, filhas, tias de pessoas que estão lá dentro; estão ansiosas para saber se seus parentes estão vivos ou mortos. Os telefones celulares não param de tocar e elas se juntam para ver os vídeos que circulam pelo Whatsapp, que são um verdadeiro espetáculo de violência: cabeças decapitadas, corpos esquartejados e esfaqueados inúmeras e repetidas vezes. Trata-se de vídeos enviados de dentro prisão, onde, embora ilegal, o acesso a celulares é amplo desde 2015 (talvez antes), época em que uma rebelião destruiu parte das celas.

Entre todas, uma mulher chora compulsivamente. Grita desesperadamente: "Meu amor, eu te amo. Não me deixa! Não me deixa!" Chegar perto, e ela quase cai em meus braços. Tento acolhê-la naquele quadro de devastação e miséria. Todas as outras mulheres me olham em volta. Percebo como tentam segurar as lágrimas, pois sabiam que precisavam estar fortes para lidar com os dias que se sucederam. Eu tento conter minhas lágrimas diante daquele quadro dantesco, que mudaria minha vida, definitivamente. Jamais esquecerei aquela cena e as que acompanhei nos dias e meses subsequentes, juntamente com um coletivo de militantes de direitos humanos, que se compôs naquele contexto e permaneceu junto às famílias durante todo esse período, onde está até hoje – quase nove meses depois.

Na noite do dia 15 de janeiro a situação parecia haver chegado a um desfecho. O aspecto geral era de que Alcaçuz estava sob controle – mas sob controle de quem? As mulheres dos dois lados começaram a se dispersar e ir embora, depois das horas traumáticas desde o massacre. Mal sabiam que no dia seguinte estariam de volta às portas de Alcaçuz, numa vigília que duraria dez dias, sendo alvos de ameaças, intimidações e violência por parte dos próprios agentes de segurança pública, que lançavam contra elas tiros de bala de borracha e *spray* de pimenta. Minha presença, assim como do grupo que se compôs naquele momento e que reunia mais um professor, alunos da UFRN e membros da Pastoral Carcerária foi fundamental não somente para tentar minimizar o sofrimento das famílias, mas também para impedir que essas pessoas sofressem mais violência injustificada.

Durante os primeiros dez dias do conflito, jornalistas, curiosos e familiares se aglutinavam nas imediações de Alcaçuz, porém, jamais contamos com a presença de qualquer advogado representando a OAB, tampouco da Defensoria Pública, de membro do Ministério Público ou mesmo do Judiciário. Apesar de definirem nossa postura como "corajosa", os representantes dessas instituições não reconheceram nossas ações

ao afirmarem que não havia qualquer mérito em permanecer com as famílias, pois isso não seria suficiente para diminuir a violência daqueles dias, que ainda prossegue. Não obstante, permanecemos.

No dia 16 de janeiro, os presos voltaram aos telhados e começaram a se armar: o som grotesco das facas sendo amoladas era audível de longe. Entre os muros, cada facção construiu uma barricada com o que conseguia encontrar: pedaços de portas, armações, tábuas, placas de ferro – uma forma arcaica de defesa que manteve uma "paz armada" entre os dois grupos combatentes por quase três dias, quando então a guerra estourou de novo e mais mortes aconteceram – com mais cenas de decapitação, esquartejamento e, agora, canibalismo. Os cadáveres nunca foram encontrados, embora sua existência tenha sido documentada em celulares dos presos.

Quando a situação já havia transpassado todas as esferas do minimamente aceitável, e depois de diversas medidas adotadas pelo Estado que apenas serviram para agravar a crise e mostrar o poder do Estado em "matar" e "deixar morrer", houve uma transferência de membros da facção mais numerosa (o que quebrou o tênue equilíbrio entre elas), a cessação do fornecimento de água e comida em Alcaçuz. A última medida foi a construção de um muro de contêineres substituído por outro, dois meses depois, de concreto.

Diante da falta de apoio local ao drama cotidiano vivenciado pelas famílias, que representavam os presos impedidos de falar por si mesmos, elaboramos uma Petição de Medidas Cautelares, encaminhada para a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, da Corte Interamericana de Direitos Humanos, em fevereiro de 2017, em que denunciamos o quadro geral do massacre e relatamos o seu contexto institucional: denúncias de maus-tratos, tortura, espancamentos, superlotação, restrição do acesso à comida e à água – que ficou, em certo período, limitada a dois litros/dia por cela, cada qual com cerca de 30 a 35 homens –, falta de acesso a advogados, medicamentos e às próprias famílias – algumas pessoas passaram três meses sem ver seus parentes depois do episódio. Além disso, ressaltamos a falta de acesso a informações e o não reconhecimento por parte do Estado de sua responsabilidade em zelar pela vida daqueles que eram seus custodiados, independentemente de serem taxados como *bandidos* ou não, e de acolhimento das famílias diante dessa experiência de dor.

Replicamos esses dados para diversas instituições locais que zelam pelos direitos humanos e pelo fim da tortura no país, bem como contribuímos em diversas reportagens sobre o tema. No entanto, mesmo tendo percorrido todos os corredores institucionais possíveis (OAB, Defensoria Pública Estadual e Federal, Ouvidoria do Departamento Penitenciário Nacional, Ministério Público Estadual e Federal, Mecanismo de Combate à Tortura, Ministério dos Direitos Humanos, Procuradoria Geral da República, Conselho Nacional de Justiça e até mesmo o Supremo Tribunal Federal), a sensação é a de que as

denúncias nem chegaram a "fazer cócegas" tampouco conseguiram transpor uma rede de relações que são políticas e pouco claras. Nesse processo de testemunhar as denúncias feitas pelos presos através de seus familiares e de apoiar sua divulgação e investigação, nos deparamos com um sentimento de impotência muito grande. Aliás, tivemos muitas perdas, inclusive de vidas humanas, e, há quase seis meses, uma liderança familiar foi presa sob circunstâncias no mínimo obscuras. As denúncias, aliás, são sucessivamente arquivadas sob preciosismos jurídicos que mudam de perspectiva conforme a situação.

Nesse processo, fica evidente a dimensão da ausência e da omissão por parte das instituições oficiais de justiça e da própria sociedade em relação a esse quadro, a despeito da forte mobilização e organização das famílias em prol de direitos elementares. Esse movimento, porém, é desacreditado de todas as formas possíveis pelo sistema prisional, inclusive utilizando como estratégia de intimidação a adoção de um regime ainda mais duro de castigo e tortura àqueles que estão nas prisões e nãos mãos do Estado, que tem o poder de matar ou deixar morrer. No escopo dessas denúncias, algumas mães relataram o emagrecimento brutal de seus filhos (com perdas de 15 quilos em dois meses), outras narraram espancamentos frequentes: *"Meu filho está apanhando tanto que diz que nem sabe se vai aguentar"*. Como lidar com esse quadro? Como não ser *afetado* por ele?

Em março de 2017 o Mecanismo de Combate à Tortura, vinculado ao Ministério da Justiça, elaborou um relatório, contestado pelo Estado, apontando a existência de 71 presos cujo paradeiro é desconhecido, tidos como possíveis mortos no massacre. A Ouvidoria do DEPEN (Departamento Penitenciário Nacional), em conjunto com os Defensores Sem Fronteiras, também realizou uma missão de um mês em Natal, identificando 100 processos sem encontrar as pessoas vinculadas a eles, o que é, no mínimo estranho. Afinal, os processos existem, mas as pessoas que lhes são correspondentes não foram encontradas. Por outro lado, esse relatório, declarado como público pelo órgão, em outras circunstâncias, nunca chegou às mãos dos presos, das famílias ou da sociedade civil de forma que seus dados pudessem ser melhor analisados e esclarecidos. É de se concluir, portanto, que não há qualquer transparência em relação aos dados do DEPEN. Ao contrário.

Diante dessas controvérsias e da falta de clareza em relação ao massacre (sequer sabemos claramente o número real de mortos), das tentativas de criminalização do movimento das famílias e do apoio a elas e do impedimento de acesso de representantes da sociedade civil organizada aos estabelecimentos prisionais, o governo estadual afirma que são "apenas" 26 mortos e não se dispõe a manter um canal de diálogo mais claro. Parece haver uma tentativa de não dar prosseguimento às investigações que ainda são necessárias, como, por exemplo, a exumação dos corpos e a identificação por exame de DNA de suas partes.

Do massacre, em janeiro, até a produção deste artigo passaram-se quase nove meses, período em que acompanhamos as famílias e suas peregrinações em busca de acesso a informações e direitos, entre eles, o da garantia da própria vida dos seus parentes presos, especialmente em Alcaçuz e no Pavilhão 5. Nesse caminhar, enquanto muitas denúncias foram realizadas também percebemos tentativas de criminalizar a organização dessas famílias, intimidações e prisões arbitrárias de familiares e militantes de direitos humanos – que continuam acontecendo. Ainda há pessoas que procuram por corpos de desaparecidos. As mulheres que enterraram seus filhos e maridos sem a cabeça e outras partes do corpo nunca receberam qualquer tipo apoio; outras foram mortas ou presas. Aliás, não houve reconhecimento dos cadáveres por DNA, apenas o reconhecimento visual dos pedaços de corpos encontrados. Tampouco foi apresentada uma lista oficial de pessoas que estavam vivas no contexto do massacre. A situação, portanto, ainda permanece tensa e pode dar origem a um novo massacre, a qualquer momento. Apesar das inúmeras denúncias, os encaminhamentos necessários não têm sido adotados, o que transforma as prisões potiguares em verdadeiros barris de pólvora.

Importante dizer que desde a inauguração da Penitenciária de Alcaçuz, em 1998, e do Pavilhão V, em 2010, cuja arquitetura é inspirada nas prisões de segurança máxima dos Estados Unidos ao contrário de Alcaçuz, as duas unidades têm demonstrado, especialmente ao longo dos últimos anos, a mais completa falta de habilidade do Estado na tutela de seus custodiados, e o massacre é resultado disso. A conduta omissiva do governo estadual vem se mostrado essencialmente perniciosa para a efetivação dos direitos e garantias de todos no interior dos presídios potiguares há vários anos, seguindo este mesmo padrão mesmo depois do massacre.

Desde então, recebemos diariamente pedidos de apoio e relatos de que a comida, não raro, chega em péssimas condições às unidades. Atualmente, inclusive, há relatos sobre violações de direitos em todas as áreas da vida humana: saúde, alimentação, vestuário, laços afetivos, segurança e integridade física, entre as pessoas privadas de liberdade e presentes nas narrativas de seus familiares, exaustos de tantos meses de sofrimento, perguntas sem repostas, ameaças e humilhações desnecessárias. Os relatos, por sua vez, se avolumam sem quaisquer alterações no quadro caótico descrito.

Entre os mais de mil apenados mantidos nas duas unidades prisionais, há os que necessitam de uma série de tratos individualizados em razão de sua condição de saúde – sabe-se que existem tuberculosos, portadores de doenças sexualmente transmissíveis (tais quais HIV e sífilis), casos constantes de doenças de pele, pessoas com restrições alimentares, hipertensas, diabéticas, portadoras de deficiência (física, motora, mental e visual, entre outras), dependentes químicos e asmáticos. Apesar disso, sabe-se que a atenção individualizada no sistema prisional é, no mínimo, precária e as condições de salubridade

extremamente preocupantes. Esse somatório de fatores implica uma intolerável situação de repetidas violações dos direitos mais básicos da pessoa humana, reconhecidos e declarados por leis nacionais e tratados internacionais, que culminaram na grande rebelião que se iniciou em 14 de janeiro, só foi controlada de dez dias depois, período em que o governo do Estado, mais uma vez, demonstrou sua conduta essencialmente omissiva, ou mesmo perniciosa, para tutelar os apenados das duas unidades prisionais dentro dos padrões mínimos de dignidade humana.

No entanto, a despeito das denúncias e da luta incansável dos familiares por direitos fundamentais, como o próprio direito à vida, e pelo fim da tortura, ainda estamos longe de um desfecho favorável. A situação permanece bastante instável, sendo que a solicitação de medidas cautelares encaminhada para a Comissão Interamericana de Direitos Humanos ainda está em período de análise.

Nos dias 30 de maio e 1 de junho de 2017 a Ouvidoria da Secretaria de Direitos Humanos, no núcleo de Natal da Defensoria Pública do Rio Grande do Norte, realizou reuniões de escuta dos familiares dos apenados do Estado, sendo reiterado o quadro de calamidade. Em narrativas emocionadas e recortadas por choros e súplicas de apoio, os familiares reafirmaram as condições de violações de direitos humanos em que estão mergulhados os estabelecimentos prisionais locais e pediram ajuda. Não obstante, o cenário de violações permanece inalterado, se não pior, sobretudo no Pavilhão V/Presídio Rogério Madruga, onde o acesso, restrito aos agentes de segurança pública "oficiais", é bloqueado para pesquisadores e militantes de direitos humanos. Em termos gerais, em todas as celas do pavilhão há um quadro de superlotação, estando as facções rivais relativamente próximas umas das outras, numa convivência permeada por constantes e recíprocas ameaças. A situação de privação alimentar extrema contínua, bem como a falta de acesso a medicamentos e serviços médicos, à assistência jurídica adequada e pública, e de bens essenciais (roupas, escovas de dentes individualizadas e colchões).

Se essas condições são relativamente comuns no sistema prisional brasileiro como um todo, no Rio Grande do Norte o quadro é agravado por sessões de tortura (espancamentos nas juntas dos dedos das mãos e nos pés, choques elétricos e uso de spray de pimenta), além da sujeição dos apenados a formas diversas de insultos morais e condições que violam a dignidade humana. O fato de 30 a 35 homens serem obrigados a compartilhar, por exemplo, três escovas de dente e uma única lâmina de barbear é exemplar dos riscos em saúde a que esse contingente é submetido, uma vez que alguns presos são portadores de hepatite, tuberculose ou outras doenças. Deixá-los com fome e fazê-los comer um alimento que já chega com sinais de apodrecimento, por exemplo, é outra indicação de violação da integridade moral e física da população carcerária. As consequências do massacre se estenderam para todo o sistema, e as prisões potiguares, assim como os centros de detenção provisória, se transformaram

em verdadeiros campos de concentração. Nessa perspectiva, é lícito perguntar: quantas mortes ainda estamos aguardando?

OPRESSÃO, RESISTÊNCIA, EMPODERAMENTO E A PEDAGOGIA DA VIOLÊNCIA

Embora reconhecendo que a discussão é mais densa, esse quadro mais amplo indica que a expansão de coletivos prisionais organizados se estendeu por todo o país, trazendo novas reformulações para o funcionamento das prisões. Ainda, esse movimento no interior das prisões incide sobre a questão da violência nas cidades brasileiras de modo geral. A partir de alianças, rupturas e formação de novos coletivos há um processo constante de disputa entre esses grupos pelo controle não apenas das prisões, mas também dos territórios e dos nichos de atividades ilegais fora dos presídios, com ênfase no tráfico de drogas, de armas e assaltos a bancos.

Embora a organização de coletivos como o Comando Vermelho (CV), PCC, o SDC, a Família do Norte (FDN), a Okaida (assim nomeada em deferência à *Al Qaeda*, de Osama Bin Laden), entre outros, se constitua uma estratégia para minimizar a violência vivenciada na prisão, a sua presença também intensifica essa violência e fortalece seu caráter instrumental. Há um processo de organização das redes criminosas e positivação da violência, quando esta é capitalizada para gerar resistência e mobilizar as pessoas frente a uma política de Estado que, reiteradamente, opta pela criminalização da pobreza e por políticas sociais não inclusas[9].

Nesse contexto, a formação e consolidação do Comando Vermelho – inicialmente batizado Falange Vermelha –, no Presídio de Ilha Grande (RJ), no final dos anos de 1970, não poderia deixar de ser citada, ainda que sumariamente. Afinal, trata-se do primeiro coletivo de presos que se propôs a organizar uma forma de proceder e a "pacificar" a vida na própria prisão – proibindo roubos, espancamentos e estupros entre os próprios presos, dispondo-se a ajudar no processo de obtenção da liberdade dos "irmãos", tanto por meios oficiais (já que sair da prisão é prioritário) como extraoficiais, e fazer "*justiça social*". Esse modelo criou uma orientação, moral e política, que se fundamenta no apoio aos *"irmãos"* e na *"guerra aos inimigos"*.

Também se propuseram a "acolher" um número cada vez maior de jovens considerados indignos de vida, que passam a participar de redes que simulam relações de parentesco constituídas por "irmãos", "primos", "cunhados", "cunhadas", etc. Contudo, adquiridos por meio das redes de apadrinhamento, esses "laços" não têm o condão de evitar que a mesma lógica da violência e da punição seja acionada, em casos de desvio de

[9] Ver Ramalho (2002) e Silva (2001) a respeito.

conduta considerados graves. Em suma, o modelo criado pelo CV – adotado pelos grupos que surgiram em seguida – estabelece uma série de condutas éticas em seus "estatutos" próprios aos quais seus comandados estão submetidos. Eventuais infrações, não raro, são punidas com a morte, conforme decisão nos *Tribunais* desses coletivos. A organização política desses grupos se fortaleceu, em processo constantes de reconfigurações e readaptações particulares, com forte poder de persuasão sobre parte de jovens vulneráveis e pessoas submetidas à experiência da dor, da perda e do sofrimento.

Se a organização dos coletivos criminosos se fortaleceu fora das prisões, é decorrência também do quadro de superlotação anteriormente constatado e hoje ampliado e diz respeito às tensões no sistema prisional, devido a presença de facções no mesmo espaço; à memória das mortes acontecidas durante o massacre; o tratamento penal indigno recebido e os maus tratos em relação aos familiares que realizam visitas nas unidades prisionais. Desse modo, se em março de 2017, tínhamos cerca de 1300 custodiados em ambos os estabelecimentos, hoje o quadro é de quase 2100, embora não exista transparência em relação a esses dados. A omissão por parte das entidades responsáveis pela averiguação dessa situação também é algo sempre frisado, sendo que a suspensão do direito às visitas íntimas desde janeiro de 2017, bem como a transferência de presos sem a devida instrução judicial e a sujeição dos presos a um tratamento penal degradante corrobora para aumentar a tensão local e transformou a cidade e os modelos de sociabilidades locais.

Hoje, Natal, é literalmente um palco de guerra. A cidade está sendo disputada metro a metro por facções rivais que visam controlar os territórios fora da prisão e (os ilegalismos que são importantes para manter o "caixa" dessas instituições) e dentro das prisões. Pessoas que moram em determinados bairros não podem visitar alguns bairros e têm sua circulação restringida na cidade. Há, inclusive, um processo atual de invasão de bairros da periferia com a ocorrência de chacinas, causando a morte de inúmeros de jovens e, especialmente, de mulheres. Esse processo está forçando a mudança de moradores para outros bairros, o que os deixa extremamente vulneráveis, já que tem que abandonar tudo o que têm e não podem ir para qualquer bairro, pois serão associados, justa ou injustamente, com uma ou outra facção. O número de mortos aumentou drasticamente e envolve desde pessoas vinculadas às facções, como policiais e "vítimas sacrificiais", que estavam "no lugar errado e na hora errada" para sintetizar o quadro.

PARA NÃO CONCLUIR

Atualmente, as facções que se enfrentaram em janeiro de 2017 em Alcaçuz e no Pavilhão 5 continuam compartilhando o mesmo espaço, juntas ou separadas apenas por uma muro de concreto, o que não as impede de trocar insultos e ameaças e planejar um

próximo capítulo da guerra – desejada na medida em que significa "vingar" os mortos e acionada todos os dias nas ruas de Natal, culminando no aumento drástico do número de homicídios na cidade, com especial atenção para o assassinato de mulheres. Para conter esse potencial "explosivo", o Estado adota uma política que nega a presença de coletivos organizados e usa seu poder de matar ou deixar morrer para impor um regime disciplinar rígido, que prima pela tortura, punição, imposição de privações diversas e gera uma alta carga de sofrimento, tanto para os presos como para suas famílias. Por outro lado, não há uma investigação rigorosa dos casos de homicídios ou medidas de controle em termos de prevenção para conter o avanço das facções pela cidade. Não há acolhimento ao morador que está no fogo cruzado entre as facções e os agentes de segurança pública oficiais e isso muitas criar situações de maior vulnerabilidade.

Aliás, se a situação parece minimamente controlada nas unidades prisionais potiguares, as consequências do massacre podem ser percebidas nas ruas de Natal[10]. Assim, embora estejamos diante de formas de organização política variáveis, essas novas configurações parecem ter, nas prisões, as condições ideais para se multiplicar, fortalecer e, atualmente, disputar entre si os territórios e nichos de atividades ilegais. Nesse sentido, é possível identificar um processo de "profissionalização" do crime em todas as regiões do país, o que contribui para o aumento da criminalidade violenta e para a banalização do mal.

As fronteiras entre o mundo da prisão e fora dele, portanto, parecem cada vez mais borradas, evidenciando como a violência tem sido utilizada, seja pelo Estado ou por coletivos criminosos, como uma forma de comunicação e estratégia de empoderamento pela lógica da guerra, da caça ao inimigo e do terror. Para além disso, no caso do massacre em Alcaçuz, a inserção ou não em um coletivo pode significar, simplesmente, a possibilidade de manter-se vivo ou ter seus corpos sacrificados, literalmente. Por outro lado, implica em ser "adotado" por uma "família" e ser batizado por um "padrinho". Este, além de proteção, saberá "ensinar o proceder correto" e/ou "cobrar" por práticas inadequadas, como roubar vizinhos, estuprar ou usar *crack*, por exemplo.

Estamos, portanto, diante de um sentido de justiça associado à lógica da punição e da guerra, na qual a violência é reiterada sistematicamente tanto por agentes estatais como não estatais, em uma repetência quase ritualística. De modo geral, esse processo vulnerabiliza não apenas indivíduos privados de liberdade, mas famílias inteiras – a despeito do princípio legal da intranscendência da pena. Incide ainda, direta ou indiretamente, em maior ou menor grau, na intensificação dos conflitos urbanos.

[10] Em Natal, por exemplo, em agosto de 2017, a cidade já havia ultrapassado a marca de 1.647 mortos, fato que está diretamente vinculado à situação prisional e ao massacre de Alcaçuz, apesar das agências de segurança pública o negarem. Em junho de 2018, última estatística publicada, já alcançamos 1199 mortos conforme consta no site da Secretaria de Segurança Pública (acesso em http://www.adcon.rn.gov.br/ACERVO/SESED_RN/DOC/DOC000000000183131.PDF, em 11 de julho de 2018).

Vivemos, desse modo, uma espécie de guerra civil declarada, em que não é possível precisar exatamente quem são as partes combatentes, por não se tratar de um cenário bipartido. Pelo contrário, trata-se de uma trama tortuosa, com um grau de complexidade acentuado pela volubilidade de seus agentes – o Estado, os coletivos criminosos, os grupos de extermínio e as duas sociedades, a marginalizada e próxima e a alheia e distante, que apenas toma ciência dos acontecimentos pelo noticiário. Ocorre, contudo, que os limites entre esses agentes, como as suas próprias relações, não são estanques, mas dotados de uma fluidez escorregadia: a cada instante se aproximam mais e mais, a ponto de parecer mesclaram-se, ou se distanciam até que seus contornos adquiram impressões vagas. Há, portanto, um uso instrumental da violência, assim como reiteração de sua função pedagógica e da estética que lhe é própria. Diante desse "conhecimento venenoso", para usar os termos de Das (2011), como lidar com a carga emocional desses eventos, marcados pelo horror e por uma capacidade quase generalizada em não reconhecer a dor do outro como digna de importância?

REFERÊNCIAS

DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. Dossiê: violência: outros olhares. *Cadernos Pagu*, 2011.

DIAS, Camila; SALLA, Fernando. "Monopólio estatal da violência". In: LIMA, Renato Sérgio et al. *Crime, Polícia e Justiça no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Ver, especialmente, a aula de 17 de março de 1976.

GEERTZ, Clifford. C. O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa. In: *O saber local*: novos ensaios m antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1998.

KANT DE LIMA, Roberto. *Ensaios de antropologia e de direito*. Acesso a justiça e processos institucionais de administração de conflitos e produção da verdade jurídica em uma perspectiva comparada. Rio de Janeiro: Ed. Lúmen Iuris, 2008.

JIMENO, Miriam. Cuerpo personal y cuerpo político. Violencia, cultura y ciudadanía neoliberal. In: RESTREPO, Eduardo et al. (orgs). *Antropología hecha en Colombia*. Popayán: Sello Editorial Universidad del Cauca, 2017.

LIMA, William da Silva Lima. *Quatrocentos contra um. Uma história do Comando Vermelho*. São Paulo: Labortexto Editorial, 2001.

MISSE, Michel. Sobre a construção social do crime no Brasil: esboços de uma interpretação. Misse, Michel et al. (Org.). *Acusados & acusadores*. Estudos sobre ofensas, acusações e incriminações. Rio de Janeiro: Revan, 2008.

RAMALHO, José Ricardo. *O mundo do crime: a ordem pelo avesso*. São Paulo: IBCCRIM, 2002.

SALLA, Fernando. "A rebeliões nas prisões: Novos significados a partir da experiência brasileira". *Sociologias*, Porto Alegre, ano 8, nº 16, jul/dez 2006, p. 274-307

URIBE, Maria Victoria. “Las massacres como sintomas sociais”. In: *Antropología Hecha em Colombia*. RESTREPO, Eduardo et al. (orgs). Popayán: Sello Editorial Universidad del Cauca, 2017.

ZACCONE, Orlando. *Indignos de vida*. A forma jurídica da política de extermínio de inimigos da cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Revan, 2015.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 028. Anthropology of Romani/Gypsy groups in Europe and America

OS SENTIDOS DA MORTE ENTRE OS CIGANOS CALON EM BELO HORIZONTE (MG- BRASIL)

Juliana Miranda Soares Campos
PPGAN-UFMG

Resumo

Este trabalho pretende tecer algumas considerações sobre os significados da morte e do morrer para os ciganos calon, a partir do meu trabalho de campo em um acampamento calon na cidade de Belo Horizonte (MG- Brasil). Durante a pesquisa, duas mulheres, cunhadas, morreram em um intervalo de 20 dias, colocando o acampamento em estado de luto. A maneira como seus parentes lidaram com tais perdas, os ritos e práticas de interdito que sucederam ao óbito das ciganas, nos dão indícios para pensar o *esquecimento* como uma importante chave da relação calon com a morte. O apagamento do morto, a eliminação de suas memórias, aparece em todas as etapas do luto e parece algo central para a continuidade da relação entre os vivos. Partindo dessa experiência, propõe-se assim formular hipóteses sobre as concepções da morte para estes ciganos e seus desdobramentos na continuidade da vida e no modo como eles pensam o mundo.

Palavras-chave: ciganos, morte, ritos funerários, luto.

THE MEANINGS OF DEATH AMONG THE CALON GYPSIES OF BELO HORIZONTE (MG-BRASIL)

Abstract

Based on fieldwork in a Calon site in the city of Belo Horizonte (MG –Brazil), this paper weaves together certain reflections on the meanings that death and dying have for Calon Gypsies. During my fieldwork, two sisters-in-law died, 20 days apart, putting the whole site in a state of mourning. The way in which their relatives dealt with these losses, and the rites and taboos that followed the death of the two women, suggest that *forgetting* is a key aspect of the way the Calon relate to death. The erasure of the deceased, their suppression from everyone's memories, appears in all mourning phases and seems to be crucial for the continuity of relations between the living. Working from this experience, the paper puts forward hypotheses concerning Calon conceptions of death and its unfolding into the continuity of life and into how they conceive the world.

Keywords: Gypsies, death, funerary rites, mourning.

Fruto de minha pesquisa de doutorado em andamento, este trabalho pretende apresentar uma primeira versão sobre as concepções da morte e do morrer entre uma rede

de acampamentos de ciganos calons conectados por laços de parentesco, localizada em Belo Horizonte e outras cidades da mesorregião metropolitana. Estes calons se entendem por *calons mineiros*. [1] A partir do acompanhamento das práticas de luto que se sucederam ao falecimento de duas calins (como são chamadas as mulheres ciganas) em um mesmo acampamento, vieram à tona temas que envolvem o tratamento que estes ciganos dão a seus mortos e suas representações a respeito da morte. Para os calons mineiros, a morte parece constituir-se como um processo que envolve pelo menos dois momentos distintos: o período imediatamente posterior à morte do corpo físico – onde há um descolamento do corpo e da alma, mas que esta ainda está de certa forma entre os vivos – e outro período em que esta alma passa para o outro plano e *esquece* seus parentes. Pretendo mostrar que o processo do luto cigano constitui-se a partir de uma espécie de jogo entre *lembrança* e *esquecimento,* onde os esforços iniciais são no sentido de *não lembrar* do morto para que ele *se esqueça* dos vivos empreendendo assim a realização dessa passagem de planos, quando finalmente os vivos poderão voltar a relembrar seus mortos.

A MORTE DAS CUNHADAS

Poucos dias após o início do meu trabalho de campo para o doutorado[2] no acampamento calon no bairro de São Gabriel, fui surpreendida por uma trágica notícia: Vanda[3], uma calin de pouco mais de cinquenta anos, foi vítima de um ataque cardíaco fulminante enquanto executava, como de costume, suas tarefas diárias em sua barraca. Quando a viram passando mal, seus parentes levaram-na imediatamente para um hospital da região, mas ela já chegou ao local sem vida. Vanda dividia o mesmo teto de lona com o marido José e dois filhos solteiros. Colado à eles encontram-se as barracas de sua nora – viúva de seu filho – e a de um neto com sua esposa. Esta é uma configuração usual nos acampamentos calons, que seguem uma tendência virilocal e um grupo de irmãos homens sempre residem ao lado uns dos outros e perto de seus pais.

[1] Os Calons são uma etnia cigana cuja população está espalhada em quase todos os estados do Brasil. Segundo a historiografia disponível (Teixeira, 2008) as famílias ciganas que possuem uma ascendência direta com os atuais calons chegaram ao país vindos da península ibérica principalmente entre os séculos XVI e XVIII, através de políticas de deportação. Mesmo com a carência de dados censitários sobre ciganos, estima-se que atualmente é a etnia mais populosa, dentre outras presentes no país, como os Rom e os Sinti. Apesar dos calons reconhecerem-se como uma etnia específica e se diferenciarem de outras, não me parece possível falar dos calons brasileiros como um grupo homogêneo e generalizar conclusões para este nível de abrangência. Os calons colocam certa ênfase em uma autocategorização que pressupõe uma subdivisão por estados: os calons mineiros, são diferentes dos calons baianos, que são diferentes dos calons cariocas, e assim por diante.

[2] As mortes se deram no mês de maio de 2017. Eu já possuía uma relação prévia com este acampamento, onde realizei dois trabalhos de campo anteriores no ano de 2013, para realização de um relatório antropológico para compor o processo de regularização fundiária do terreno dos ciganos e para realização de minha dissertação de mestrado.

[3] Todos os nomes aqui serão modificados para resguardar a privacidade de meus interlocutores.

Assim que o corpo da falecida calin fora liberado, ele foi encaminhado a um cemitério gajon[4] próximo ao acampamento, e, segundo relatos, foi enterrado sem velório, com a presença de pouquíssimos parentes.[5] Nem todo o núcleo familiar mais próximo à Vanda compareceu ao enterro, contaram-me. Dos ciganos da parte de cima do acampamento, minhas amigas calins disseram não saber da presença de nenhum. Findado o sepultamento, ainda no mesmo dia, o marido e os dois filhos de Vanda saíram da barraca onde viviam com ela e foram transferidos para a barraca de sua nora viúva. No dia seguinte pela manhã, a mesma nora foi a responsável por queimar todos os pertences da falecida: roupas, remédios, objetos pessoais, o cobertor que ela usava, o colchão do casal e os banquinhos que Vanda e o marido costumavam posicionar em frente à barraca diariamente e sentar para prosear e ver o tempo passar. A barraca onde ela vivia com a família foi inteiramente desmontada e suas lonas incineradas. Diante da minha indagação sobre o motivo da queima de todos os pertences da falecida, Diana, casada com o neto de Vanda, me respondeu: *"Ele [o viúvo] falava assim que ele via o lugarzinho dele mais a mulher ficar sentadinho no banquinho, aí ele mandou botar fogo em tudo. Pra não ficar tendo recordação."*. Passados alguns dias, o local exato onde ficava a barraca de Vanda, agora vazio, foi inteiramente isolado com tapumes. Não foi suficiente desmontá-la, queimar as lonas, era preciso isolar, esconder de vista até o chão onde viviam para apaziguar o choro do viúvo, Diana me contava: "*Ele estava chorando muito, nós fechamos ali também, porque ele lembrava, toda hora ele sentava ali, ficava lembrando, chorando. Aí, depois que fechou, ele não ficou chorando tanto mais não.*"

Após a queima, o núcleo doméstico da finada – o viúvo e os dois filhos solteiros – passou a morar na barraca da nora, que era responsável por fazer a comida e cuidar dos três enlutados. Quando a morte de Vanda completou um mês, os parentes retiraram os tapumes do local, compraram lonas novas e ergueram uma nova barraca para que o viúvo e os filhos pudessem retornar a seu espaço.

Dezessete dias após o falecimento de Vanda, antes mesmo de seus parentes retornarem ao local original de sua barraca, o acampamento de baixo amanheceu com mais uma triste notícia; esta, porém, menos inesperada: depois de 60 dias hospitalizada já em estado grave em decorrência de uma pneumonia, Terezinha, concunhada de Vanda, não resistiu. Terezinha era casada com Seu Alberto, irmão de Seu José, e este casal vivia em uma barraca no extremo oposto do primeiro, no mesmo acampamento. Seu enterro repetiu as características do da concunhada: foi realizado rapidamente, sem velório, no mesmo cemitério que Vanda, com a presença de poucos parentes, somente alguns dentre os mais próximos. Os três filhos que moram no mesmo

[4] O termo "Gajon", ou "garron" refere-se ao não cigano. Os calons também traduzem o termo como "brasileiro", mas este último, eles normalmente utilizam quando estão conversando diretamente com não-ciganos. Sua flexão feminina é "gajin" ou "garrin".

[5] Não pude comparecer ao enterro pois quando fui avisada da morte, ele já tinha acontecido.

acampamento e outro que mora na cidade mineira de Conselheiro Lafaiete com sua família nuclear acompanharam o enterro, no entanto, Alberto, o viúvo, preferiu não comparecer. Dona Mariana, irmã de Alberto, tampouco quis ir ao funeral: *"Não gosto de ver gente morta não, senão depois volta na minha cabeça, fica aquele trem na minha cabeça. Às vezes eu vou dormir e aquilo fica na minha frente".*

No dia seguinte, quando entrei na barraca de Seu Alberto para dar as condolências, ele estava sentado em um cantinho junto a seu irmão, o recém viúvo José. Os filhos e noras estavam todos presentes, visivelmente abatidos e silenciosos. Seu Alberto nos disse resignado: *"assim é a vida e foi o que Deus quis."* Quando perguntava para outros calons sobre seu estado emocional todos diziam*: "ele não para de chorar."* Resposta bem parecida com a que eu recebia diariamente, ao indagar sobre o estado do viúvo de Dona Vanda:*"ele chora o dia todo, noite e dia."*

Duas das noras de Terezinha se encarregaram de queimar todos os objetos pessoais da falecida, roupas, remédios. Mas, diferente do irmão, o viúvo de Terezinha não aceitou sair de sua barraca nem deixou queimarem as lonas ou o colchão do casal. A família do filho que vive em Conselheiro Lafaiete insistiu para levá-lo para lá, mas ele não concordou. Disse que não iria sair da sua barraca, do lado de seu filho que mais precisa, do lugar que ele custou para conquistar.

A QUEIMA E O DESLOCAMENTO

As primeiras atitudes relacionadas a morte de um parente estão relacionadas a duas prescrições amplamente narradas pelos calons dos acampamentos mineiros que convivo, e que também costumam aparecer em outras etnografias ciganas do Brasil e de outras partes do mundo. São elas: o apagamento dos rastros do morto através da queima de objetos relacionados a ele e a necessidade de saída do local onde o morto convivia, de afastamento. A queima e o deslocamento são sempre narrados como atitudes imprescindíveis diante da morte de um cigano, mas que os tempos atuais impõem flexibilizações ou transformações dessa obrigação, se comparado aos tempos dos antigos. Os calons contam que antigamente, sempre se queimava a barraca do morto. Como pudemos ver, há hoje casos em que elas não são queimadas, como no caso de Seu Alberto. O aumento da quantidade de famílias que moram em casas de alvenaria e a segurança que encontraram em certos terrenos, como o do São Gabriel, hoje protegido pelo poder público[6], também contribui para a diminuição da prática de se queimar as moradias e da

[6] O terreno do São Gabriel pertence à União e encontra-se em vias de regularização fundiária, fruto de um longo processo iniciado em 2011. Ver: (Lima e Dolabela, 2015)

saída deste local após uma morte. No entanto, mesmo nestes casos em que a queima e o deslocamento não ocorrem de forma literal e absoluta, as atitudes no sentido de afastar-se do morto dão um jeito de se concretizarem de outra forma. Seu Alberto optou por não sair do local onde vivia com a falecida mulher. No entanto, ele encontrou uma maneira de se mover-se, mesmo que parcialmente: sai todo dia de manhã de sua barraca e fica o máximo de tempo possível na barraca de parentes, só retornando à sua no momento de se recolher. Seu José e seus filhos encontraram outra alternativa diante desta impossibilidade de uma mudança definitiva após a morte da esposa: a transferência temporária para a casa da nora, a queima da moradia da falecida, o fechamento do local com um tapume e o retorno após um mês, para uma nova barraca reconstruída a partir de novos materiais que não tiveram contato com Vanda. Nos dois casos, a ação produziu um movimento, mais curto temporalmente e espacialmente, que simula o movimento necessário de um afastamento radical do local do morto, mas que pretende-se assim, mesmo que praticado de forma reduzida, garantir que o morto não seja lembrado. Todos os relatos dos calons que conversei sobre o tema expressam uma forte relação entre a queima, o movimento pós morte e o corte na produção da lembrança: *"a gente muda para não ficar lembrando do morto", "senão traz muita lembrança", pra não ficar tendo recordação".*

SENTIMENTO E SILÊNCIO

Vimos até aqui que as primeiras atitudes diante da morte foram caracterizadas por uma considerável pressa e agilidade para se enterrar o corpo, seguida da queima e de algum tipo de deslocamento da família nuclear do morto. Essas ações deram início ao período que os calons chamam de *estar de sentimento*. Essa expressão é usada para referir-se tanto aos efeitos causados aos parentes do morto, que passam por um estado de desânimo, dor, sofrimento; quanto a esse período em que os parentes realizam o trabalho imposto pelo luto, que envolve comportamentos e práticas sociais compartilhadas e pré-determinadas.

Durante os dias que seguem à morte e compõem o período de sentimento, o silêncio é uma prescrição importante. "Ninguém gosta que toca no assunto do parente que morreu. Ficar lembrando daquela pessoa", disse-me uma calin, me alertando para que eu não falasse sobre as falecidas com suas respectivas famílias. Neste sentido, o *silêncio* é elaborado pelos calons de maneira a se associar à *lembrança* (ou a uma *não-lembrança*), na medida em que a prescrição de não falar do morto tem como objetivo produzir um apaziguamento de sua recordação, assim como as prescrições de não olhar para o morto, de queimar seus pertences e de afastar-se dele. Aqui, o silêncio é prescrito principalmente aos familiares mais próximos ao falecido. Mas há ainda outros sentidos conferidos para

a prática do silêncio em que os calons o relacionam ao *respeito*. Durante o luto é crucial que todos os ciganos do acampamento, parentes ou não, pratiquem o silencio musical, ou seja, não liguem seus aparelhos de som durante um tempo, que costuma ser de 1 mês para corresidentes não tão próximos ao morto e de 3 meses a 1 ano para parentes próximos. Não escutar música representa uma demonstração de respeito pelo morto e pelos familiares do morto. Passados poucos dias da morte de Dona Teresinha, quando estávamos algumas calins e eu conversando em uma barraca bem próxima a do viúvo, um som em alto volume foi ligado, chegando a nossos ouvidos. Todas se entreolharam com um ar de desaprovação. Uma calin olhou para fora da barraca para procurar o local de onde vinha a música e confirmou o que já imaginavam, da casa de uma vizinha brasileira. "Ah é a gajin!" disseram aliviadas. "Mas ela não sabe que não pode?" pergunto, sabendo que a moça é amiga delas. "Sabe, mas quando a pessoa não é da gente, a gente não liga não, sabe?!" Me responde uma calin. Aqui, o silêncio musical acaba marcando nitidamente as fronteiras entre ciganos e não ciganos que convivem no mesmo espaço. Como me mostrou a calin, a vizinha gajin, mesmo sendo amiga dos ciganos, mesmo conhecendo as regras do silêncio musical, não é repreendida por ligar o aparelho de som, ela não deve portanto, respeito aos mortos dos calons.

No trabalho do antropólogo Patrick Williams (2003) sobre os ciganos manus franceses, o respeito é a chave para compreender a relação dos vivos como seus mortos. Para este autor, as atitudes respeitosas funcionam como um mecanismo que garante o não afastamento dos mortos da comunidade dos vivos, pois essa continuidade é sempre desejável. Entre os calons mineiros, no entanto, a existência da dimensão do respeito não parece funcionar de modo a aproximar os vivos dos mortos, ao contrário: respeitar o morto parece mais um recurso que garante um afastamento prudente entre ele e os viventes.

O PERIGO QUE SUCEDE À MORTE

Apesar de, no discurso, o sofrimento associado à lembrança ser o principal motivo acionado para a importância de se afastar de tudo relacionado ao morto, uma possibilidade do defunto oferecer riscos aos vivos constantemente aparece nas práticas calons diante da morte. O interdito em torno da ingestão do peixe durante 6 meses a 1 ano após a morte de um parente é um indício desse eminente perigo, uma vez que, como eles mesmo explicam, ao comer esse alimento proibido – no qual fazem uma analogia com o cigano por estar sempre junto ao cardume, possuindo assim um devir coletivo – o morto pode voltar para levar outro membro da família: "não pode comer peixe porque peixe anda em bando, igual cigano. Sempre junto. Então, se come peixe, o morto chama outro parente". Todos os calons que convivi descrevem esse mesmo interdito e o praticam quando morre

algum familiar. Eles também ficam um período sem comer carne, que varia de 2 dias a uma semana, pois dizem que, ao comer esse alimento nos primeiros dias após o falecimento, é como se estivessem comendo o parente.

Aqui aparece uma relação direta entre comensalidade, parentesco e perigo: ao não comer o peixe e a carne, alimentos entendidos como metáforas do cigano, dos parentes e do próprio morto, evita-se que o morto se lembre de sua vida, do mundo dos vivos e que portanto ele tente atrair alguém para perto dele. Os interditos alimentares são seguidos apenas pela parentela imediata do morto, pois são os mais próximos os mais passíveis de serem cobiçados por ele. Isso parece se dar porque o morto sente saudade do mundo dos vivos, ele não queria ter saído de lá e seu desejo se faz mais forte por seus parentes. Assim, o constante trabalho feito entre os vivos para não lembrar do parente morto parece ter uma relação causal com sua recíproca, ou seja, é importante não lembrar do parente morto, para que o morto se esqueça dos vivos, pois, do contrário, pode haver consequências ruins.

Vários outros relatos dos calons indicam algum tipo de perigo oferecido pelo contato com os mortos, como o fato muitas vezes me contado de que não se vela mais o morto nas barracas pois hoje em dia não se muda tanto. A relação feita é que, quando se velava os corpos nas casas, a recordação ficava lá dentro. Há também o caso de uma calin que sempre me pede para arrumar-lhe um ônibus para ela morar, dizendo: "pode ser um ônibus velho, desde que não tenha morrido ninguém lá dentro." Em sua obra sobre os Traveller-gypsies ingleses, Judith Okely (1983) descreve a morte como um evento poluidor. De acordo com Okely, todo o sistema ritual que envolve a morte de um traveller, que também passa pela queima e pelo deslocamento da família, funciona como um aparelho de evitação e proteção do contágio dos vivos pelos seus mortos. O perigo do morto estaria em sua transformação ontológica, ou seja, a morte os coloca em um estado de poluição, diferente do parente vivo, que é puro. O morto passa a ser outra coisa que não um traveller: ela diz: *"o indivíduo morto perde sua identidade cigana ou traveller"* (Okely 1983, p.229). No caso dos calons mineiros, suas narrativas também demonstram um medo generalizado de algum tipo de contaminação trazida pelos mortos. Isso não significa, entretanto, que este risco advém de algum tipo de transformação que coloca os mortos mais próximos aos não ciganos, como propõe Okely. Ao contrário, é no período em que o cigano falecido ainda está mais ligado aos seus parentes que ele oferece maior ameaça. O risco decorre do fato do morto ser cigano e não ao contrário, pois ele quer justamente ficar junto de sua família. Por isso, do outro lado, o trabalho dos vivos, o silêncio, o afastamento, o apagamento dos rastros, se dão no sentido de estabelecer uma ruptura entre seus mortos e o mundo dos viventes, através do *esquecimento*. Somente quando os mortos esquecem de seus parentes é que eles deixam de oferecer perigo.

OS MORTOS E O ESQUECIMENTO

Todos meus interlocutores mostraram compartilhar a visão de que na morte, há uma separação entre um corpo físico que perece e uma alma que se descola e vai para outro plano. A produção da socialidade cigana, bem como de suas noções de pessoa, de valores específicos e suas visões de mundo sempre tiveram o mundo não cigano como pano de fundo, como mostram a maioria dos etnógrafos (Stewart 2013)[7]. Isso contribui para que pensemos que o entendimento calon da bipartição entre corpo e alma tenha um fundo cristão. Os calons consideram-se "tradicionalmente católicos", mesmo que hoje muitos deles frequentem outras igrejas, principalmente as neopentecostais. Parece haver, no entanto, uma narrativa generalizada entre os calons mineiros sobre o destino pós morte, onde Deus dará o *esquecimento* para aquela alma, fazendo-a desconectar do mundo em que ela fazia parte: "a pessoa morreu, fica num lugar determinado até o julgamento dele, porque todos nós vamos ser julgados um dia. Ele fica em um lugar determinado e Deus dá o esquecimento para aquela alma; esquecimento da família, da terra, a alma esquece de tudo que ela viveu," explicou-me um calon.

Depois de feita a passagem pelo *esquecimento*, aquela alma é anonimizada e descoletivizada: ela perde sua conexão com os parentes, que eram o cerne de sua existência em vida. No entanto, há nessa concepção um momento transitório entre o ato da morte e o da passagem pelo esquecimento, em que as almas "ficam vagando", por um período indeterminado. Seria esse período liminar – que inicia-se logo após o descolamento entre corpo físico e a alma e dura até ele completar a passagem pelo esquecimento – o momento em que o morto oferece algum risco para os vivos, pois está constantemente recordando seus parentes e deseja trazê-los para perto dele. O morto portanto não possui uma natureza malévola, como chegar a propor Okely, mas oferece riscos justamente por lembrar e desejar demasiadamente sua família, por sua estreita conexão com eles enquanto em vida, afinal, o cigano possui um devir coletivo, ele sempre quer viver perto dos parentes.

A fase do luto, do sentimento, corresponde justamente a essa fase transitória, em que o morto todavia não esqueceu seus parentes, e portanto os deseja, oferecendo perigo a estes. As atitudes do luto, a queima, o afastamento, o silêncio, possuem assim um duplo papel: por um lado, o apaziguamento da lembrança que os vivos têm dos seus mortos e

[7] Como mostra Stewart nesse artigo, a bibliografia romani possui variáveis consideráveis quanto a influência da relação com os não-ciganos na produção de seus próprios valores. Autores como o próprio Stewart, Okely e Engebrigsten de certa forma sublinham a dependência do mundo não-cigano, enquanto Patrick Williams, Leonardo Piasere e Gay y Blasco, de outro lado, dão mais ênfase à produção de significados ciganos como algo sui generis. No entanto é unanimidade entre os autores que o mundo cigano é mantido e reproduzido de maneira exitosa disperso entre a população majoritária, sem nenhum tipo de organização política, religiosa ou ritual orientadoras. (Stewart 2013: 418)

por outro, o apagamento da lembrança que os mortos têm de seus vivos. O trabalho dos vivos é relativo: eles nunca se esquecerão de seus mortos, as lembranças serão apenas minimizadas. Mas esse processo é fundamental para que se concretize o trabalho da parte dos mortos, que é absoluto: o esquecimento dos familiares vivos.

Passado algum tempo após a morte de um calon, seus parentes podem voltar a falar e rememorar seus feitos, pois, a lembrança já não traz mais tanta dor nem oferece mais riscos, o morto provavelmente já passou pelo esquecimento. Essa passagem parece representar o fim do período de luto, no entanto, as marcações deste final não são nitidamente visíveis e não possuem uma rigidez temporal, variando de caso a caso. Aos poucos, os parentes voltam a escutar som, a fazer e frequentar festas, a comer alimentos proibidos durante o luto.

Mesmo não possuindo um término formalizado, o fim do luto, o decorrer do tempo, indica uma mudança de comportamento dos vivos em relação aquele parente morto, consequência de sua mudança de status: de perigoso e evitado, ele agora tornou-se um ancestral admirado. O cigano Antônio me deu a seguinte explicação: "em um primeiro momento, a gente tem medo de nosso parente morto. Depois de um tempo, ele vira quase um santo pra nós". Antônio nos oferece com essa frase uma interessante síntese sobre esses dois distintos momentos da relação dos calons com os mortos. Sua descrição dos mortos – depois de passado o período em que são temidos – como "quase santos", parece ter correlação com as descrições de Martin Fotta (2018) e Marcio Vilar (2016) sobre como os calons baianos compreendem a morte: "os mortos servem como paradigma da moralidade, e não há ambiguidade em suas ações (Vilar 2016 apud: Fotta 2018, tradução nossa)".

Em um segundo momento, eu pretendo desenvolver uma análise de como fica a relação dos calons mineiros com seus parentes falecidos depois que estes já passaram pelo esquecimento. Este trabalho objetivou, no entanto, o foco neste período específico, que corresponde ao período de sentimento, ou luto. Como tentei mostrar, a morte entre estes ciganos é um processo, que não finda com a interrupção do funcionamento do corpo físico. Esta seria a primeira morte, o momento em que a alma descola deste corpo, mas que ainda não foi fixada no devido lugar, propiciando a segunda morte, aquela em que o morto esquece seus parentes, e a partir dela, a relação dos calon com seus mortos muda.

REFERÊNCIAS

FOTTA, Martin. *Only the dead don't make the future':* Calon lives between non-Gypsies and death. No prelo, 2018.

LIMA, Deborah; DOLABELA, Helena. *Dilemas da diversidade em um processo de regularização fundiária: O caso de ciganos Calon em Belo Horizonte*. Revista da UFMG. Belo Horizonte, V. 22 n1 e 2. p. 80-103 – Jan/Dez 2015. Disponível em: https://www.ufmg.br/revistaufmg/downloads/22/08-Artigo-8-p80-103.pdf

OKELY, Judith. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

STEWART, Michael. *Roma anda Gypsy "Ethnicity" as a subject of anthropologial inquiry.* Annu. Rev. Anthropol. 42:415–32. 2013.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. *História dos Ciganos no Brasil*. Recife, PB: Núcleo de Estudos Ciganos. 2008.

VILAR, Marcio. "*A Vida do Cigano" Trauerrituale, Person und Tauschkreisläufe bei Calon-Zigeunern im Nordosten Brasiliens*. Tese de Doutorado. Alemanha: 2016.

WILLIAMS, Patrick. *Gypsy World: The silence of the Living and the Voices of the Dead*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 158. Skills and Mobility: Perspectives from Cultural Anthropology

DIASPORA AND MOBILITY: THE AFRICAN STUDENTS IN THE BRAZILIAN UNIVERSITY – UFSC

Juliana Okawati
Universidade Federal de Santa Catarina

Abstract

The PEC-G (Programa Estudante Convênio – Graduação) has enabled the academic carrier of students from various countries, with which it has international cooperation, in higher education institutions of Brazil. Through this cooperative agreement, the present work deals with the relations between Brazil and Africa, particularly as regards to the experiences of youth African students that cross the Atlantic in a diasporic movement by starting an intense course, which is not restricted to university life, but also the social life of the host town, in the case Florianópolis. In constant contrast with other groups belonging to different cultures and localities, the cultural interaction appears as a means of promoting interculturalism through horizontal dialogue between them. Although, in this scenario, African students find cultural and identity boundaries, at times, that generates conflicts and intolerance. During this period of studies in Brazil, we analyzed how the African students interact, express and identify during this course of training. Therefore, we recognize the ties (re)created with Africa here in Brazil, and the context in which the relationships are established here. For understanding of student mobility process and transfiguration under this identity, we reflect over the this intercultural experience found by African students during this academic journey until the expected return to their "Africas".

Keywords: International Mobility; PEC-G; Africa - Brazil; Interculturalism.

INTRODUCTION

The Exchange Program for Students – PEC-G[1] has enabled the academic carrier of students from various countries, with which it has international cooperation, in higher education institutions of Brazil. Through this cooperative agreement, the present work deals with the relations between Brazil and Africa, particularly as regards to the experiences of youth African students that cross the Atlantic in a diasporic movement by starting an intense journey, which is not restricted to university, but also the social life of the host town, in the case Florianópolis, Santa Catarina, Brazil.

[1] Programa Estudante Convênio – Graduação

This type of displacement can be understood as a specific mobility, given the international policy of the Brazilian government that encourages and authorizes these students to remain in Brazil during a certain period of studies.[2] Through this experience, in contrast with other groups belonging to different cultures and localities, the cultural interaction appears as a means of promoting interculturalism. Although, in this time and scenario, African students find cultural and identity boundaries, at times, that generates conflicts and intolerance.

As known, our particular colonial history, traced by the years of slavery since the 16th century when the Portugueses brought millions of Africans to do forced work here in Brazil, has generated a problematic context, especially for the black population. The "myth of racial democracy" was already defeated by many studies, above all, this situation can be even more drastic when considering the South part of Brazil:

> The territorial occupation of the southern region of Brazil, with the interest of the intellectual and political elites of the country, provided favorable conditions, especially to the European immigrants, with the aim of becoming the country "racially whiter" (LEITE, 1996).

Different from the "imaginary" of a mixed-race country, living in harmony, African students find here a color barrier. Again, this factor contrasts even more with the reality in this region, where racial prejudice is complex, camouflaged and problematic, as many African students say: "Is even worse than other places in Brazil".

In front of this, we highlight two points that impact and change this scenario: first to the public policy of quota in the University, and second to the "new migrations" that arise in the state of Santa Catarina, that also influences and impact in the life of these students. In additional to the problematic of racism, xenophobia is becoming increasingly evident. As we show below, this can be considered a new scenery and we used the work of Veronica Pedro – Angolan Anthropologist – made with African students in the same University in the year 2000 to show how the different categories: Black - Foreign/Immigrant - African have been reallocated over a decade.

> The question of identification is never the affirmation of a pre-given identity, it is never a self-fulfilling prophecy - it is always the production of an image of identity and the transformation of the subject in assuming that image. The demand for identification - that is, being one for an other - implies the representation of the subject in the differentiating order of otherness (BHABHA, 2010, p.76).

Finally, we analyzed how the African students express and identify during this course by different categories in the Federal University of Santa Catarina interacting with the

[2] Graduation time in Brazil varies takes an average around five years.

academic community and also with the local society in the city of Florianopolis. Therefore, based on these choices, the intra and interrelationships, we open a dialogue between cultures, in which interculturality appears as an important approach. The studies of these intercultural processes, rather than leading us to recognize self-sufficient identities, also helps us to know how to situate ourselves in the midst of heterogeneity and to understand how these hybridizations take place. (CANCLINI, 2001).

PEC – G

The PEC-G- *Programa Estudante Convênio* - the Exchange Program for Students, is current the main student partnership program with "developing countries" in Brazil. This program has enabled the academic carrier of students from various countries with which it has international cooperation, in higher education institutions of Brazil:

> The idea of creating a government program to receive students from other countries came from the increase in the number of foreigners in Brazil, in the 1960s. There was the need to unify the conditions of student exchange and to ensure similar treatment to students in all universities. Thus, the first Protocol to regulate the PEC-G Program was signed in 1965. Currently, the Program is regulated by Presidential Decree n. 7948, published in 2013, which provides greater legal force to the PEC-G Regulation. Over the last decade, there were over 6,000 selected in the program. Africa is the continent of origin of most students, especially Cape Verde, Guinea-Bissau and Angola. In Latin America, most students come from Paraguay, Ecuador and Peru, whereas in Asia, the East Timor accounts for the highest number of candidates. Annually, about 400 new students enroll in the Program, while about 200 are formed. PEC-G is administered by the Ministry of External Relations (MRE), through the Division of Educational Matters (DCE), and by the Ministry of Education (MEC), through the Department of Higher Education (SESu), in partnership with participating IES (Higher Education Institutions). (PEC-G – STUDENT HANDBOOK).

There are currently 59 countries participating in the PEC-G, 25 from Africa, 25 from the Americas and 9 from Asia. Africa is the continent of origin for most students, with 76% of those selected. Since the 2000s, there have been over 9 thousand selected students, from those, more than 7 thousand come from Africa continent. Hence, because of a historical process of Portuguese colonization that made us to share the same language, students from the Portuguese-speaking countries as Cape Verde, Guinea Bissau, Angola and Mozambique are the most representatives.

Since the Lula' government (2003 - 2011), there has been an increase in political relations with Africa, which also reflects in the PEC-G, which was previously much more restricted:

> The Lula government has stood out in its efforts for social, political, economic, and also symbolic proximity to Africa. Numerous cooperation agreements and development programs have been implemented by Brazil and Africa in the two terms of the ex-president. (...) In particular, the PALOP countries - Angola, Cape Verde, Guinea, Mozambique and Sao Tome and Principe - will benefit most from the Cooperation Agreements signed between Brazil and African countries, both by the federal Brazilian Government, and by Institutional Agreements signed directly with the national HEIs or through religious organizations and NGOs (GUSMÃO, 2013, p.279).

PEC-G - Selecionados - África - 2000 a 2017

PAÍS	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	TOTAL
África do Sul																		1	1
Angola	3	21	29	23	33	11	31	28	91	68	48	83	63	53	59	77	7	11	739
Argélia																2			2
Benin									11	5	7	19	39	37	73	48	40	71	350
Cabo Verde	117	65	227	263	192	230	314	265	381	206	133	74	155	88	104	119	64	62	3059
Camarões			1					2	1		3	6	3	9	7	3	5	7	47
C. do Marfim				1	1			3	1				1	4	9	4	5	5	34
Gabão		11		2	1	1	3	4							3	4	3	2	34
Gana	2	3	7	9	11	6	3	3	6		1	1		7	26	23	36	65	209
Guiné-Bissau	36	88	111	97	58	186	159	19	133	181	95	55	118				7	15	1358
Marrocos																		1	1
Mali							2												2
Moçambique	12	13	27	21	26	27	13	9	4	4	9	7	8	13	13	9	1	3	219
Namíbia	1	1														6	65		73
Nigéria	9	6	7	11	14	27	19	22	32			12	1	2	6	2		2	172
Quênia		4	14	14	11	12	5		6	3	3	3		2		4	3	4	88
R. D. Congo								9	106	46	78	92	28	19	12	25	29	46	490
Rep. Congo													4	6	4	2	4	6	26
S. Tomé e P.			24		47	147	35	13	12	4	6	19	12	3	19	17	9	12	379
Senegal	7	2	4	1	1	3	5	1				1	1	4	1	6	3	10	50
Togo												4	11	8	3	6	6	2	40
TOTAL	187	214	451	442	395	650	589	378	784	517	383	376	444	255	339	357	287	325	7373

Figure 1 - Selected Students from Africa from the years of 2000 to 2017(PEC-G DATA).

At the Federal University of Santa Catarina – UFSC, an increase in the number of African students can also be considered during mentioned period. It is important to note that the central objective of the PEC-G is the capacitation of human resources. So, after completing their studies in Brazil, students are committed to returning to their countries of origin in order to receive their diplomas.

According to Gusmão (2014), these African students in Brazil don't understand themselves as immigrants, but as subjects-students of passage, since this is a provisional condition until the conclusion of academic studies. Although some, for different reasons, end up being established here in the country.

In this way, considering the displacement space and the period of stay of these young African students, we deal here with a temporary and specific migration that meets with the history of a long African diaspora, part of the social construction of Brazil, as we reveal next.

IDENTITIES: DIFFERENT CATEGORIES

"All of these stories make me who I am. But to insist on only these negative stories is to flatten my experience, and to overlook the many other stories that formed me. The single story creates stereotypes. And the problem with stereotypes is not that they are untrue, but that they are incomplete. They make one story become the only story" (ADICHIE, 2009).

The group of African students stands out by revealing and assuming for themselves pre-identified characteristics to the different subgroups of belonging, assuming their relational and situational character. On this multisituational quality, Hall (2003) emphasizes that these forms of identification are introducing new negotiations that sometimes reduce and sometimes amplify the meanings. How they identify and how they are identified by others is something we try to discuss based on the experiences of being different positions and categories.

As pointed out by Barth (2003), the difference occurs in the interaction as well as the intersections, appropriations, resignifications, combinations and also resistance, and thus, through the reassurances of ways of being African in Brazil.

PLURAL AFRICAS

Out of home, trying to build a "home away from home" (CLIFFORD, 1997), these African students seek to recreate elements of their socio-cultural context around them, largely through the socialization of people in similar conditions. As PEC-G students, they come alone to a new country, a new life experience, a new city, sometimes without knowing anyone. They are approached through social networks, through contact with acquaintances and the institution itself, which usually results in the establishment of bonds of friendship, as well as of housing. In this way, the students can maintain close relations with the group from the same country. Nevertheless, together they share an affective memory of the places they left behind, relatives, friends, etc.

Once united, even in subgroups, these are recognized and identified by the local and academic community as "the African students". Through this contact, considering

all the Brazilian imagination, curiosity and also doubts about Africa, these students are frequent questioned.

In Brazil, there is a tendency to talk about Africa as if all those living there were one people, had the same habits, the same culture that ends up with homogeneous information. In addition to the social fragilities, savannas and wild nature that are predominantly widespread in the media, there are a number of invisible aspects, such as intellectual, cultural, artistic, scientific production, economy, etc.

Faced with this lack of knowledge about the African continent, the PEC-G students of the most diverse nationalities and also ethnic groups end up assuming an 'African identity' that already prevails in exogenous discourses, reflecting on their own self-identification.

Therefore, if it is in Brazil that Angolans, Mozambicans, Guineans, Cape Verdeans, s, etc., have "Africa" as a means of meeting identities and interacting with each other, it is also here that they create links with their pairs, from different perspectives, reflecting on contextual "Africas".

Through distance, "Plural Africas" emerge in diverse contexts, and these students play a significant role in the demystification of the concepts and prejudices that pervade the African continent. In this perspective, they put themselves as researchers and experts able to talk about their countries, which allows us to think that there are several African voices resonating within that university, dialoguing between them and also with us.

BEING AND SEEN AS: STUDENT - AFRICAN – FOREIGN - IMMIGRANT

The stigma, by which Africa is seen and imagined, is not restricted to the problem of the group of African students. According to Serrano and Waldman (2007 p. 11), "this perspective is associated with the exclusion of a considerable portion of the Brazilian population from the full exercise of their rights as citizens, a verdict that falls sharply on nationals of African origin, Afro-descendants".

Reflection of the past, we have here in Brazil a massive social and racial inequality. For instance, if we consider the access to superior education, we will see that even having more than half of the population self-recognized black this doesn't reflect inside the Universities. Actually, is contradictory, they represent only 26% of the students. In additional, it's important to note that this number grew 230% in the last decade, since the Affirmative Action Policies in Higher Education Institutions.

This polices implemented in Lula's government change the scenario of the Higher Education Institutions. The "racial quotas"[3] allowed the entry of previously excluded

[3] The quota system knowing as Affirmative Action is a way of reserving places and access for certain groups in Higher Education Institutions. The quota system was created to give access to black students, as well as indigenous, public school students and more recent disabled students.

groups. Florestan Fernandes (1972) warned of the structural character that leads us to debate the Brazilian racial dilemma, and in order to face that and correct it: "it would be necessary to change the structure of income distribution, social prestige and power, establishing a minimum of economic, social and cultural equity". In view of the social stratification arising from our history, which has condemned minorities, especially Afrodescendants and indigenous populations, the author exposes the need for human groups directly affected (or interested) to take a social conscience of this situation and to try to modify it in organized form.

Since 2009, UFSC has included the Affirmative Action Program (PAA) significantly increasing the number of black students in the university. "Until 2007, before the implementation of the quota system, black students represented 1% of the students who entered in this University" (G1 - Santa Catarina, 2012).

Reinforcing this situation, more than 15 years ago, the research of Veronica Pedro (2000) pointed an analogous scenario at UFSC. She noticed that the African Students coming from PEC-G were the only black in this University. For the society – they were more accepted because they were seen as foreigner – an exchange student – but of course they were not exempt of suffering racism. Many of them report that when they were mistaken – seen as Brazilians Afro-descendant – the racism was worse, and they want to make sure that they were seen by their nationalities, as Cape-verdens, Angolans, etc:

> African students are, on one hand, accepted by the population for being considered university intellectuals, with a stable financial condition and foreigners (foreigners are generally well regarded); and, on the other hand, they are exposed to all racial and social discrimination, when confused with Afro-Brazilians (PEDRO, 2000, p.15).

However, this situation narrated now merges with another present context. As mentioned, because of the quota policy, Africans are no longer practically the only blacks in UFSC. If, on one hand, we can say that the UFSC has moved towards diversity and social justice since these public politics, on the other hand, we recognize the need for measures to combat racism in the institution that has intensified. It is impossible not to report the daily aggressions that the academic black community is victim every day, both outside and inside the university campus. The UFSC Collective of Black Students describes multiple cases of racial discrimination denounced by students, especially disseminated on social networks, on the walls and bathrooms of the institution. Even more worrying is when this violence is committed by the teachers or colleagues in the classroom.

The second point of the panorama changes concerns especially by the "new migrations" in town and state of Santa Catarina. The Haitian immigration had increased the last years. It was after the earthquake in 2010 that they started to come. Different from

the position of these African students, they migrate mainly in conditions of vulnerability in search of better conditions, however, for the most part of them end up serving as cheap labor.

Even though the Haiti being a country geographically located in Central America, they are commonly seen as "Africans" for the Brazilian society. At the same time, African students are seen and confused with Haitians, categorized as a black immigrant. Different from Pedro's research, foreigners, in this case, black foreigners are no long regarded. In the words of one student from Guinea-Bissau: "Here they think that besides being a foreigner who comes to bother us on this Island (Florianopolis), he is black and poor. This causes a nuisance to people. So, I partly believe that being black and foreign here in Florianopolis is more difficult than being a Brazilian Afro-descendant". In another perspective, an Afro-descendant student says that: ""Being a foreigner here in Brazil gives you highest visibility. That is, when violence is committed against Brazilian Afro-descendants, it is already naturalized. Now when it happens to a foreigner, an African, it often ends up having more repercussions".

Here the role of host institutional policy is essential, preparing both teachers and the local community to deal with diversity, In line with this purpose, we can see the importance of the participation of these African students, giving a voice to the abuses committed in these different social spheres. So if it is here that many Africans discover discrimination, it is also here that they can create new spaces and mechanisms to combat it. Through this interculturality, whether in the classroom or daily life, the dialogue between them contributes to reflection on the current situation of Africans in city, southern Brazil, even in Africa.

FINAL CONSIDERATIONS

Since the expansion of international cooperation, especially the PEC-G, it appears that the possibilities for academic education abroad, in this case, Brazil and Africa, become wider. In this way, the opportunity for exchanges, broadening the horizons, both of those who come from other countries as well as those belonging to the same locality can be seen with great importance. Thus, throughout this work we present the interrelations between these young people from the African continent with the host society, in the university and also the city of Florianópolis reflecting how these establish themselves in a temporary and conflicting environment.

Contrary to the imaginary of a mixed-race Brazil living in harmony, African students find in Brazil a "structural and institutionalized" racism that generates violence,

often naturalized by the Brazilian population. In addition, xenophobia, related to the increase of new migrations in search of work in the city and the state of Santa Catarina, has impacted on the lives of these students, even though they are in a different situation.

In this context, the identities of these students are constantly being negotiated. The "African Community" is accepted as a form of social organization in which its members are identifying in Brazil. Although these students are aware of their differences, not only of national origin but also individual, they eventually incorporate the new identities considering circumstances that are part of the present context of the city. The categories of being an African, black, foreign, immigrant are put in check, although one overlaps the other.

The problem here is not to define a category as "better" or "worse", but to perceive different positions that reflect the urgency of measures to combat different forms of prejudice, especially with regard to institutional responsibility. Prejudice occurs in all spheres, and experience of these students here reveals how problematic it is to be in these categories concomitantly.

REFERENCES

ADICHIE, Chimamanda."*The danger of a single story*", TED, July 2009". In: <http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story> (accessed Jun, 2018).

BARTH, Frederik.*Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade*. In: Antropologia da Etnicidade: Para Além de Ethnic Groups and Boundaries. (org) Vermeulen & Govers. Fim de século, Edições. Lisboa, 2003.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

CANCLINI, Nestor G., Nestor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4. ed. São Paulo (SP): EDUSP, 2001.

DECRETO Programa de Estudantes-Convênio de Graduação: http://www.dce.mre.gov.br/PEC/G/docs/Decreto_N_7.948_-_Ingles.pdf. (accessed Jun, 2018).

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia, 1972.

G1- Santa Catarina. *Sistema de Cotas mudo o perfil da UFSC em cinco anos de implementação*. In: <http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2012/10/sistema-de-cotas-muda-perfil-da-ufsc-durante-os-cinco-anos-de-implantacao.html (accessed Jun, 2018).

GRIMSON, Alejandro. *Los límites de la cultura*. Crítica de las teorías de la identidad. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2011.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *África e Brasil no mundo acadêmico: diálogos cruzados*. Focus, Unicamp, 10/2008.

_____. *Intelectuais negros: migração e formação entre conflitos e tensões* In: Brasil e África em projetos de cooperação: algumas experiências a partir do ensino superior. O Público e o Privado (UECE), v. 23, p.39 - 54, 2014.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

LEITE, Ilka Boaventura. *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

PEDRO, Verônica Tchivela. *Identidades traduzidas num mundo globalizado:* os estudantes africanos em Florianópolis /. Florianópolis, SC, 2000. 137f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas.

SERRANO, Carlos; WALDMAN, Mauricio. *Memória d'África:* a temática africana em sala de aula. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

SP XIII Diálogos antropo-lúdicos: sobre imaginários e corporificações interculturais

ACOLHIDA DAS CRIANÇAS EM EVENTOS: FEMINISMO, POLÍTICAS E DE PRÁTICAS DE CUIDADO

Juliane Di Paula Queiroz Odinino[1]
Faculdade Municipal de Palhoça

Resumo

Este artigo problematiza algumas das questões norteadoras dos projetos de acolhida das crianças em eventos ocorridos em 2010, 2013, 2017 e 2018, no Seminário Internacional Fazendo Gênero e no último ano no IUAES. Gradativamente, pôde contar com um amadurecimento de sua problemática em torno dos aspectos que envolviam a relação adulto-criança e criança-criança e consequentemente de suas dinâmicas de acolhida. Este aprofundamento se deu por meio de um envolvimento cada vez maior do projeto com as pautas da programação destes eventos, consolidando um rico e profícuo espaço de problematização acerca das práticas de cuidado das crianças, do papel do estado e das famílias, do protagonismo infantil, do caráter do encontro de crianças e adultos, discussões que recaem a uma constante revisão dos próprios objetivos do projeto. Assim, foi ocupando um lugar especial no rol da programação mais geral, adquirindo um status de problemática conceitual e política que reivindica este espaço como direito e responsabilidade pública, em estreito diálogo com os campos de estudos feministas e antropológico.

Palavras-chave: Infância, creche, feminismo, cuidado crianças.

Abstract

This article problematizes some of the guiding questions of the children's welcome in events that took place in 2010, 2013, 2017 and 2018, in Seminário Internacional Fazendo Gênero and last year at IUAES. Gradually, it was able to count on a maturation of its problematic around the aspects that involved the relation adult-child and child-child and consequently of its dynamics of reception. This deepening took place through an increasing involvement of the project with the schedules of these events, consolidating a rich and profitable area of problematization about the practices of child care, the role of the state and families, the child protagonism, of the character of the encounter of children and adults, discussions that go to a constant revision of the own objectives of the project. Thus, it has occupied a special place in the role of general programming, acquiring a status of conceptual and political problematic that claims this space as a right and public responsibility, in close dialogue with the fields of feminist and anthropological studies.

Keywords: childhood, day care, feminism, child care.

[1] Juliane.odinino@fmpsc.edu.br

O "Crianças da IUAES"[2] teve como objetivo oferecer um espaço de acolhida com programação adequada aos/às dependentes de 2 a 10 anos, enquanto seus/suas responsáveis estivessem envolvidos/as no evento. Dá continuidade à experiência surgida em 2010 no Seminário Internacional Fazendo Gênero sendo repetida nos eventos subsequentes em 2013 e 2017, já no espaço e em parceria com o Núcleo de Desenvolvimento Infantil - NDI, tal como no 18º. IUAES. No centro deste debate encontra-se a relação social estabelecida entre adultos e crianças, sobretudo nestes espaços de produção e circulação de conhecimentos. A problematização dos modos como se desdobram as relações intergeracionais traz à tona a importância de um aprofundamento acerca da condição social das crianças nos diferentes contextos. Destaca-se a dimensão política pela via da corresponsabilidade da prática de cuidado dos diferentes agentes sociais. Nas propostas de sua programação vêm sendo problematizados os vínculos sociais estabelecidos culturalmente entre crianças e seus pares e entre outros adultos; as masculinidades e feminilidades atribuídas ao dualismo da paternidade/maternidade; o papel do estado enquanto promotor de políticas de cuidado das crianças, tomado para além das esferas intrafamiliares e doméstica; bem como uma proposta de acolhida voltada para uma escuta sensível; o partilhamento de experiências lúdicas e pedagógicas entre crianças e adultos e a exaltação do protagonismo infantil.

Toda a programação contou com uma variedade de profissionais e pesquisadores/as interessados/as em contribuir com a temática, contatados/as por meio das reuniões gerais de planejamento do IUAES. Estes/as diferentes agentes contribuíram tanto na realização de intervenções como apresentação de teatro, realização de pintura corporal indígena, produção de material audiovisual com as crianças, passando por visitas à brinquedoteca do Colégio Aplicação da UFSC e ao museu etnográfico MarquE, pelo oferecimento de passeios, até realização de de atividades de comunicação oral como no Painel Fechado X "Dilemas intergeracionais e interculturais" e o Seminário XIII intitulado "Diálogos Antro-ludicus: sobre imaginários e corporificações interculturais".

A experiência da acolhida das crianças no IUAES contou com cerca de 30 (trinta) crianças de diferentes nacionalidades, 8 (oito) monitores/as e 5 (cinco) profissionais do NDI. Buscou enfatizar, de um lado, a complexidade dos laços intergeracionais e suas implicações políticas e, de outro, o lugar da infância na contemporaneidade, abrindo assim o espaço da fala antropológica para que as crianças pudesse se expressar e interagir ludicamente.

Esta experiência é fruto de um amadurecimento do olhar proposto pelo "Crianças no Fazendo Gênero", cujas indagações e reflexões originaram as bases para a problematização

[2] Compuseram a comissão organizadora desta edição: Dalânea Cristina Flôr, Jucilaine Zucco, Juliana da Silva Euzébio, Juliane Di Paula Queiroz Odinino, Letícia Cunha da Silva, Regina Ingrid Bragagnolo, Rita de Cácia Oenning da Silva, Saskya Bodenmuller

deste último, as quais este artigo irá desenvolver. A primeira experiência de acolhida surgiu inicialmente de uma vontade de oferecer as condições necessárias para que participantes do IX Seminário Internacional Fazendo Gênero: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, ocorrido em 2010, pudessem trazer ao evento seus dependentes de até 7 (sete) anos de idade.[3] Inicialmente, a proposta era a de atender às necessidades daqueles/as com filhos/as pequenos/as, para que pudessem participar do encontro contando um espaço apropriado para "deixar" seus/suas dependentes, enquanto estivessem envolvidos/as nas atividades do evento. Ainda nessa primeira versão, bastante tímida por ser um projeto piloto e inédito no contexto do encontro, diversas questões a respeito dos cuidados e da responsabilidade social das crianças pequenas foram levantados, inclusive no tocante aos papéis de gênero.

Consequentemente, essa experiência demandou uma reflexão mais aprofundada acerca do lugar social da infância na contemporaneidade. Além do debate sobre as relações intergeracionais, veio à tona a importância de uma problematização sobre a situação da criança no contexto global; os vínculos sociais estabelecidos culturalmente entre crianças e seus pares e outros adultos nos mais diversos arranjos familiares e a problemática da paternidade/maternidade para além das dicotomias associadas às diferenças de gênero como público e privado, emocional e racional. O primeiro Crianças no Fazendo Gênero,[4] enquanto projeto piloto, contou com a participação de algumas poucas crianças, devido principalmente às limitações do espaço disponibilizado, no entanto teve uma grande repercussão entre participantes e demais profissionais e pesquisadores/as interessados/as no tema, endossando o rol das discussões e reivindicações do movimento feminista. Uma importante contribuição foi sua inserção no contexto das reflexões desenvolvidas no evento, tendo a participação das crianças como pauta das discussões feministas.

Na segunda versão do projeto,[5] ocorrido em 2013, no NDI, creche universitária da UFSC, houve um amadurecimento da proposta, tendo em vista repensar as práticas e o papel dos agentes envolvidos nessa relação, a saber, a família (que implica questões acerca da maternidade, da paternidade e de diferentes arranjos sociais), a instituição de Educação

[3] Tal limitação deve-se primeiramente às condições do espaço disponibilizado para a acolhida das crianças durante a semana de realização do evento. Por se tratar, em ambas as versões, de realização do projeto de instituições de Educação Infantil, o Flor do Campus, na primeira vez, e o Núcleo de Desenvolvimento Infantil (NDI) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), na segunda edição, a orientação acordada junto à equipe pedagógica foi a de acolher crianças com idades compatíveis ao público infantil já atendido pela creche.

[4] A ideia de desenvolver um projeto que acolhesse crianças pequenas para que seus pais e mães pudessem contar com essa opção veio da organização geral do evento, através da professora Carmen Rial, do Departamento de Antropologia da UFSC. Atuaram junto comigo na organização desse primeiro projeto a estudante de Ciências Sociais Camila Reis e Luciana Klaconovics, que realizava estágio pós-doutoral em História na época. A instituição de Educação Infantil acolhedora foi o Flor do Campus, associação de pais localizada no campus universitário.

[5] O projeto "Crianças Fazendo Gênero", em sua segunda versão, contou com a fundamental participação na organização, em sua idealização e concretização, de Regina Ingrid Bragnolo, doutora em Psicologia, professora do NDI - creche universitária da UFSC, instituição acolhedora e parceira.

Infantil e a criança. Desse modo, a primeira parte deste artigo orienta-se pela discussão sobre as transformações históricas da responsabilidade social na educação das crianças pequenas, na tentativa de acompanhar o viés das conquistas feministas, sobretudo as que motivaram e tiveram uma participação essencial junto à luta por creches no país, as quais incidiram diretamente nas concepções concernentes aos cuidados das crianças pequenas. Como desdobramento, na segunda parte, teremos uma reflexão sobre as práticas sociais e as expectativas em torno dessas instâncias, de forma a compreender a tensão implícita na complexa tarefa de educar/cuidar das crianças pequenas, no incessante esforço de compreendê-las pelo seu lugar social de sujeitos dessa relação.

A motivação e a tônica inicial da proposta de oferecimento de acolhida das crianças relaciona-se à responsabilidade dos cuidados da primeira infância, que cultural e socialmente tem onerado a "mãe". Sendo assim, o debate sobre o papel da figura masculina quanto aos cuidados das crianças pequenas vem sendo trazido para o centro do debate, no contexto de um dos mais importantes eventos feministas. Como desdobramento, evidenciou-se concomitantemente a questão acerca das diferentes configurações familiares que não somente as nucleares compostas por marido, mulher e filhos/as. Tal questionamento, por sua vez, tem carecido de uma atenção mais aprofundada na tentativa de invocar uma ressignificação das posições sociais ocupadas pelos sujeitos a partir dos laços familiares que são desenvolvidos entre si.

Segundo Toneli (2006, p. 258), pesquisas realizadas no contexto latino-americano acerca da paternidade "indicam que a educação dos filhos ainda é considerada um aspecto de responsabilidade das mulheres e que os homens devem estar voltados para o sustento financeiro da família". De acordo com Lyra (1999 apud TONELI, 2006), tal situação está associada ao fato de que a concepção e a criação das crianças ainda estão culturalmente associadas a atributos femininos, em que o pai é incluído muito discretamente, sendo a família um dos principais grupos mediadores dessa dicotomização. Parece haver, mesmo entre casais homossexuais, o predomínio do modelo heteronormativo em se tratando da organização das funções familiares, em que cada um dos membros adultos acaba assumindo mais uma ou outra entre as disseminadas atribuições "maternais" ou "paternais". Neste caso, a disseminada visão dos papéis masculino e feminino, associada às esferas do público e do privado (ARENDT, 1991; SENNETT, 1988), tem sido a maior responsável pela reprodução desse modelo de família. Segundo Tronto (1997), a exclusão do pai da esfera dos cuidados infantis remete ao fato de o "cuidar de" estar naturalizado em muitas culturas como algo estritamente feminino. Já o masculino relaciona-se com o "cuidar com" ou "preocupar-se com", voltado ao cuidado com a vida pública, como carreira profissional e dinheiro, enquanto as mulheres "cuidam de alguém ou de alguma coisa" dentro de suas casas.

O feminismo de primeira onda, bastante influenciado pela obra *Segundo sexo*, de Beauvoir (1949), questionou muito a função da maternidade no período pós-guerra, em que as forças conservadoras defendiam a família, a moral e os bons costumes.

> Com base nesta evidência, a crítica feminista considerava a experiência da maternidade como um elemento-chave para explicar a dominação de um sexo sobre outro: o lugar das mulheres na reprodução biológica – gestação, parto, amamentação e consequentes cuidados com as crianças – determinava a ausência das mulheres no espaço público, confinando-as ao espaço privado e à dominação masculina. Ferrand e Langevin analisam como a maternidade foi, neste período do feminismo, o eixo central de explicação das desigualdades entre os sexos. (SCAVONE, 2001, p. 139).

No segundo momento, denominado a segunda onda, há uma inversão chamada "negação do *handicap*", pela qual a maternidade passa a ser considerada como um poder insubstituível, o qual só as mulheres possuem e os homens invejam. A reflexão feminista a partir dos anos de 1980 dialoga com as ciências humanas, como a tese lacaniana, por exemplo, que valoriza o lugar das mulheres na gestação, como parte da identidade feminina. Finalmente, a chamada terceira onda é definida por Ferrand e Langevin pela "desconstrução do *handicap* natural", em que se exaltam as relações de dominação que atribuem significado à maternidade. O que de fato esses movimentos destacam em comum são as contradições inerentes às posições sociais ocupadas pelos sujeitos, que não devem ser tomadas por uma compreensão prioritariamente biológica.

Sendo assim, os estudos de gênero ajudam a avançar na discussão a partir do momento em que lançam mão da problematização dos papéis ocupados pelos sujeitos, orientando-se na ideia de *parentalidade*, conceito que procura estudar o posicionamento dos atores sociais de diferentes gêneros no processo de constituição do laço parental (COMBES; DEVREUX apud SCAVONE, 2001), bem como os conceitos de feminilidades e masculinidades, em que são analisados os papéis sociais a partir das expectativas sociais de gênero, com destaque às práticas e dinâmicas sociais que constituem os sujeitos. Desse modo, essas relações tornaram-se um aspecto importante no contexto do Fazendo Gênero e do IUAES, a partir do momento em que as formas como os diferentes sujeitos se relacionam devem ser pensadas também pela ótica intergeracional.

Como desdobramento, temos a responsabilidade dos cuidados das crianças pequenas, considerada não apenas pela esfera doméstica e intrafamiliar, mas também estendida para a problematização dos espaços e políticas públicas sociais, na compreensão da infância em seu aspecto mais amplo, que remete à responsabilidade social. Destaca-se aqui a o trabalho de Qvortrup (2011), que traz dados e pesquisas voltados às políticas públicas de atendimento às crianças pequenas, como forma de assegurar o contrato geracional: ênfase na compreensão de que as novas gerações são aquelas que garantirão no futuro

a força produtiva de suas gerações antecessoras. Por esse motivo, defende o autor que a responsabilidade dos cuidados das crianças deixa de ser uma questão exclusiva das famílias, para se constituir enquanto problemática de ordem social mais ampla.

A discussão sobre a responsabilidade junto às crianças pequenas já está ultrapassando a esfera familiar, na medida em que a própria Constituição Federal de 1988[6] afirma que o cuidado e a educação de crianças e adolescentes são de responsabilidade do Estado e da família. Como política pública, o serviço educacional tem sido a contrapartida desse primeiro. Mais uma vez, em se tratando da institucionalização da educação, sobretudo a infantil, de interesse aqui pela faixa etária atendida no projeto, nota-se um predomínio de uma visão feminina do cuidar de crianças/educá-las assentada na feminização da profissão do magistério, historicamente em oposição à figura do mestre, no masculino, pois provido de conhecimentos científicos,[7] após passar por um processo de ressignificação ao longo da segunda metade do século XIX.

> Aos poucos crescem os argumentos a favor da instrução feminina, usualmente vinculando-se à educação dos filhos e filhas. Essa argumentação irá, direta ou indiretamente, afetar o caráter do magistério – inicialmente impondo a necessidade de professoras mulheres e, posteriormente, favorecendo a feminização da docência. [...] Já que se entende que o casamento e a maternidade, tarefas femininas fundamentais, constituem a verdadeira carreira das mulheres, qualquer atividade profissional será considerada como um desvio dessas funções sociais, *menos que* possa ser representada de forma a se ajustar a elas. (LOURO, 1997, p. 96).

Merece destaque, no contexto das relações sociais primárias das crianças pequenas, a clamada figura materna, tomada aqui enquanto representação social, em oposição à visão naturalizada de mulher. Nesta última, a maternidade tem sido apresentada como a maior realização feminina, como se as tarefas ligadas a todo tipo de cuidado com os bebês e as crianças pequenas fossem naturalmente desempenhadas pelas mulheres. Batinder (2011) sinaliza uma série de ondas naturalistas de feministas e cientistas desencadeadas nos Estados Unidos e na França a partir de 1980, que provocaram uma reviravolta à abordagem culturalista de Beauvoir. Essas ondas exaltam o papel da maternidade em sua conotação positivada como forma de recuperar valores ligados aos cuidados com o outrem. A autora as denomina como filosofia do *care* ou moral feminina, pelas quais se reforçam as marcas estritamente femininas, como as regras, a gravidez e o parto, maiores responsáveis pelo instinto maternal.

[6] A Constituição de 1988 considera as creches e pré-escolas como um direito social de trabalhadores(as) urbanos(as) e rurais, que consiste na assistência gratuita aos filhos e dependentes desde o nascimento até os cinco anos de idade (Art. 7º, XXV). As creches foram previstas no Art. 208, IV como dever do Estado e direito de crianças à educação, nos termos da Emenda Constitucional nº 53/2006. A perspectiva das creches como um direito à educação está presente no Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei nº 8.069/1990).

[7] Quando tomada pelo cuidado, pela vigilância e pela educação, a atividade escolar é atribuída tradicionalmente aos afazeres femininos. Quando lida fundamentalmente com o conhecimento, ou seja, aqueles aspectos da cultura integrantes do currículo escolar, reconhece-se como um universo marcadamente masculino (LOURO, 1997).

> Diferentemente de Beauvoir, que via aí apenas um epifenômeno na vida das mulheres, fonte de sua opressão milenar, uma nova geração de feministas considera a maternidade a experiência crucial da feminilidade a partir da qual se pode construir um mundo mais humano e mais justo. Para isso, é preciso um retorno à mãe natureza, ignorada por tempo demais: insistir nas diferenças psicológicas que geram as dos comportamentos, recuperar o orgulho de nosso papel de nutriz do qual dependem o bem-estar e o destino da humanidade. (BATINDER, 2011, p. 71).

Rosemberg (1984) afirma que estudos históricos realizados em diversos países detectam que as determinantes para a expansão das redes públicas de creches estão de fato ligadas aos movimentos feministas, que almejam o incentivo ou cerceamento do trabalho materno. Isto é, essas motivações se originam exteriores às necessidades das crianças na faixa de zero a seis anos de idade. Por essa razão, a creche tem encontrado muitas dificuldades em romper com esse ranço. Ainda segundo a autora, tal força muitas vezes repercute negativamente sobre a imagem da creche, vista como usurpadora ou competindo com imagens arcaicas da mãe provedora. Eis o estigma da creche como paliativo: um mal menor na vida de algumas crianças.

> A proposta da creche, até época bastante recente. não conseguiu romper com a representação idílica da socialização da criança pequena pela maternagem compulsória, não sendo tida como uma instituição destinada à educação de todas as crianças, mas apenas como um equipamento substituindo certas mães: aquelas que trabalham fora. (ROSEMBERG, 1984, p. 74).

Nas décadas de 70 e 80, como pontua a autora, a reivindicação de creches como um direito unificou os movimentos feministas e de mulheres, tornando-se uma palavra de ordem consensual. A Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT) (Decreto-Lei nº 5.452/1943) foi um importante marco nesse momento histórico (MARCONDES; YANNOULAS, 2012), de modo a reforçar o vínculo entre o trabalho feminino no mercado de trabalho e a necessidade de atendimento de seus/suas filhos/as em creches.

No entanto, as políticas públicas educacionais para a Educação Infantil no Brasil foram sempre mais marginalizadas em detrimento da atenção conferida às outras etapas da Educação Básica, a exemplo do Fundo de Manutenção e Desenvolvimento do Ensino Fundamental e de Valorização do Magistério (Fundef),[8] sendo substituído somente em 2007 pelo Fundeb, fundo de investimento de mesmo nome com a diferença de utilizar a denominação Educação Básica no lugar de Ensino Fundamental, de forma a abarcar, a partir de então, creches e pré-escolas. No tocante ao reconhecimento da influência das determinantes de gênero no seio da organização social familiar para a formulação das políticas públicas voltadas ao atendimento das crianças, somente no ano de 2003

[8] Fundo de natureza contábil criado para financiar o Ensino Fundamental, o que deixava a Educação Infantil descoberta de fontes de financiamento na área educacional (BRASIL, 2008).

esse aspecto obteve uma atenção mais minuciosa, por meio da criação da Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM/PR). A associação dos serviços de creches reconhecidos também como direitos das mulheres foi mencionada nas duas edições dos Planos Nacionais de Política para Mulheres, em 2004 e 2011 (MARCONDES, 2013). Quanto à promoção da igualdade de gênero, a indivisibilidade e a interdependência remetem à incorporação de uma abordagem transversal à implementação da política de creches, no sentido de que nenhuma política pública deve escapar ao questionamento de qual é o seu papel em relação às (des)igualdades de gênero (BANDEIRA, 2005).

Em linhas gerais, a política por creches não deveria em hipótese alguma perder de vista sua historicidade interpenetrada pelas reivindicações de garantia do direito à educação das crianças, mas também do direito ao trabalho de pais, mães e responsáveis, luta já institucionalizada em forma de leis, entre elas a própria Constituição Federal, como já mencionado. No entanto, conforme defende Moreira (2013), a crescente incorporação das creches ao sistema educacional levou a deslocar o olhar quase unicamente para as crianças, de forma a reproduzir o discurso tradicional do cuidado, em que a família é a instituição central para a provisão social dos/as pequenos/as. A autora cita como exemplo as diversas referências das diretrizes e metas da Política Nacional à integração da família no convívio escolar, as quais tendem a promover maior abertura no sentido de contar com a participação ativa das famílias, sendo posta a questão muito mais em termos do acompanhamento familiar do processo educativo das crianças do que de conhecimento das necessidades reais dos/as sujeitos/as envolvidos/as na relação de cuidado. Mais do que isso, o argumento da necessidade de garantir um tempo especial às famílias tem sido mal utilizado na medida em que, mais uma vez, o atendimento parcial, ou mesmo integral, das crianças, acrescido dos recessos e das férias escolares, não corresponde em larga medida às necessidades concretas das famílias, considerando o tempo de trabalho somado ao deslocamento, bem como demais compromissos e afazeres profissionais. Conforme descrito por Moreira, o Conselho Nacional de Educação foi instado a se manifestar sobre o tema (Pareceres CNE/CEB nº 8/2011 e nº 17/2012), no período de consolidação da identidade da política de creches do Programa de Aceleração do Crescimento-2 (PAC-2), especificamente sobre as férias e os recessos dessas instituições. Reiteradamente, como resposta, o Conselho Nacional de Educação (CNE) entendeu necessário assegurar as férias e os demais recessos, vinculando-os à garantia de que as crianças tenham convivência familiar. Assim, nota-se que não há essa necessária sincronia entre a paralisação dos serviços de creches e o tempo livre de seus/suas cuidadores/as responsáveis. Tais políticas públicas comprovam que as práticas sociais do cuidado permanecem calcadas na suposição de que existem mulheres em casa à disposição de cuidarem daqueles/as que compõem a unidade familiar e que a incumbência pelo cuidado infantil é majoritariamente delas, e não do Estado.

Apesar de todas as conquistas e todas as mobilizações feministas, elas não foram suficientes para romper o círculo da creche na esteira do que Rosemberg (1984) já assinalava nos anos de 1980: de ser destinada a apenas algumas mães, (moral e financeiramente) impossibilitadas de cumprir seus deveres domésticos de cuidados com os/as filhos/as. O próprio critério utilizado para resolver a discrepância entre oferta e procura das vagas tem sido resolvido pelas unidades, fazendo-se uso do nível socioeconômico das famílias, de modo a favorecer a visão de que as vagas devem ser destinadas a quem de fato "precisa".

Há mais um elemento no contexto dessas políticas a ser superado e bastante levantado durante a realização dos primeiros "Crianças no Fazendo Gênero": a referência ao modelo da família nuclear, calcado no "sistema de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada" (SALIH, 2002). Além de a sobrecarga recair às mulheres, mães e avós, as demais formas de organização familiar não são problematizadas suficientemente no contexto das relações estabelecidas entre famílias e creche, muitas vezes sendo vistas de maneira preconceituosa, como uma espécie de desordem que compromete inclusive o "desempenho" e o "desenvolvimento emocional" das crianças. Eis uma evidente alusão à reprodução patriarcal atuando de maneira regulatória sobre corpos e comportamentos dos sujeitos, adultos e crianças, cujos níveis de repercussão atravessam o cotidiano infantil através de imposições e disciplinamentos heteronormativos no contexto das relações entre adultos e crianças.

As teorias *queer* surgidas na onda das discussões pós-modernas e pós-estruturalistas visam predominantemente colocarem-se contra qualquer tipo de normalização. A partir de fins dos anos de 1990, a agenda teórica dos movimentos feministas e homossexuais moveu-se das análises das desigualdades e das relações de poder entre categorias socioculturais relativamente fixas, como mulheres, homens e homossexuais, para o questionamento da fixidez das próprias categorias, a fim de elucidar o jogo do poder de modo menos binário e unidirecional (EPSTEIN; JOHNSON, 1998 apud LOURO, 2013). Apesar das divergências e desacordos entre os grupos reconhecidos no interior da teoria *queer*, todos teriam em comum o alvo imediato de oposição à heteronormatividade compulsória da sociedade, sendo favoráveis a uma estratégia descentradora e desconstrutiva das hierarquias sociais dominantes (SEIDMAN, 1995 apud LOURO, 2013). Segundo Butler (1999), as normas regulatórias do sexo apresentam caráter performativo, ou seja, continuamente reproduzem aquilo que nomeiam, reiterando constantemente as normas de gênero pela ótica heteronormativa, produzindo corpos e sujeitos. É extremamente oportuno colocar em pauta no contexto das reivindicações por creches os debates trazidos pelas teorias *queer*, pois estas permitem (re)pensar continuamente a ambiguidade, a multiplicidade e a fluidez das identidades de sexo e de gênero que se reproduzem no cotidiano da Educação Infantil junto às famílias, às crianças e às/aos profissionais da educação.

Uma discussão bastante acalorada que emergiu na ocasião da mesa-redonda organizada em 2013, com profissionais da área da educação reitera a importância desse questionamento no tocante ao próprio objetivo do projeto "Crianças no Fazendo Gênero". Há um enorme risco de se reforçar a responsabilidade feminina nos cuidados das crianças pequenas, por se tratar de um evento feminista, em vez de evocar o combate a essa visão mais sistematicamente. Para tanto, seria mais fortuita para a ocasião, por exemplo, a reivindicação pela guarda e cuidados das crianças pelos pais ou companheiro/a no momento em que "mulher" participa do evento, para que esta possa sentir-se inclusive apoiada e tranquilizada para debater as questões que a afligem em sua condição social, inclusive de mãe, sem ter que assumir mais uma vez esse ônus. Pois bem, a discussão caminhou no sentido de priorizar justamente esse arrebatador questionamento, encarado como um importante impulsionador dentro do movimento feminista por creches, a fim de retomar e refletir sobre o caráter da reivindicação da acolhida de seus/suas filhos/as pequenos/as no evento e em outros contextos. Além disso, entra aqui em jogo, como desdobramento, a necessidade de implementação de medidas públicas e iniciativas sociais que favoreçam uma maior flexibilidade para a participação de mães, pais e responsáveis em eventos, movimentos sociais para além do tradicional trabalho "fora de casa". Como resposta a essa indagação inicial, outra saída caminharia mais no sentido de estender a possibilidade de acolhimento das crianças também para outros eventos, não apenas o de feminismo, como forma de repensar e incentivar a responsabilidade paterna, bem como outros diferentes arranjos familiares. Enquanto creche universitária, o próprio corpo docente do NDI poderia desenvolver um projeto dessa natureza, abrindo as portas e os serviços de atendimento ao público infantil para outros encontros e eventos dos demais centros universitários, promovendo a transversalidade das discussões sobre igualdade de gênero e sobre o papel da Educação Infantil num sentido mais amplo.

Os aspectos relacionados às agências infantis também vieram à tona, tendo em vista os propósitos das instâncias de atendimento à criança pequena terem sido ressignificados ao longo dos anos, de um espaço assistencialista que a crítica apontava vulgarmente como "depósito de crianças" para uma busca mais elaborada em corresponder melhor à nova imagem da criança enquanto produtora de cultura, sujeito social e de direitos. Nesse contexto, foi de fundamental importância situar essas crianças participantes à atmosfera de movimento social que os eventos suscitam.

O envolvimento das crianças nas lutas e reivindicações sociais tem seu exemplo mais consolidado com os Sem-terrinhas ou a Ciranda das Crianças,[9] do Movimento dos

[9] Segundo Rosetto (2009), a Ciranda constitui-se em um espaço de educação não formal mantido por cooperativas, por centros de formação e pelo próprio MST; que procura construir, com as crianças sem-terra, um trabalho educativo que prime por sua luta enquanto movimento contra-hegemônico que se contrapõe ao modelo capitalista neoliberal, cuja perspectiva é a da emancipação humana, centrada no trabalho como atividade que produz a vida, ou seja, trabalho vinculado à cooperação e à vivência dos valores humanista e socialista.

Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), uma prática educativa que é ao mesmo constituinte de um coletivo infantil. Trata-se de um encontro de crianças que problematizam também sua condição dentro do movimento mais amplo (ROSETTO, 2009). Como o movimento sem-terra é um produto de um conflito social, de ação coletiva, adultos, jovens, idosos/as e crianças vivenciam as mesmas situações de aprendizado social e político. Vale ressaltar que, no interior da luta do MST, também foram sendo amadurecidas as reivindicações femininas, a partir da problematização sobre a participação das mulheres no universo do trabalho, nos anos de 1990. Esse movimento culminou com a criação do Setor de Gênero, em 2000, no Encontro Nacional do MST. Desde então, a Ciranda das Crianças, voltada às pequenas, foi cada vez mais contando com a participação masculina e de outros sujeitos que não somente as mães. Dessa experiência vale destaque a participação ativa das crianças no contexto do movimento sem-terra:

> As experiências educativas do MST e formulações de Pistrak (2000:32) apontam que *a escola deve estudar a realidade atual, penetrá-la, viver nela*. O desafio é buscar a organização das atividades e do trabalho pedagógico levando em conta as relações universal, singular e particular, para que os coletivos infantis e os coletivos de educadores e educadoras se fortaleçam para o enfrentamento e a superação da realidade atual. Analisando a experiência da Ciranda Infantil podemos afirmar que ela surge lado a lado com o debate de temas importantes como gênero, trabalho e coletividade. E mais, as Cirandas Infantis, no Movimento Sem Terra, já na sua origem, têm no seu horizonte a emancipação humana e a construção de um projeto de sociedade socialista. (ROSETTO, 2009, p. 89, grifo da autora).

Do mesmo modo, no "Crianças no Fazendo Gênero", as atividades desenvolvidas com as crianças participantes, compartilhando vivências com algumas turmas de crianças da creche acolhedora, foram orientadas e desenvolvidas em torno das discussões sobre igualdade de gênero, infância e discussão sobre a diversidade, categorias sociais pertinentes ao contexto maior dos eventos. A problematização do lugar da infância na contemporaneidade foi de suma importância tanto no sentido de oferecer subsídios para pensar as relações estabelecidas com adultos e crianças como para refletir acerca das questões de gênero envolvidas em seus cotidianos. Alguns teóricos da sociologia da infância problematizam a condição da criança como um *entrelugar*, "o espaço intersticial entre dois modos – o que é consignado pelos adultos e o que é reinventado no mundo das crianças – e entre dois tempos – o passado e o futuro" (SARMENTO, 2005, p. 10). Entendendo a infância na perspectiva de que ela consiste numa construção histórico-social e que esta varia de tempos em tempos, de lugares para lugares, não é difícil tentar identificar qual é a visão predominante hoje no mundo. Isso se evidencia mais a partir do momento em que é possível elencar quais são hoje os espaços possíveis para a vivência da infância.

É sabida a importância da institucionalização do ensino para o delineamento da visão de infância vigente hoje em dia, a saber: a criança como um ser carente de cuidados

e dependente da proteção do Estado e da família. A visão da criança como um vir a ser também tem se consolidado predominante, de modo que a preocupação com o que ela se tornará quando for adulto tem influenciado ideologicamente os discursos das instituições ligadas à infância. Na Modernidade, esta se consolidou como fonte de preocupação na esteira dos saberes científicos pela Pediatria, a Psicologia do desenvolvimento e a Pedagogia (ROCHA, 1997). No entanto, esses saberes serviram mais para reforçar uma visão universalista da criança do que para o desenvolvimento de um olhar atento à criança real, inserida num determinado contexto sociocultural e permeada por uma rede de significados e relações de poder.

Há mais um determinante elemento definidor da condição infantil: assim como há as diferenças relacionais entre adultos e crianças, salta aos olhos o reforço das diferenças de gênero nas práticas sociais cotidianas das crianças. As atividades pedagógicas desenvolvidas em creches e pré-escolas na maior parte das vezes tendem a oferecer uma única forma de feminilidade e masculinidade, reforçando estereótipos.

> No dia a dia, elementos tais como filas, ajudante do dia, cartaz de aniversariante, chamada, contagem diária de crianças, banheiros, mesas, atividades e decoração são apresentados às crianças de forma dicotômica em relação ao gênero. A forma como está organizada, ao invés de proporcionar vivências que possibilitem a integração, a cooperação e a amizade, acaba por criar rivalidades entre meninas e meninos. (FINCO; SILVA; DRUMOND, 2011, p. 70).

Na mesma linha, num contexto cultural infantil mais amplo, a mídia tem ganhado um espaço privilegiado para as construções identitárias e contribuído exponencialmente para tal bipolarização. Além da ênfase no papel do/a consumidor/a, essa influente disseminadora de significados tem se dirigido aos pequenos e às pequenas fazendo uso de mensagens e ideologias que têm cada vez mais segregado meninos e meninas, em vez de problematizar essa dicotomização. O que se observa é que a cultura das mídias voltada para as crianças vem reforçando as diferenças entre esses dois mundos de fantasia, atingindo faixas etárias cada vez menores: um deles pintado de cor-de-rosa, povoado de princesas, bonecas, acessórios e maquiagens e o outro um universo masculinizado, com super-heróis, bola, chuteiras, carros e armas de brinquedo (ODININO, 2009). Nesse horizonte, a fim de assumir a problemática de gênero, torna-se necessário partir do princípio não essencialista das diferenças sexuais e adotar sua dimensão histórico-cultural, tal como definem os estudos alavancados pelo movimento feminista (SCOTT, 1995). Além das relações históricas, há as situações cotidianas que precisam ser percebidas e refletidas, estas muitas vezes surgem camufladas em atitudes e ações que acabam mais por legitimar e naturalizar as diferenças entre meninos e meninas, em vez de aproximá-los. Judith Butler (2003) ilumina aqui também essa discussão pelo reconhecimento dos *gêneros inteligíveis* como postulado das prerrogativas de sexo, gênero, desejo e prática sexual que

determinam nossas "escolhas", instrumentalizadas num sistema social orientado pelo que ela chama de *heteronormatividade*: "[...] as 'pessoas' só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero" (p. 37).

Assim, a experiência pessoal de gênero e das relações sociais envolvidas está ligada a questões de poder e relações políticas de diferentes níveis, desde um âmbito mais local relacionado à família, à comunidade e à escola, até um mais global, reforçado pelas mídias. Um aspecto importante diz respeito ao fato de as determinantes de gênero assumidas serem consequência das inter-relações sociais vivenciadas no meio e nas socializações e acabarem sendo perpassadas por esses diferentes níveis. Na prática, vemos que inclusive as expectativas em relação a eles ou a elas muitas vezes acontecem de maneira distinta, dentro de um modelo ideal cristalizado no imaginário dos adultos e das crianças. Na prática, espera-se que as meninas sejam meigas, bonitas, carinhosas e delicadas, enquanto os meninos sejam arteiros, bagunceiros e engraçados. Há nessas práticas uma ditadura dos corpos femininos e masculinos desde a mais tenra idade.

Apesar do conjunto de referenciais que marcam os dois universos distintos, o dos meninos e o das meninas, a reflexão a ser desenvolvida com adultos e crianças não deve ser reduzida ao elencamento das características exteriores, pela constatação daquilo que é culturalmente "próprio deles" e/ou aquilo que é "próprio delas", dada a dinamicidade do contexto cultural. É de suma importância escancarar a prática social, ou seja, as negociações conferidas nos cotidianos dos sujeitos que moldam os corpos e dão significados ao gênero, bem como as transgressões de gênero, vistas de forma positivada. As questões que se assentam sobre as determinantes culturais dos corpos femininos e masculinos adquirem uma dimensão fundamental para ser problematizada no contexto do movimento feminista junto aos adultos e crianças participantes, envolvendo profissionais da educação, a luta por creches e o movimento feminista.

Em termos de políticas públicas voltadas ao contexto educacional, iniciativas que visam promover reflexões em torno da problemática de gênero têm se restringido a algumas ações e políticas mais isoladas, como as encabeçadas e/ou apoiadas pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (Secadi),[10] com o curso à distância Gênero e Diversidade na Escola, oferecido em parceria com as instituições públicas de Ensino Superior na modalidade de formação continuada. A emergência

[10] Em articulação com os sistemas de ensino, a secretaria implementa políticas educacionais nas áreas de alfabetização e educação de jovens e adultos, educação ambiental, educação em direitos humanos, educação especial, do campo, escolar indígena, quilombola e educação para as relações étnico-raciais. O objetivo da Secadi é contribuir para o desenvolvimento inclusivo dos sistemas de ensino, voltado à valorização das diferenças e da diversidade, à promoção da educação inclusiva, dos direitos humanos e da sustentabilidade socioambiental, visando à efetivação de políticas públicas transversais e intersetoriais. Ver: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=290&Itemid=816>. Acesso em: 5 nov. 2013.

dos estudos pós-coloniais e pós-estruturalistas, os quais trazem a tônica da diversidade, tem clamado pela necessidade de aprofundamento desses estudos a partir de uma abordagem interdisciplinar. O intuito é o de visar à transversalidade da temática, pelo desenvolvimento de medidas e políticas públicas mais sólidas, eficazes e abrangentes, consolidadas especialmente no âmbito educacional voltado à infância, prioritariamente creches e pré-escolas.

Diante desse quadro, as instâncias que se preocupam com a infância – sobretudo aquelas que se responsabilizam pela educação –, a fim de garantir uma coerência e uma postura crítica com o meio em que se inscrevem, deveriam conectar-se com essas realidades, atentas aos sujeitos, às determinantes e transgressões de gênero e ao combate às normatizações culturais. Se a escola pública se presta a ser um espaço para o exercício da democracia, ela de fato deveria cumprir esse papel, consolidando-se enquanto um espaço de reflexão coletiva, dinâmica e permanente. De olho na formação contínua das/dos profissionais ligadas/os à educação, dado seu caráter político e histórico, caberia portanto à escola efetivamente proporcionar momentos de reflexão tanto sobre os jogos de poder quanto sobre a cultura à qual se encontram imersos, tensionando saberes estabelecidos. Para isso, torna-se imprescindível trazer para seu cotidiano questões sobre as diferenças entre os sujeitos, de forma que o educador ou educadora, juntamente com as crianças e famílias, compreendam o espaço da escola como um importante lócus de debate. Simultaneamente, esta se constituiria em espaço de incorporação do caráter de formação permanente de professores/as como "intelectuais críticos capazes de ratificar e praticar o discurso da liberdade e da democracia" (GIROUX; MCLAREN, 2008, p. 126).

Especificamente, o contexto da Educação Infantil[11] tem se mostrado bastante ressignificado e problematizado quanto ao seu papel social. Fruto de importantes reivindicações políticas de movimentos sociais, como das mulheres, dos/as trabalhadores/as entre outros/as, inserido desde a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN, nº 9.394/1996) como parte da Educação Básica, tal instituição tem se consolidado como um terreno fértil para repensar inovadoras possibilidades tomando a infância em sua pluralidade. Entretanto, o processo histórico de conservadorismo atribuído à escola tem como consequência a dificuldade de enxergar a criança desatrelada da aluna. Há uma forte tendência em incorporar o discurso em torno dos processos de escolarização, onde tem se destacado o modelo dos países desenvolvidos, para a Educação Infantil, a exemplo dos argumentos utilizados para defender a matrícula obrigatória aos quatro anos de idade, com a Lei nº 12.796/2013. Portanto, a discussão que perpassa as várias formas de pensar a infância historicamente nos leva necessariamente a refletir sobre o papel da

[11] Nesses termos, acentua-se uma dicotomização entre a Educação Infantil, mais associada à primeira concepção, e o Ensino Fundamental, devido à ênfase nos conteúdos disseminados, estaria relacionado ao segundo tipo.

escola e da aprendizagem que ela pode possibilitar e, ao mesmo tempo, como, "na escola, a infância pode ser negada em suas especificidades de desenvolvimento" (GRANDO; ALBUQUERQUE; TASSINARI, 2012, p. 7). Ao problematizar a questão da diversidade de gênero, de classe, étnico-racial e da inclusão social, necessariamente a escola aparece numa posição de destaque, ainda que numa alusão à crítica à visão naturalizada da instituição como o lugar consagrado para a experiência da infância modernizante. Ser criança, entendida pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) até os 12 anos de idade, é fase da vida quando já começam a exclusão, a desigualdade e o preconceito.

> A sociedade adultocêntrica, classista, machista, racista, hierarquiza as diferenças, constrói a desigualdade e a escola que nasceu para a construção do indivíduo agora é sua cúmplice na construção do individualismo. Cabe ao/à docente comprometido com o conhecimento, portanto, fazer a crítica de sua formação que propaga esse tipo de escola e distribuir a centralidade do/a professor/a com a participação infantil sem antagonizar o lúdico e o acesso às ciências e às artes. Superar as práticas (muitas vezes invisíveis) de exclusão também no inteiro das classes sociais. E como diz Marilena Chauí, revelar a origem das desigualdades para poder extirpá-las. O convívio com as diferenças poderá dar o diferencial ao protagonismo infantil. Estamos falando, portanto, de uma 'Pedagogia do Lugar' como cunhou a arquiteta Bia Goulart: é na escola que a infância acontece. (FARIAS apud QUINTEIRO; CARVALHO, 2007, p. 7-8).

Finalmente, a compreensão das culturas infantis em seus níveis micro e macro no contexto da Educação Infantil permite consolidar práticas sociais e ações educativas que primem pela criança enquanto sujeito e agente social. Compreender o cenário de luta feminista aliada à ressignificação do papel da creche efetiva-se como um primeiro passo para o lançamento de propostas de intervenção na compreensão do lugar da criança, de meninos, de meninas, entre outras formas de subjetivação infantil. Quanto à escola, esta se constitui enquanto espaço privilegiado para constituição do coletivo infantil e o encontro de adultos e crianças, sendo nesse sentido uma excelente oportunidade para sistematicamente lançar possibilidades de ação mobilizadas pela resistência, pela crítica e pela reflexão.

O "Crianças no Fazendo Gênero" e "Crianças no IUAES", no contexto do movimento feminista, puderam constituir-se como um laboratório para ensaiar e trocar experiências promotoras de igualdade de gênero e de valorização das diversidades. As experiências têm permitido lançar mão de discussões que acabam por envolver diferentes atores sociais entre adultos, crianças, famílias, bem como profissionais da educação, na tentativa de reconectar com mais força ao movimento feminista velhas e novas pautas ligadas à corresponsabilidade dos cuidados das crianças pequenas. No contexto dessas discussões, temos de um lado o papel da esfera pública, no papel do Estado, das políticas públicas e das iniciativas dos movimentos populares e, de outro, as famílias, em seus mais diferentes

rearranjos sociais, sendo a criança um importante agente político, convidado especial a repensar sua condição social, no exercício de seu protagonismo.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

BANDEIRA, Lourdes Maria. *Fortalecimento da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres*: avançar na transversalidade da perspectiva de Gênero nas Políticas Públicas. Brasília: Cepal: SPM, 2005.

BATINDER, Elisabeth. *O conflito*: a mulher e a mãe. Tradução de Véra Reis. Rio de Janeiro: Record, 2011.

BRASIL. Lei n. 9424 de 24 de dezembro de 2006. Dispõe sobre o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento do Ensino Fundamental e da Valorização do Magistério: Lei do FUNDEF. Brasília: Diário Oficial.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

FINCO, Daniela; SILVA, Peterson; DRUMOND, Viviane. Repensando as relações na educação infantil a partir da ótica de gênero. In: *Culturas infantis em creches e pré-escolas*: estágio e pesquisa. Campinas, SP: Associados, 2011.

GÊNERO e diversidade na escola: formação de professores/as em gênero, orientação sexual e relações étnico-raciais. Livro de conteúdo. Versão 2009. Rio de Janeiro: Cepesc; Brasília: SPM, 2009.

GIROUX, H.; MCLAREN, P. Formação do professor como uma esfera contra-pública: a pedagogia radical como uma forma de política cultural. In: MOREIRA, A. F.; SILVA, T. T. (Org.). *Currículo, cultura e sociedade*. São Paulo: Cortez, 2008.

GRANDO, B.; ALBUQUERQUE, M.; TASSINARI, A. (Org.). *Educação indígena*: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização. Florianópolis: EdUFSC, 2012.

LOURO, Guacira L. *Gênero, sexualidade e educação*: uma perspectiva pós-estruturalista. 7. ed. Petropólis, RJ: Vozes, 1997.

_____. *Um corpo estranho*: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

MARCONDES, Mariana Mazzini. *A corresponsabilização do Estado pelo cuidado*: uma análise sobre a política de creches do PAC-2 na perspectiva da divisão sexual do trabalho. 2013. 172 f. Dissertação (Mestrado em Política Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

_____; YANNOULAS, Silvia Cristina. Práticas sociais do cuidado e a responsabilidade do Estado. *Revista Ártemis*, João Pessoa, v. 1-2, n. 13, p. 91-107, 2012.

ODININO, Juliane. *As super-heroínas em imagem e ação*: gênero, animação e imaginação infantil no cenário da globalização das culturas. 2009. 269 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

QUINTEIRO, J.; CARVALHO, D. (Org.). *Participar, brincar e aprender*: exercitando os direitos das crianças na escola. Araraquara/SP: Junqueira & Marin; Brasília, DF: Capes, 2007.

QVORTRUP, Jens. A volta do papel das crianças no contrato geracional. *Rev. Bras. Educ.*, v. 16, n. 47, p. 323-332, ago 2011.

ROCHA, Eloisa. *A pesquisa em educação infantil no Brasil*: trajetória recente e perspectivas de consolidação de uma pedagogia. 1997. 291 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997.

ROSEMBERG, Fúlvia. O movimento de mulheres e a abertura política no Brasil: o caso da creche. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 51, p. 73-79, 1984.

ROSETTO, Edna. Essa ciranda não é minha e minha só minha, ela é de todos nós: a educação das crianças sem terrinha no MST. Campinas, Unicamp: Faculdade de Educação: dissertação de mestrado, 2009.

SALIH, Sara. *Judith Butler*. Londres: Routledge, 2002.

SARMENTO, Manuel. As culturas da infância nas encruzilhadas da segunda modernidade. In: _____; CERISARA, Ana Beatriz. *Crianças e miúdos*: perspectivas sociopedagógicas da infância e da educação. Porto: Asa Editores, 2005.

SCAVONE, Lucila. Maternidade: transformações na família e nas relações de gênero. *Interface (Botucatu)*, v. 5, n. 8, p. 47-59, fev. 2001.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público*: as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TONELLI, Maria Juracy. Paternidade em contextos urbanos: entre o dever e o prazer. In MINELLA, Luzinte, FUNCK, Susana. Saberes e fazeres de gênero: entre o local e o global. Florianópolis: ed. Da UFSC, 2006

TRONTO, Joan C. Mulheres e cuidados: o que as feministas podem apreender sobre moralidade a partir disso? In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Org.). *Gênero, corpo*: conhecimento. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997. p. 187-203.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16 – 20, 2018

CP 10. Dilemas intergeracionais e interculturais: corresponsabilidade do cuidado, protagonismo infantil e vivências da maternidade em diferentes contextos

ACOLHIDA DAS CRIANÇAS EM EVENTOS: FEMINISMO, POLÍTICAS E DE PRÁTICAS DE CUIDADO

Juliane Di Paula Queiroz Odinino[1]
Faculdade Municipal de Palhoça

Resumo

Este artigo problematiza algumas das questões norteadoras dos projetos de acolhida das crianças em eventos ocorridos em 2010, 2013, 2017 e 2018, no Seminário Internacional Fazendo Gênero e no último ano no IUAES. Gradativamente, pôde contar com um amadurecimento de sua problemática em torno dos aspectos que envolviam a relação adulto-criança e criança-criança e consequentemente de suas dinâmicas de acolhida. Este aprofundamento se deu por meio de um envolvimento cada vez maior do projeto com as pautas da programação destes eventos, consolidando um rico e profícuo espaço de problematização acerca das práticas de cuidado das crianças, do papel do estado e das famílias, do protagonismo infantil, do caráter do encontro de crianças e adultos, discussões que recaem a uma constante revisão dos próprios objetivos do projeto. Assim, foi ocupando um lugar especial no rol da programação mais geral, adquirindo um status de problemática conceitual e política que reivindica este espaço como direito e responsabilidade pública, em estreito diálogo com os campos de estudos feministas e antropológico.

Palavras-chave: infância, creche, feminismo, cuidado crianças.

Abstract

This article problematizes some of the guiding questions of the children's welcome in events that took place in 2010, 2013, 2017 and 2018, in Seminário Internacional Fazendo Gênero and last year at IUAES. Gradually, it was able to count on a maturation of its problematic around the aspects that involved the relation adult-child and child-child and consequently of its dynamics of reception. This deepening took place through an increasing involvement of the project with the schedules of these events, consolidating a rich and profitable area of problematization about the practices of child care, the role of the state and families, the child protagonism, of the character of the encounter of children and adults, discussions that go to a constant revision of the own objectives of the project. Thus, it has occupied a special place in the role of general programming, acquiring a status of conceptual and political problematic that claims this space as a right and public responsibility, in close dialogue with the fields of feminist and anthropological studies.

Keywords: Childhood, day care, feminism, child care.

[1] Juliane.odinino@fmpsc.edu.br

O “Crianças da IUAES”[2] teve como objetivo oferecer um espaço de acolhida com programação adequada aos/às dependentes de 2 a 10 anos, enquanto seus/suas responsáveis estivessem envolvidos/as no evento. Dá continuidade à experiência surgida em 2010 no Seminário Internacional Fazendo Gênero sendo repetida nos eventos subsequentes em 2013 e 2017, já no espaço e em parceria com o Núcleo de Desenvolvimento Infantil - NDI, tal como no 18º. IUAES. No centro deste debate encontra-se a relação social estabelecida entre adultos e crianças, sobretudo nestes espaços de produção e circulação de conhecimentos. A problematização dos modos como se desdobram as relações intergeracionais traz à tona a importância de um aprofundamento acerca da condição social das crianças nos diferentes contextos. Destaca-se a dimensão política pela via da corresponsabilidade da prática de cuidado dos diferentes agentes sociais. Nas propostas de sua programação vêm sendo problematizados os vínculos sociais estabelecidos culturalmente entre crianças e seus pares e entre outros adultos; as masculinidades e feminilidades atribuídas ao dualismo da paternidade/maternidade; o papel do estado enquanto promotor de políticas de cuidado das crianças, tomado para além das esferas intrafamiliares e doméstica; bem como uma proposta de acolhida voltada para uma escuta sensível; o partilhamento de experiências lúdicas e pedagógicas entre crianças e adultos e a exaltação do protagonismo infantil.

Toda a programação contou com uma variedade de profissionais e pesquisadores/as interessados/as em contribuir com a temática, contatados/as por meio das reuniões gerais de planejamento do IUAES. Estes/as diferentes agentes contribuíram tanto na realização de intervenções como apresentação de teatro, realização de pintura corporal indígena, produção de material audiovisual com as crianças, passando por visitas à brinquedoteca do Colégio Aplicação da UFSC e ao museu etnográfico MarquE, pelo oferecimento de passeios, até realização de de atividades de comunicação oral como no Painel Fechado X “Dilemas intergeracionais e interculturais” e o Seminário XIII intitulado “Diálogos Antro-ludicus: sobre imaginários e corporificações interculturais”.

A experiência da acolhida das crianças no IUAES contou com cerca de 30 (trinta) crianças de diferentes nacionalidades, 8 (oito) monitores/as e 5 (cinco) profissionais do NDI. Buscou enfatizar, de um lado, a complexidade dos laços intergeracionais e suas implicações políticas e, de outro, o lugar da infância na contemporaneidade, abrindo assim o espaço da fala antropológica para que as crianças pudesse se expressar e interagir ludicamente.

[2] Compuseram a comissão organizadora desta edição: Dalânea Cristina Flôr, Jucilaine Zucco, Juliana da Silva Euzébio, Juliane Di Paula Queiroz Odinino, Letícia Cunha da Silva, Regina Ingrid Bragagnolo, Rita de Cácia Oenning da Silva, Saskya Bodenmuller

Esta experiência é fruto de um amadurecimento do olhar proposto pelo "Crianças no Fazendo Gênero", cujas indagações e reflexões originaram as bases para a problematização deste último, as quais este artigo irá desenvolver. A primeira experiência de acolhida surgiu inicialmente de uma vontade de oferecer as condições necessárias para que participantes do IX Seminário Internacional Fazendo Gênero: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, ocorrido em 2010, pudessem trazer ao evento seus dependentes de até 7 (sete) anos de idade.[3] Inicialmente, a proposta era a de atender às necessidades daqueles/as com filhos/as pequenos/as, para que pudessem participar do encontro contando um espaço apropriado para "deixar" seus/suas dependentes, enquanto estivessem envolvidos/as nas atividades do evento. Ainda nessa primeira versão, bastante tímida por ser um projeto piloto e inédito no contexto do encontro, diversas questões a respeito dos cuidados e da responsabilidade social das crianças pequenas foram levantados, inclusive no tocante aos papéis de gênero.

Consequentemente, essa experiência demandou uma reflexão mais aprofundada acerca do lugar social da infância na contemporaneidade. Além do debate sobre as relações intergeracionais, veio à tona a importância de uma problematização sobre a situação da criança no contexto global; os vínculos sociais estabelecidos culturalmente entre crianças e seus pares e outros adultos nos mais diversos arranjos familiares e a problemática da paternidade/maternidade para além das dicotomias associadas às diferenças de gênero como público e privado, emocional e racional. O primeiro Crianças no Fazendo Gênero,[4] enquanto projeto piloto, contou com a participação de algumas poucas crianças, devido principalmente às limitações do espaço disponibilizado, no entanto teve uma grande repercussão entre participantes e demais profissionais e pesquisadores/as interessados/as no tema, endossando o rol das discussões e reivindicações do movimento feminista. Uma importante contribuição foi sua inserção no contexto das reflexões desenvolvidas no evento, tendo a participação das crianças como pauta das discussões feministas.

Na segunda versão do projeto,[5] ocorrido em 2013, no NDI, creche universitária da UFSC, houve um amadurecimento da proposta, tendo em vista repensar as práticas e o

[3] Tal limitação deve-se primeiramente às condições do espaço disponibilizado para a acolhida das crianças durante a semana de realização do evento. Por se tratar, em ambas as versões, de realização do projeto de instituições de Educação Infantil, o Flor do Campus, na primeira vez, e o Núcleo de Desenvolvimento Infantil (NDI) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), na segunda edição, a orientação acordada junto à equipe pedagógica foi a de acolher crianças com idades compatíveis ao público infantil já atendido pela creche.

[4] A ideia de desenvolver um projeto que acolhesse crianças pequenas para que seus pais e mães pudessem contar com essa opção veio da organização geral do evento, através da professora Carmen Rial, do Departamento de Antropologia da UFSC. Atuaram junto comigo na organização desse primeiro projeto a estudante de Ciências Sociais Camila Reis e Luciana Klaconovics, que realizava estágio pós-doutoral em História na época. A instituição de Educação Infantil acolhedora foi o Flor do Campus, associação de pais localizada no campus universitário.

[5] O projeto "Crianças Fazendo Gênero", em sua segunda versão, contou com a fundamental participação na organização, em sua idealização e concretização, de Regina Ingrid Bragnolo, doutora em Psicologia, professora do NDI - creche universitária da UFSC, instituição acolhedora e parceira.

papel dos agentes envolvidos nessa relação, a saber, a família (que implica questões acerca da maternidade, da paternidade e de diferentes arranjos sociais), a instituição de Educação Infantil e a criança. Desse modo, a primeira parte deste artigo orienta-se pela discussão sobre as transformações históricas da responsabilidade social na educação das crianças pequenas, na tentativa de acompanhar o viés das conquistas feministas, sobretudo as que motivaram e tiveram uma participação essencial junto à luta por creches no país, as quais incidiram diretamente nas concepções concernentes aos cuidados das crianças pequenas. Como desdobramento, na segunda parte, teremos uma reflexão sobre as práticas sociais e as expectativas em torno dessas instâncias, de forma a compreender a tensão implícita na complexa tarefa de educar/cuidar das crianças pequenas, no incessante esforço de compreendê-las pelo seu lugar social de sujeitos dessa relação.

A motivação e a tônica inicial da proposta de oferecimento de acolhida das crianças relaciona-se à responsabilidade dos cuidados da primeira infância, que cultural e socialmente tem onerado a "mãe". Sendo assim, o debate sobre o papel da figura masculina quanto aos cuidados das crianças pequenas vem sendo trazido para o centro do debate, no contexto de um dos mais importantes eventos feministas. Como desdobramento, evidenciou-se concomitantemente a questão acerca das diferentes configurações familiares que não somente as nucleares compostas por marido, mulher e filhos/as. Tal questionamento, por sua vez, tem carecido de uma atenção mais aprofundada na tentativa de invocar uma ressignificação das posições sociais ocupadas pelos sujeitos a partir dos laços familiares que são desenvolvidos entre si.

Segundo Toneli (2006, p. 258), pesquisas realizadas no contexto latino-americano acerca da paternidade "indicam que a educação dos filhos ainda é considerada um aspecto de responsabilidade das mulheres e que os homens devem estar voltados para o sustento financeiro da família". De acordo com Lyra (1999 apud TONELI, 2006), tal situação está associada ao fato de que a concepção e a criação das crianças ainda estão culturalmente associadas a atributos femininos, em que o pai é incluído muito discretamente, sendo a família um dos principais grupos mediadores dessa dicotomização. Parece haver, mesmo entre casais homossexuais, o predomínio do modelo heteronormativo em se tratando da organização das funções familiares, em que cada um dos membros adultos acaba assumindo mais uma ou outra entre as disseminadas atribuições "maternais" ou "paternais". Neste caso, a disseminada visão dos papéis masculino e feminino, associada às esferas do público e do privado (ARENDT, 1991; SENNETT, 1988), tem sido a maior responsável pela reprodução desse modelo de família. Segundo Tronto (1997), a exclusão do pai da esfera dos cuidados infantis remete ao fato de o "cuidar de" estar naturalizado em muitas culturas como algo estritamente feminino. Já o masculino relaciona-se com o "cuidar com" ou "preocupar-se com", voltado ao cuidado com a vida pública, como

carreira profissional e dinheiro, enquanto as mulheres "cuidam de alguém ou de alguma coisa" dentro de suas casas.

O feminismo de primeira onda, bastante influenciado pela obra *Segundo sexo*, de Beauvoir (1949), questionou muito a função da maternidade no período pós-guerra, em que as forças conservadoras defendiam a família, a moral e os bons costumes.

> Com base nesta evidência, a crítica feminista considerava a experiência da maternidade como um elemento-chave para explicar a dominação de um sexo sobre outro: o lugar das mulheres na reprodução biológica – gestação, parto, amamentação e consequentes cuidados com as crianças – determinava a ausência das mulheres no espaço público, confinando-as ao espaço privado e à dominação masculina. Ferrand e Langevin analisam como a maternidade foi, neste período do feminismo, o eixo central de explicação das desigualdades entre os sexos. (SCAVONE, 2001, p. 139).

No segundo momento, denominado a segunda onda, há uma inversão chamada "negação do *handicap*", pela qual a maternidade passa a ser considerada como um poder insubstituível, o qual só as mulheres possuem e os homens invejam. A reflexão feminista a partir dos anos de 1980 dialoga com as ciências humanas, como a tese lacaniana, por exemplo, que valoriza o lugar das mulheres na gestação, como parte da identidade feminina. Finalmente, a chamada terceira onda é definida por Ferrand e Langevin pela "desconstrução do *handicap* natural", em que se exaltam as relações de dominação que atribuem significado à maternidade. O que de fato esses movimentos destacam em comum são as contradições inerentes às posições sociais ocupadas pelos sujeitos, que não devem ser tomadas por uma compreensão prioritariamente biológica.

Sendo assim, os estudos de gênero ajudam a avançar na discussão a partir do momento em que lançam mão da problematização dos papéis ocupados pelos sujeitos, orientando-se na ideia de *parentalidade*, conceito que procura estudar o posicionamento dos atores sociais de diferentes gêneros no processo de constituição do laço parental (COMBES; DEVREUX apud SCAVONE, 2001), bem como os conceitos de feminilidades e masculinidades, em que são analisados os papéis sociais a partir das expectativas sociais de gênero, com destaque às práticas e dinâmicas sociais que constituem os sujeitos. Desse modo, essas relações tornaram-se um aspecto importante no contexto do Fazendo Gênero e do IUAES, a partir do momento em que as formas como os diferentes sujeitos se relacionam devem ser pensadas também pela ótica intergeracional.

Como desdobramento, temos a responsabilidade dos cuidados das crianças pequenas, considerada não apenas pela esfera doméstica e intrafamiliar, mas também estendida para a problematização dos espaços e políticas públicas sociais, na compreensão da infância em seu aspecto mais amplo, que remete à responsabilidade social. Destaca-se aqui a o trabalho de Qvortrup (2011), que traz dados e pesquisas voltados às políticas públicas

de atendimento às crianças pequenas, como forma de assegurar o contrato geracional: ênfase na compreensão de que as novas gerações são aquelas que garantirão no futuro a força produtiva de suas gerações antecessoras. Por esse motivo, defende o autor que a responsabilidade dos cuidados das crianças deixa de ser uma questão exclusiva das famílias, para se constituir enquanto problemática de ordem social mais ampla.

A discussão sobre a responsabilidade junto às crianças pequenas já está ultrapassando a esfera familiar, na medida em que a própria Constituição Federal de 1988[6] afirma que o cuidado e a educação de crianças e adolescentes são de responsabilidade do Estado e da família. Como política pública, o serviço educacional tem sido a contrapartida desse primeiro. Mais uma vez, em se tratando da institucionalização da educação, sobretudo a infantil, de interesse aqui pela faixa etária atendida no projeto, nota-se um predomínio de uma visão feminina do cuidar de crianças/educá-las assentada na feminização da profissão do magistério, historicamente em oposição à figura do mestre, no masculino, pois provido de conhecimentos científicos,[7] após passar por um processo de ressignificação ao longo da segunda metade do século XIX.

> Aos poucos crescem os argumentos a favor da instrução feminina, usualmente vinculando-se à educação dos filhos e filhas. Essa argumentação irá, direta ou indiretamente, afetar o caráter do magistério – inicialmente impondo a necessidade de professoras mulheres e, posteriormente, favorecendo a feminização da docência. [...] Já que se entende que o casamento e a maternidade, tarefas femininas fundamentais, constituem a verdadeira carreira das mulheres, qualquer atividade profissional será considerada como um desvio dessas funções sociais, *menos que* possa ser representada de forma a se ajustar a elas. (LOURO, 1997, p. 96).

Merece destaque, no contexto das relações sociais primárias das crianças pequenas, a clamada figura materna, tomada aqui enquanto representação social, em oposição à visão naturalizada de mulher. Nesta última, a maternidade tem sido apresentada como a maior realização feminina, como se as tarefas ligadas a todo tipo de cuidado com os bebês e as crianças pequenas fossem naturalmente desempenhadas pelas mulheres. Batinder (2011) sinaliza uma série de ondas naturalistas de feministas e cientistas desencadeadas nos Estados Unidos e na França a partir de 1980, que provocaram uma reviravolta à abordagem culturalista de Beauvoir. Essas ondas exaltam o papel da maternidade em sua conotação positivada como forma de recuperar valores ligados aos cuidados com o

[6] A Constituição de 1988 considera as creches e pré-escolas como um direito social de trabalhadores(as) urbanos(as) e rurais, que consiste na assistência gratuita aos filhos e dependentes desde o nascimento até os cinco anos de idade (Art. 7º, XXV). As creches foram previstas no Art. 208, IV como dever do Estado e direito de crianças à educação, nos termos da Emenda Constitucional nº 53/2006. A perspectiva das creches como um direito à educação está presente no Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei nº 8.069/1990).

[7] Quando tomada pelo cuidado, pela vigilância e pela educação, a atividade escolar é atribuída tradicionalmente aos afazeres femininos. Quando lida fundamentalmente com o conhecimento, ou seja, aqueles aspectos da cultura integrantes do currículo escolar, reconhece-se como um universo marcadamente masculino (LOURO, 1997).

outrem. A autora as denomina como filosofia do *care* ou moral feminina, pelas quais se reforçam as marcas estritamente femininas, como as regras, a gravidez e o parto, maiores responsáveis pelo instinto maternal.

> Diferentemente de Beauvoir, que via aí apenas um epifenômeno na vida das mulheres, fonte de sua opressão milenar, uma nova geração de feministas considera a maternidade a experiência crucial da feminilidade a partir da qual se pode construir um mundo mais humano e mais justo. Para isso, é preciso um retorno à mãe natureza, ignorada por tempo demais: insistir nas diferenças psicológicas que geram as dos comportamentos, recuperar o orgulho de nosso papel de nutriz do qual dependem o bem-estar e o destino da humanidade. (BATINDER, 2011, p. 71).

Rosemberg (1984) afirma que estudos históricos realizados em diversos países detectam que as determinantes para a expansão das redes públicas de creches estão de fato ligadas aos movimentos feministas, que almejam o incentivo ou cerceamento do trabalho materno. Isto é, essas motivações se originam exteriores às necessidades das crianças na faixa de zero a seis anos de idade. Por essa razão, a creche tem encontrado muitas dificuldades em romper com esse ranço. Ainda segundo a autora, tal força muitas vezes repercute negativamente sobre a imagem da creche, vista como usurpadora ou competindo com imagens arcaicas da mãe provedora. Eis o estigma da creche como paliativo: um mal menor na vida de algumas crianças.

> A proposta da creche, até época bastante recente. não conseguiu romper com a representação idílica da socialização da criança pequena pela maternagem compulsória, não sendo tida como uma instituição destinada à educação de todas as crianças, mas apenas como um equipamento substituindo certas mães: aquelas que trabalham fora. (ROSEMBERG, 1984, p. 74).

Nas décadas de 70 e 80, como pontua a autora, a reivindicação de creches como um direito unificou os movimentos feministas e de mulheres, tornando-se uma palavra de ordem consensual. A Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT) (Decreto-Lei nº 5.452/1943) foi um importante marco nesse momento histórico (MARCONDES; YANNOULAS, 2012), de modo a reforçar o vínculo entre o trabalho feminino no mercado de trabalho e a necessidade de atendimento de seus/suas filhos/as em creches.

No entanto, as políticas públicas educacionais para a Educação Infantil no Brasil foram sempre mais marginalizadas em detrimento da atenção conferida às outras etapas da Educação Básica, a exemplo do Fundo de Manutenção e Desenvolvimento do Ensino Fundamental e de Valorização do Magistério (Fundef),[8] sendo substituído somente em 2007 pelo Fundeb, fundo de investimento de mesmo nome com a diferença de utilizar

[8] Fundo de natureza contábil criado para financiar o Ensino Fundamental, o que deixava a Educação Infantil descoberta de fontes de financiamento na área educacional (BRASIL, 2008).

a denominação Educação Básica no lugar de Ensino Fundamental, de forma a abarcar, a partir de então, creches e pré-escolas. No tocante ao reconhecimento da influência das determinantes de gênero no seio da organização social familiar para a formulação das políticas públicas voltadas ao atendimento das crianças, somente no ano de 2003 esse aspecto obteve uma atenção mais minuciosa, por meio da criação da Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM/PR). A associação dos serviços de creches reconhecidos também como direitos das mulheres foi mencionada nas duas edições dos Planos Nacionais de Política para Mulheres, em 2004 e 2011 (MARCONDES, 2013). Quanto à promoção da igualdade de gênero, a indivisibilidade e a interdependência remetem à incorporação de uma abordagem transversal à implementação da política de creches, no sentido de que nenhuma política pública deve escapar ao questionamento de qual é o seu papel em relação às (des)igualdades de gênero (BANDEIRA, 2005).

Em linhas gerais, a política por creches não deveria em hipótese alguma perder de vista sua historicidade interpenetrada pelas reivindicações de garantia do direito à educação das crianças, mas também do direito ao trabalho de pais, mães e responsáveis, luta já institucionalizada em forma de leis, entre elas a própria Constituição Federal, como já mencionado. No entanto, conforme defende Moreira (2013), a crescente incorporação das creches ao sistema educacional levou a deslocar o olhar quase unicamente para as crianças, de forma a reproduzir o discurso tradicional do cuidado, em que a família é a instituição central para a provisão social dos/as pequenos/as. A autora cita como exemplo as diversas referências das diretrizes e metas da Política Nacional à integração da família no convívio escolar, as quais tendem a promover maior abertura no sentido de contar com a participação ativa das famílias, sendo posta a questão muito mais em termos do acompanhamento familiar do processo educativo das crianças do que de conhecimento das necessidades reais dos/as sujeitos/as envolvidos/as na relação de cuidado. Mais do que isso, o argumento da necessidade de garantir um tempo especial às famílias tem sido mal utilizado na medida em que, mais uma vez, o atendimento parcial, ou mesmo integral, das crianças, acrescido dos recessos e das férias escolares, não corresponde em larga medida às necessidades concretas das famílias, considerando o tempo de trabalho somado ao deslocamento, bem como demais compromissos e afazeres profissionais. Conforme descrito por Moreira, o Conselho Nacional de Educação foi instado a se manifestar sobre o tema (Pareceres CNE/CEB nº 8/2011 e nº 17/2012), no período de consolidação da identidade da política de creches do Programa de Aceleração do Crescimento-2 (PAC-2), especificamente sobre as férias e os recessos dessas instituições. Reiteradamente, como resposta, o Conselho Nacional de Educação (CNE) entendeu necessário assegurar as férias e os demais recessos, vinculando-os à garantia de que as crianças tenham convivência familiar. Assim, nota-se que não há essa necessária sincronia entre a paralisação dos serviços

de creches e o tempo livre de seus/suas cuidadores/as responsáveis. Tais políticas públicas comprovam que as práticas sociais do cuidado permanecem calcadas na suposição de que existem mulheres em casa à disposição de cuidarem daqueles/as que compõem a unidade familiar e que a incumbência pelo cuidado infantil é majoritariamente delas, e não do Estado.

Apesar de todas as conquistas e todas as mobilizações feministas, elas não foram suficientes para romper o círculo da creche na esteira do que Rosemberg (1984) já assinalava nos anos de 1980: de ser destinada a apenas algumas mães, (moral e financeiramente) impossibilitadas de cumprir seus deveres domésticos de cuidados com os/as filhos/as. O próprio critério utilizado para resolver a discrepância entre oferta e procura das vagas tem sido resolvido pelas unidades, fazendo-se uso do nível socioeconômico das famílias, de modo a favorecer a visão de que as vagas devem ser destinadas a quem de fato "precisa".

Há mais um elemento no contexto dessas políticas a ser superado e bastante levantado durante a realização dos primeiros "Crianças no Fazendo Gênero": a referência ao modelo da família nuclear, calcado no "sistema de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada" (SALIH, 2002). Além de a sobrecarga recair às mulheres, mães e avós, as demais formas de organização familiar não são problematizadas suficientemente no contexto das relações estabelecidas entre famílias e creche, muitas vezes sendo vistas de maneira preconceituosa, como uma espécie de desordem que compromete inclusive o "desempenho" e o "desenvolvimento emocional" das crianças. Eis uma evidente alusão à reprodução patriarcal atuando de maneira regulatória sobre corpos e comportamentos dos sujeitos, adultos e crianças, cujos níveis de repercussão atravessam o cotidiano infantil através de imposições e disciplinamentos heteronormativos no contexto das relações entre adultos e crianças.

As teorias *queer* surgidas na onda das discussões pós-modernas e pós-estruturalistas visam predominantemente colocarem-se contra qualquer tipo de normalização. A partir de fins dos anos de 1990, a agenda teórica dos movimentos feministas e homossexuais moveu-se das análises das desigualdades e das relações de poder entre categorias socioculturais relativamente fixas, como mulheres, homens e homossexuais, para o questionamento da fixidez das próprias categorias, a fim de elucidar o jogo do poder de modo menos binário e unidirecional (EPSTEIN; JOHNSON, 1998 apud LOURO, 2013). Apesar das divergências e desacordos entre os grupos reconhecidos no interior da teoria *queer*, todos teriam em comum o alvo imediato de oposição à heteronormatividade compulsória da sociedade, sendo favoráveis a uma estratégia descentradora e desconstrutiva das hierarquias sociais dominantes (SEIDMAN, 1995 apud LOURO, 2013). Segundo Butler (1999), as normas regulatórias do sexo apresentam caráter performativo, ou seja, continuamente reproduzem aquilo que nomeiam, reiterando constantemente as normas de gênero pela

ótica heteronormativa, produzindo corpos e sujeitos. É extremamente oportuno colocar em pauta no contexto das reivindicações por creches os debates trazidos pelas teorias *queer*, pois estas permitem (re)pensar continuamente a ambiguidade, a multiplicidade e a fluidez das identidades de sexo e de gênero que se reproduzem no cotidiano da Educação Infantil junto às famílias, às crianças e às/aos profissionais da educação.

Uma discussão bastante acalorada que emergiu na ocasião da mesa-redonda organizada em 2013, com profissionais da área da educação reitera a importância desse questionamento no tocante ao próprio objetivo do projeto "Crianças no Fazendo Gênero". Há um enorme risco de se reforçar a responsabilidade feminina nos cuidados das crianças pequenas, por se tratar de um evento feminista, em vez de evocar o combate a essa visão mais sistematicamente. Para tanto, seria mais fortuita para a ocasião, por exemplo, a reivindicação pela guarda e cuidados das crianças pelos pais ou companheiro/a no momento em que "mulher" participa do evento, para que esta possa sentir-se inclusive apoiada e tranquilizada para debater as questões que a afligem em sua condição social, inclusive de mãe, sem ter que assumir mais uma vez esse ônus. Pois bem, a discussão caminhou no sentido de priorizar justamente esse arrebatador questionamento, encarado como um importante impulsionador dentro do movimento feminista por creches, a fim de retomar e refletir sobre o caráter da reivindicação da acolhida de seus/suas filhos/as pequenos/as no evento e em outros contextos. Além disso, entra aqui em jogo, como desdobramento, a necessidade de implementação de medidas públicas e iniciativas sociais que favoreçam uma maior flexibilidade para a participação de mães, pais e responsáveis em eventos, movimentos sociais para além do tradicional trabalho "fora de casa". Como resposta a essa indagação inicial, outra saída caminharia mais no sentido de estender a possibilidade de acolhimento das crianças também para outros eventos, não apenas o de feminismo, como forma de repensar e incentivar a responsabilidade paterna, bem como outros diferentes arranjos familiares. Enquanto creche universitária, o próprio corpo docente do NDI poderia desenvolver um projeto dessa natureza, abrindo as portas e os serviços de atendimento ao público infantil para outros encontros e eventos dos demais centros universitários, promovendo a transversalidade das discussões sobre igualdade de gênero e sobre o papel da Educação Infantil num sentido mais amplo.

Os aspectos relacionados às agências infantis também vieram à tona, tendo em vista os propósitos das instâncias de atendimento à criança pequena terem sido ressignificados ao longo dos anos, de um espaço assistencialista que a crítica apontava vulgarmente como "depósito de crianças" para uma busca mais elaborada em corresponder melhor à nova imagem da criança enquanto produtora de cultura, sujeito social e de direitos. Nesse contexto, foi de fundamental importância situar essas crianças participantes à atmosfera de movimento social que os eventos suscitam.

O envolvimento das crianças nas lutas e reivindicações sociais tem seu exemplo mais consolidado com os Sem-terrinhas ou a Ciranda das Crianças,[9] do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), uma prática educativa que é ao mesmo constituinte de um coletivo infantil. Trata-se de um encontro de crianças que problematizam também sua condição dentro do movimento mais amplo (ROSETTO, 2009). Como o movimento sem-terra é um produto de um conflito social, de ação coletiva, adultos, jovens, idosos/as e crianças vivenciam as mesmas situações de aprendizado social e político. Vale ressaltar que, no interior da luta do MST, também foram sendo amadurecidas as reivindicações femininas, a partir da problematização sobre a participação das mulheres no universo do trabalho, nos anos de 1990. Esse movimento culminou com a criação do Setor de Gênero, em 2000, no Encontro Nacional do MST. Desde então, a Ciranda das Crianças, voltada às pequenas, foi cada vez mais contando com a participação masculina e de outros sujeitos que não somente as mães. Dessa experiência vale destaque a participação ativa das crianças no contexto do movimento sem-terra:

> As experiências educativas do MST e formulações de Pistrak (2000:32) apontam que *a escola deve estudar a realidade atual, penetrá-la, viver nela*. O desafio é buscar a organização das atividades e do trabalho pedagógico levando em conta as relações universal, singular e particular, para que os coletivos infantis e os coletivos de educadores e educadoras se fortaleçam para o enfrentamento e a superação da realidade atual. Analisando a experiência da Ciranda Infantil podemos afirmar que ela surge lado a lado com o debate de temas importantes como gênero, trabalho e coletividade. E mais, as Cirandas Infantis, no Movimento Sem Terra, já na sua origem, têm no seu horizonte a emancipação humana e a construção de um projeto de sociedade socialista. (ROSETTO, 2009, p. 89, grifo da autora).

Do mesmo modo, no "Crianças no Fazendo Gênero", as atividades desenvolvidas com as crianças participantes, compartilhando vivências com algumas turmas de crianças da creche acolhedora, foram orientadas e desenvolvidas em torno das discussões sobre igualdade de gênero, infância e discussão sobre a diversidade, categorias sociais pertinentes ao contexto maior dos eventos. A problematização do lugar da infância na contemporaneidade foi de suma importância tanto no sentido de oferecer subsídios para pensar as relações estabelecidas com adultos e crianças como para refletir acerca das questões de gênero envolvidas em seus cotidianos. Alguns teóricos da sociologia da infância problematizam a condição da criança como um *entrelugar*, "o espaço intersticial entre dois modos – o que é consignado pelos adultos e o que é reinventado no mundo das crianças – e entre dois tempos – o passado e o futuro" (SARMENTO, 2005, p. 10).

[9] Segundo Rosetto (2009), a Ciranda constitui-se em um espaço de educação não formal mantido por cooperativas, por centros de formação e pelo próprio MST; que procura construir, com as crianças sem-terra, um trabalho educativo que prime por sua luta enquanto movimento contra-hegemônico que se contrapõe ao modelo capitalista neoliberal, cuja perspectiva é a da emancipação humana, centrada no trabalho como atividade que produz a vida, ou seja, trabalho vinculado à cooperação e à vivência dos valores humanista e socialista.

Entendendo a infância na perspectiva de que ela consiste numa construção histórico-social e que esta varia de tempos em tempos, de lugares para lugares, não é difícil tentar identificar qual é a visão predominante hoje no mundo. Isso se evidencia mais a partir do momento em que é possível elencar quais são hoje os espaços possíveis para a vivência da infância.

É sabida a importância da institucionalização do ensino para o delineamento da visão de infância vigente hoje em dia, a saber: a criança como um ser carente de cuidados e dependente da proteção do Estado e da família. A visão da criança como um vir a ser também tem se consolidado predominante, de modo que a preocupação com o que ela se tornará quando for adulto tem influenciado ideologicamente os discursos das instituições ligadas à infância. Na Modernidade, esta se consolidou como fonte de preocupação na esteira dos saberes científicos pela Pediatria, a Psicologia do desenvolvimento e a Pedagogia (ROCHA, 1997). No entanto, esses saberes serviram mais para reforçar uma visão universalista da criança do que para o desenvolvimento de um olhar atento à criança real, inserida num determinado contexto sociocultural e permeada por uma rede de significados e relações de poder.

Há mais um determinante elemento definidor da condição infantil: assim como há as diferenças relacionais entre adultos e crianças, salta aos olhos o reforço das diferenças de gênero nas práticas sociais cotidianas das crianças. As atividades pedagógicas desenvolvidas em creches e pré-escolas na maior parte das vezes tendem a oferecer uma única forma de feminilidade e masculinidade, reforçando estereótipos.

> No dia a dia, elementos tais como filas, ajudante do dia, cartaz de aniversariante, chamada, contagem diária de crianças, banheiros, mesas, atividades e decoração são apresentados às crianças de forma dicotômica em relação ao gênero. A forma como está organizada, ao invés de proporcionar vivências que possibilitem a integração, a cooperação e a amizade, acaba por criar rivalidades entre meninas e meninos. (FINCO; SILVA; DRUMOND, 2011, p. 70).

Na mesma linha, num contexto cultural infantil mais amplo, a mídia tem ganhado um espaço privilegiado para as construções identitárias e contribuído exponencialmente para tal bipolarização. Além da ênfase no papel do/a consumidor/a, essa influente disseminadora de significados tem se dirigido aos pequenos e às pequenas fazendo uso de mensagens e ideologias que têm cada vez mais segregado meninos e meninas, em vez de problematizar essa dicotomização. O que se observa é que a cultura das mídias voltada para as crianças vem reforçando as diferenças entre esses dois mundos de fantasia, atingindo faixas etárias cada vez menores: um deles pintado de cor-de-rosa, povoado de princesas, bonecas, acessórios e maquiagens e o outro um universo masculinizado, com super-heróis, bola, chuteiras, carros e armas de brinquedo (ODININO, 2009). Nesse horizonte,

a fim de assumir a problemática de gênero, torna-se necessário partir do princípio não essencialista das diferenças sexuais e adotar sua dimensão histórico-cultural, tal como definem os estudos alavancados pelo movimento feminista (SCOTT, 1995). Além das relações históricas, há as situações cotidianas que precisam ser percebidas e refletidas, estas muitas vezes surgem camufladas em atitudes e ações que acabam mais por legitimar e naturalizar as diferenças entre meninos e meninas, em vez de aproximá-los. Judith Butler (2003) ilumina aqui também essa discussão pelo reconhecimento dos *gêneros inteligíveis* como postulado das prerrogativas de sexo, gênero, desejo e prática sexual que determinam nossas "escolhas", instrumentalizadas num sistema social orientado pelo que ela chama de *heteronormatividade*: "[...] as 'pessoas' só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero" (p. 37).

Assim, a experiência pessoal de gênero e das relações sociais envolvidas está ligada a questões de poder e relações políticas de diferentes níveis, desde um âmbito mais local relacionado à família, à comunidade e à escola, até um mais global, reforçado pelas mídias. Um aspecto importante diz respeito ao fato de as determinantes de gênero assumidas serem consequência das inter-relações sociais vivenciadas no meio e nas socializações e acabarem sendo perpassadas por esses diferentes níveis. Na prática, vemos que inclusive as expectativas em relação a eles ou a elas muitas vezes acontecem de maneira distinta, dentro de um modelo ideal cristalizado no imaginário dos adultos e das crianças. Na prática, espera-se que as meninas sejam meigas, bonitas, carinhosas e delicadas, enquanto os meninos sejam arteiros, bagunceiros e engraçados. Há nessas práticas uma ditadura dos corpos femininos e masculinos desde a mais tenra idade.

Apesar do conjunto de referenciais que marcam os dois universos distintos, o dos meninos e o das meninas, a reflexão a ser desenvolvida com adultos e crianças não deve ser reduzida ao elencamento das características exteriores, pela constatação daquilo que é culturalmente "próprio deles" e/ou aquilo que é "próprio delas", dada a dinamicidade do contexto cultural. É de suma importância escancarar a prática social, ou seja, as negociações conferidas nos cotidianos dos sujeitos que moldam os corpos e dão significados ao gênero, bem como as transgressões de gênero, vistas de forma positivada. As questões que se assentam sobre as determinantes culturais dos corpos femininos e masculinos adquirem uma dimensão fundamental para ser problematizada no contexto do movimento feminista junto aos adultos e crianças participantes, envolvendo profissionais da educação, a luta por creches e o movimento feminista.

Em termos de políticas públicas voltadas ao contexto educacional, iniciativas que visam promover reflexões em torno da problemática de gênero têm se restringido a algumas ações e políticas mais isoladas, como as encabeçadas e/ou apoiadas pela Secretaria

de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (Secadi),[10] com o curso à distância Gênero e Diversidade na Escola, oferecido em parceria com as instituições públicas de Ensino Superior na modalidade de formação continuada. A emergência dos estudos pós-coloniais e pós-estruturalistas, os quais trazem a tônica da diversidade, tem clamado pela necessidade de aprofundamento desses estudos a partir de uma abordagem interdisciplinar. O intuito é o de visar à transversalidade da temática, pelo desenvolvimento de medidas e políticas públicas mais sólidas, eficazes e abrangentes, consolidadas especialmente no âmbito educacional voltado à infância, prioritariamente creches e pré-escolas.

Diante desse quadro, as instâncias que se preocupam com a infância – sobretudo aquelas que se responsabilizam pela educação –, a fim de garantir uma coerência e uma postura crítica com o meio em que se inscrevem, deveriam conectar-se com essas realidades, atentas aos sujeitos, às determinantes e transgressões de gênero e ao combate às normatizações culturais. Se a escola pública se presta a ser um espaço para o exercício da democracia, ela de fato deveria cumprir esse papel, consolidando-se enquanto um espaço de reflexão coletiva, dinâmica e permanente. De olho na formação contínua das/dos profissionais ligadas/os à educação, dado seu caráter político e histórico, caberia portanto à escola efetivamente proporcionar momentos de reflexão tanto sobre os jogos de poder quanto sobre a cultura à qual se encontram imersos, tensionando saberes estabelecidos. Para isso, torna-se imprescindível trazer para seu cotidiano questões sobre as diferenças entre os sujeitos, de forma que o educador ou educadora, juntamente com as crianças e famílias, compreendam o espaço da escola como um importante lócus de debate. Simultaneamente, esta se constituiria em espaço de incorporação do caráter de formação permanente de professores/as como "intelectuais críticos capazes de ratificar e praticar o discurso da liberdade e da democracia" (GIROUX; MCLAREN, 2008, p. 126).

Especificamente, o contexto da Educação Infantil[11] tem se mostrado bastante ressignificado e problematizado quanto ao seu papel social. Fruto de importantes reivindicações políticas de movimentos sociais, como das mulheres, dos/as trabalhadores/as entre outros/as, inserido desde a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN, nº 9.394/1996) como parte da Educação Básica, tal instituição tem se consolidado como

[10] Em articulação com os sistemas de ensino, a secretaria implementa políticas educacionais nas áreas de alfabetização e educação de jovens e adultos, educação ambiental, educação em direitos humanos, educação especial, do campo, escolar indígena, quilombola e educação para as relações étnico-raciais. O objetivo da Secadi é contribuir para o desenvolvimento inclusivo dos sistemas de ensino, voltado à valorização das diferenças e da diversidade, à promoção da educação inclusiva, dos direitos humanos e da sustentabilidade socioambiental, visando à efetivação de políticas públicas transversais e intersetoriais. Ver: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=290&Itemid=816>. Acesso em: 5 nov. 2013.

[11] Nesses termos, acentua-se uma dicotomização entre a Educação Infantil, mais associada à primeira concepção, e o Ensino Fundamental, devido à ênfase nos conteúdos disseminados, estaria relacionado ao segundo tipo.

um terreno fértil para repensar inovadoras possibilidades tomando a infância em sua pluralidade. Entretanto, o processo histórico de conservadorismo atribuído à escola tem como consequência a dificuldade de enxergar a criança desatrelada da aluna. Há uma forte tendência em incorporar o discurso em torno dos processos de escolarização, onde tem se destacado o modelo dos países desenvolvidos, para a Educação Infantil, a exemplo dos argumentos utilizados para defender a matrícula obrigatória aos quatro anos de idade, com a Lei nº 12.796/2013. Portanto, a discussão que perpassa as várias formas de pensar a infância historicamente nos leva necessariamente a refletir sobre o papel da escola e da aprendizagem que ela pode possibilitar e, ao mesmo tempo, como, "na escola, a infância pode ser negada em suas especificidades de desenvolvimento" (GRANDO; ALBUQUERQUE; TASSINARI, 2012, p. 7). Ao problematizar a questão da diversidade de gênero, de classe, étnico-racial e da inclusão social, necessariamente a escola aparece numa posição de destaque, ainda que numa alusão à crítica à visão naturalizada da instituição como o lugar consagrado para a experiência da infância modernizante. Ser criança, entendida pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) até os 12 anos de idade, é fase da vida quando já começam a exclusão, a desigualdade e o preconceito.

> A sociedade adultocêntrica, classista, machista, racista, hierarquiza as diferenças, constrói a desigualdade e a escola que nasceu para a construção do indivíduo agora é sua cúmplice na construção do individualismo. Cabe ao/à docente comprometido com o conhecimento, portanto, fazer a crítica de sua formação que propaga esse tipo de escola e distribuir a centralidade do/a professor/a com a participação infantil sem antagonizar o lúdico e o acesso às ciências e às artes. Superar as práticas (muitas vezes invisíveis) de exclusão também no inteiro das classes sociais. E como diz Marilena Chauí, revelar a origem das desigualdades para poder extirpá-las. O convívio com as diferenças poderá dar o diferencial ao protagonismo infantil. Estamos falando, portanto, de uma 'Pedagogia do Lugar' como cunhou a arquiteta Bia Goulart: é na escola que a infância acontece. (FARIAS apud QUINTEIRO; CARVALHO, 2007, p. 7-8).

Finalmente, a compreensão das culturas infantis em seus níveis micro e macro no contexto da Educação Infantil permite consolidar práticas sociais e ações educativas que primem pela criança enquanto sujeito e agente social. Compreender o cenário de luta feminista aliada à ressignificação do papel da creche efetiva-se como um primeiro passo para o lançamento de propostas de intervenção na compreensão do lugar da criança, de meninos, de meninas, entre outras formas de subjetivação infantil. Quanto à escola, esta se constitui enquanto espaço privilegiado para constituição do coletivo infantil e o encontro de adultos e crianças, sendo nesse sentido uma excelente oportunidade para sistematicamente lançar possibilidades de ação mobilizadas pela resistência, pela crítica e pela reflexão.

O "Crianças no Fazendo Gênero" e "Crianças no IUAES", no contexto do movimento feminista, puderam constituir-se como um laboratório para ensaiar e trocar experiências

promotoras de igualdade de gênero e de valorização das diversidades. As experiências têm permitido lançar mão de discussões que acabam por envolver diferentes atores sociais entre adultos, crianças, famílias, bem como profissionais da educação, na tentativa de reconectar com mais força ao movimento feminista velhas e novas pautas ligadas à corresponsabilidade dos cuidados das crianças pequenas. No contexto dessas discussões, temos de um lado o papel da esfera pública, no papel do Estado, das políticas públicas e das iniciativas dos movimentos populares e, de outro, as famílias, em seus mais diferentes rearranjos sociais, sendo a criança um importante agente político, convidado especial a repensar sua condição social, no exercício de seu protagonismo.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

BANDEIRA, Lourdes Maria. *Fortalecimento da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres*: avançar na transversalidade da perspectiva de Gênero nas Políticas Públicas. Brasília: Cepal: SPM, 2005.

BATINDER, Elisabeth. *O conflito*: a mulher e a mãe. Tradução de Véra Reis. Rio de Janeiro: Record, 2011.

BRASIL. Lei n. 9424 de 24 de dezembro de 2006. Dispõe sobre o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento do Ensino Fundamental e da Valorização do Magistério: Lei do FUNDEF. Brasília: Diário Oficial.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

FINCO, Daniela; SILVA, Peterson; DRUMOND, Viviane. Repensando as relações na educação infantil a partir da ótica de gênero. In: *Culturas infantis em creches e pré-escolas*: estágio e pesquisa. Campinas, SP: Associados, 2011.

GÊNERO e diversidade na escola: formação de professores/as em gênero, orientação sexual e relações étnico-raciais. Livro de conteúdo. Versão 2009. Rio de Janeiro: Cepesc; Brasília: SPM, 2009.

GIROUX, H.; MCLAREN, P. Formação do professor como uma esfera contra-pública: a pedagogia radical como uma forma de política cultural. In: MOREIRA, A. F.; SILVA, T. T. (Org.). *Currículo, cultura e sociedade*. São Paulo: Cortez, 2008.

GRANDO, B.; ALBUQUERQUE, M.; TASSINARI, A. (Org.). *Educação indígena*: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização. Florianópolis: EdUFSC, 2012.

LOURO, Guacira L. *Gênero, sexualidade e educação*: uma perspectiva pós-estruturalista. 7. ed. Petropólis, RJ: Vozes, 1997.

_____. *Um corpo estranho*: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

MARCONDES, Mariana Mazzini. *A corresponsabilização do Estado pelo cuidado*: uma análise sobre a política de creches do PAC-2 na perspectiva da divisão sexual do trabalho. 2013. 172 f. Dissertação (Mestrado em Política Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

_____; YANNOULAS, Silvia Cristina. Práticas sociais do cuidado e a responsabilidade do Estado. *Revista Ártemis*, João Pessoa, v. 1-2, n. 13, p. 91-107, 2012.

ODININO, Juliane. *As super-heroínas em imagem e açã*o: gênero, animação e imaginação infantil no cenário da globalização das culturas. 2009. 269 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

QUINTEIRO, J.; CARVALHO, D. (Org.). *Participar, brincar e aprender*: exercitando os direitos das crianças na escola. Araraquara/SP: Junqueira & Marin; Brasília, DF: Capes, 2007.

QVORTRUP, Jens. A volta do papel das crianças no contrato geracional. *Rev. Bras. Educ.*, v. 16, n. 47, p. 323-332, ago 2011.

ROCHA, Eloisa. *A pesquisa em educação infantil no Brasil*: trajetória recente e perspectivas de consolidação de uma pedagogia. 1997. 291 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997.

ROSEMBERG, Fúlvia. O movimento de mulheres e a abertura política no Brasil: o caso da creche. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 51, p. 73-79, 1984.

ROSETTO, Edna. Essa ciranda não é minha e minha só minha, ela é de todos nós: a educação das crianças sem terrinha no MST. Campinas, Unicamp: Faculdade de Educação: dissertação de mestrado, 2009.

SALIH, Sara. *Judith Butler*. Londres: Routledge, 2002.

SARMENTO, Manuel. As culturas da infância nas encruzilhadas da segunda modernidade. In: _____; CERISARA, Ana Beatriz. *Crianças e miúdos*: perspectivas sociopedagógicas da infância e da educação. Porto: Asa Editores, 2005.

SCAVONE, Lucila. Maternidade: transformações na família e nas relações de gênero. *Interface (Botucatu)*, v. 5, n. 8, p. 47-59, fev. 2001.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público*: as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TONELLI, Maria Juracy. Paternidade em contextos urbanos: entre o dever e o prazer. In MINELLA, Luzinte, FUNCK, Susana. Saberes e fazeres de gênero: entre o local e o global. Florianópolis: ed. Da UFSC, 2006

TRONTO, Joan C. Mulheres e cuidados: o que as feministas podem apreender sobre moralidade a partir disso? In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Org.). *Gênero, corpo*: conhecimento. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997. p. 187-203.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 163. Sport and globalization: economic, political and cultural aspects

FOOTBALL AND INTERNATIONAL POLITICAL ECONOMY: REPRODUCTION OF COLONIALITY FROM A MODERN WORLD-SYSTEM PERSPECTIVE AT THE FIFA CLUB WORLD CUP (2000-2017)

Juliano Oliveira Pizarro
Universidade Federal de Santa Catarina

Carmen Silvia de Moraes Rial
Universidade Federal de Santa Catarina

Abstract

From the Theory of Political Economy of World Systems, in a brief dialogue with postcolonial and decolonial theories, the research aims to identify how does the concentration of capital in football, analyzing the dynamics of the world-system and the transformation of player in merchandise, especially the players transfer of the peripheral countries to the global center countries, following the colonial logic. Thus, the study aims to contribute to the understanding of globalization in football, addressing contemporary aspects to understand the spatial distribution of the phenomenon around the world, based on the theory of the modern world-system, observing the flow of athletes in the FIFA Club World Cup men's in the years 2000-2017.

Keywords: Football; International Political Economy; Coloniality; System-Modern World.

INTRODUCTION

In a globalized world, colonialism roots of a few centuries still remain alive in society, which justifies studying postcolonialism as an intellectual perspective, understood as the continuity of colonialism in the present day and in the various dimensions of social life: at the point from a political point of view, but also from the economic, cultural and, consequently, from the epistemological point of view, in an intrinsic way, called internal colonialism (GONZÁLEZ CASANOVA, 2007, p. 7). From this, also the decolonial studies appear, that look for to end the colonial forms of thought, mainly in the eurocentric version. In short, the postcolonialist perspective aims to break the epistemology of knowledge created and reproduced over the centuries (QUIJANO, 2005, p. 119).

The mark of the modern world is the imagination of its benefits and its refutation for the oppressed. Exploitation and refusal to accept exploitation as inevitable or just constitute the perennial antinomy of the modern era, united in a dialectic that is far from reaching its culmination in the twentieth century (WALLERSTEIN, 1974). The Perspective or Analysis of World Systems examines the formation of capitalism over the past five centuries as a system of global reach that has its expressions in the economic, political, social and cultural spheres. According to Wallerstein (2001, p.19), throughout the formation of this system, there were changes in the hegemonic centers of capitalism, while preserving central and peripheral positions. Given this, the system has always been a world-economy based on unequal exchange.

In order to understand this mechanism one can observe the very structure of the world-economy, the division between the space of the economy (a world social division of labor in the name of incessant accumulation of capital) and the space of politics (organized around states, each which with autonomous responsibility for political decisions) (WALLERSTEIN, 2001, p.29). In an incessant quest for cheap labor and greater profits, the modern world-system has advanced throughout the world and has reached virtually every sphere of social life. Football was not left out: it became a space for capital accumulation and a global activity.

In this perspective, the research aims to identify how the concentration of capital occurs, analyzing the dynamics of the world-system and the transformation of the player into merchandise, especially the transfer of players from peripheral countries to countries of the global center, following the colonial logic. Thus, the study aims to contribute to the understanding of globalization in soccer, addressing contemporary aspects to understand the spatialisation of the phenomenon around the world, based on the theory of the modern world-system, observing the flow of athletes in Soccer World Cups between the years 2000-2017.

GENERAL ASPECTS OF POST-COLONIAL AND DECOLONIAL STUDIES

As epistemology, ethics and politics, the field of postcolonialism approaches the politics of knowledge through the facts that constitute the postcolonial identity after the decolonization of a people. Some factors derive from a colonial logic, but mainly the generation of cultural knowledge of the colonizer on the colonized peoples, and the way of applying this cultural knowledge to subjugate a non-European people in a colony of a certain European country, where, after the invasion , was carried out (what was done?) through the cultural identities of "colonizer" and "colonized".

In this sense, it is important the internal colonialism of Pablo González Casanova (2007, p.2):

> A definição do colonialismo interno está originalmente ligada a fenômenos de conquista, em que as populações de nativos não são exterminadas e formam parte, primeiro do Estado colonizador e depois do Estado que adquire uma independência formal, ou que inicia um processo de libertação, de transição para o socialismo, ou de recolonização e regresso ao capitalismo neoliberal. Os povos, minorias ou nações colonizadas pelo Estado-nação sofrem condições semelhantes às que os caracterizam no colonialismo e no neocolonialismo em nível internacional: 1) habitam em um território sem governo próprio; 2) encontram-se em situação de desigualdade frente às elites das etnias dominantes e das classes que as integram; 3) sua administração e responsabilidade jurídico-política concernem às etnias dominantes, às burguesias e oligarquias do governo central ou aos aliados e subordinados do mesmo; 4) seus habitantes não participam dos mais altos cargos políticos e militares do governo central, salvo em condição de "assimilados"; 5) os direitos de seus habitantes, sua situação econômica, política social e cultural são regulados e impostos pelo governo central; 6) em geral os colonizados no interior de um Estado-nação pertencem a uma "raça" distinta da que domina o governo nacional e que é considerada "inferior", ou ao cabo convertida em um símbolo "libertador" que forma parte da demagogia estatal; 7) a maioria dos colonizados pertence a uma cultura distinta e não fala a língua "nacional".

Postcolonialism is a set of theories that analyze the political, philosophical, artistic and literary effects left by colonialism in colonized countries. Postcolonial theory became known in the 1970s from the book "Orientalism" by Edward Said, taken as the founding work, describing the social relation with which Western Europe intellectually divided the world into "the West" and " East ". The author developed the denotations and connotations of the term "orientalism", mainly as the figure of the "other" (CASTRO-GÓMEZ, 2005, pp. 19-21). But there are still other authors who can be considered pioneers, such as Frantz Fanon (1965), who, in "The Wretched of the Earth", clinically analyzes the nature of colonialism as essentially destructive, since its social effects - the imposition of a colonial identity subdued (?) - are detrimental to the mental health of people of color who have been enslaved in colonies.

In establishing the postcolonial definition of the subaltern term, the philosopher and theorist Gayatri Spivak, author of the famous work "Can the subaltern speak?" Argues that subaltern peoples can never express their forms of knowledge (thought, reasoning, language) , rather, conform to the Western forms of world knowledge. Yet in Provincializing Europe, Dipesh Chakrabarty traced the subaltern history of the struggle for Indian independence, and rebutting Eurocentric thought, proposed that Western Europe simply be considered culturally equal to the other cultures of the world (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 20-22).

Decoloniality is not only the process of decolonization of a people. Decoloniality is a term used mainly by an emerging Latin American movement that focuses on understanding modernity in the context of a form of critical theory applied to ethnic studies. It was described by Walter Mignolo (2005) as analytical and practical options that

confront and disassociate the colonial matrix of power. It can be contrasted with coloniality which is "the underlying logic of the founding and unfolding of Western civilization from the Renaissance to the present," referred to as the colonial matrix of power or coloniality of power. Although formal and explicit colonization ended with the decolonization of most of the countries of the American continent during the nineteenth century, and with the decolonization of much of the global south at the end of the twentieth century, new forms of colonization arose through the neoliberal, imperialist and globalized, which perpetuated the inequalities, especially from the economic point of view.

THE MODERN WORLD-SYSTEM

The world-economy is the (historical) social system that emerged in Europe in the sixteenth century expanded across the globe. Its components are the interstate subsystem formed by the national states and the economic subsystem, constituted by the world mercantile chains that cross the territories of those states. In the seventeenth century, with the Treaty of Westphalia, the interstate system was formally constituted. National states are therefore formally autonomous and sovereign political units in which the set of institutions (executive, judiciary, parliament) that were the power apparatus seeks to monopolize power over their territory. But each state acts or exercises its sovereignty as part of the interstate subsystem. This group of states composes the center of the world-economy, from there down are the States with smaller share of world wealth and power: semiperipheral and peripheral states.

However, the system is dynamic, partly as a result of the revolutions in transport technology, and individual states can gain or lose core status (semiperiphery, periphery) over time. As an example, it has been found that for some time some countries have been hegemonic over the last few centuries, but as the world-system has spread geographically, intensifying its economic activity, that status shifted from the Netherlands to the United Kingdom, and more recently to the United States.

Immanuel Wallerstein developed the most well-known version of world-system analysis, beginning in the 1970s. For him (Wallerstein, 2005, 27), the rise of capitalism was the result of the long crisis of feudalism, where Europe used its control over most of the world, gaining economic advantages, presiding over development and spreading industrialization and capitalism which, indirectly, resulted in uneven development.

As an epistemological movement, the Analysis of World-Systems is, above all, an analytical perspective that aims to transcend the structures of knowledge inherited from the nineteenth century. His view is that a new language must be invented, transcending the social, economic, and political illusions imposed by the settlers through the alienation

of biophysical worlds. In an analysis of this world system, Restrepo and Rojas (2010: 72) say that:

> Como resultado de la consolidación del sistema-mundo moderno, Europa vivió grandes transformaciones. Tal vez la de mayor incidencia tiene que ver con la legitimación de un sistema altamente desigual, tanto al interior de las sociedades europeas, como en las colonias establecidas al otro lado del Atlántico, en la naciente América. El lugar que ganó Europa en el contexto del sistema naciente la llevó a ser el centro del poder en el contexto mundial durante los siguientes siglos.

The economic subsystem formed in close relationship with the interstate subsystem is composed of the vast network of world market chains that cut across all corners of the globe. A commodity chain is a set of activities necessary for a commodity to be produced and consumed. It covers, therefore, from the production of the raw material, equipment, until consumption. The spatial extent of the world-economy is given by the extension of the mercantile chains.

The various nodes that make up a mercantile chain have different returns, which are inversely proportional to the competition observed in this node. Focusing on different regions of the globe, the high, medium and low profitability nodes end up segmenting the world economy into three economic regions: center, semiperiphery and periphery, which coincide in large part with a certain group of states: the semiperipherals and peripherals. Because they house most high-yielding activities, central countries take over most or all of the wealth produced along the chain.

The modern world-system is heterogeneous in cultural, political and economic terms, possessing great differences of civilizational development, accumulation of capital and political power. Immanuel Wallerstein (2005: 47) attributes these differences to the very nature of the world-system. Another important author in the studies of the world-system is Giovanni Arrighi, with his trilogy of books on the theme: "The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Time", "Chaos and Governability in the Modern World System" and " Adam Smith in Beijing: Origins and Foundations of the 21st Century. " Arrighi (1996, 27) considers that hegemony is linked to the competence of a state to exercise leadership and government functions.

Arienti and Filomeno (2007, p.105) state that:

> (...) o capitalismo expandiu-se territorialmente para integrar novas áreas sob seu domínio. Essa expansão realizou-se por meio de capitais respaldados pelos Estados nacionais. Paralelamente à formação da economia-mundo capitalista, havia também a manutenção e o acirramento da rivalidade entre os Estados nacionais, não mais movidos apenas pela pilhagem ou pela conquista territorial para arrecadação de tributos, como era esperado na expansão de um império, mas para apoiar os seus capitais, organizar uma divisão do trabalho mais ampla, garantir condições de monopólio para seus capitais e, com isso, gerar maiores rendas e arrecadar tributos.

The international system oscillates between moments of chaos and governability, which is derived from a hegemonic power that plays a central role in the world economy and the chaos arising from the hegemonic crisis, that is, an escalation of competition and conflicts that surpasses the regulatory capacity of existing structures (ARRIGHI, SILVER, 2001, p.42). Regarding historical analysis, it began with Dutch rule in the seventeenth century, after which there was English rule in the nineteenth century and, finally, the American in the twentieth century. In contrast, one notices the rise of East Asia as "the most dynamic center of capital accumulation processes" in which China plays the central role. In "Adam Smith in Beijing: Origins and Foundations of the 21st Century," Arrighi (2008) seeks a theoretical and historical explanation for the economic and political resurgence of East Asia, which has China as a dynamic center.

However, within this system, the center is still the area of great technological development, the periphery being the area that supplies raw materials, agricultural products and cheap labor. As a result, the economic exchange between the periphery and the center is unequal, since the periphery has to sell its products cheaply while buying the center's products dearly.

MODERNITY, COLONIALITY AND FOOTBALL

In this sense, football shows this logic through its market, which turns true fortunes in the center (and, often, also in the periphery) countries. Great athletes from peripheral countries, or also called global south, end up going to play in Europe or in countries of the global north.

From this logic, with a critical idea to the international political economy, the research seeks to analyze soccer as an instrument that evidences these dynamics in the modern world-system. It seeks to understand social, cultural, political and economic changes in the context of the production of symbolic goods as commodities, perceiving the structure of political economy in football, in a way that understands how relations occur in practice. In this context, amid inequality in the development of football in relation to national teams and between clubs, where there is the appropriation by parastatal entities, creating rules for "egalitarian" competitions, as advocated by liberal capitalism. Bolaño (apud SANTOS, 2014, p.565) points out that there is a process of building a sports order that, starting from the world of life, overlaps with it and colonizes it.

Despite this, there are contradictions of capital regarding sports activities, especially when it comes to football. Sport generates products to be passed on to the rest of the world, even in peripheral countries, to the point that Europeans see the South American countries divide their forces in the main world championships, even under worse financial

conditions, with a fall in logic center-periphery in some part of the time. Still, also in football, Mosco (apud SANTOS, 2014, p.570) says:

> O uso do poder político e econômico contém um valor consideravelmente explicativo para compreender o êxito da mercantilização. O processo reduz os recursos, o tempo e o espaço disponíveis para as alternativas, pelo que a mercantilização se percebe não como um processo de poder senão como a ordem natural, o sentido comum, a realidade da vida social. [...] O poder institucional, que fomenta uma lógica e elimina as alternativas, é central para a construção da hegemonia. Porém existe também a questão do vínculo entre o valor de uso e o valor de troca. Para o valor de troca, amplia não apenas ao minar os valores de uso e de não mercadoria, senão também ao usar estes valores para realizar seu próprio atrativo e, no processo, ao transformar os valores de uso em valores de troca.

The research was aimed at collecting data from athletes who competed at the FIFA Club World Cup men's football from 2000 to 2017, where representatives from all continents, where the champion from each continent and the host country competed for the event. It was analyzed the origin of the athletes of each team, trying to understand the logic of the male football market, as the flow of athletes between the continents.

FIFA Club World Cup 2000								
Clubs	**Players**	**National**	**Foreigners**					
			Latin America	**Africa**	**Asia**	**Oceania**	**Europe**	**North America**
Al-Nassr (KSA)	23	20		3				
Corinthians (BRA)	23	22	1					
Manchester United (ENG)	23	11	1	1			10	
Necaxa (MEX)	23	17	6					
Raja Casablanca (MAR)	23	23						
Real Madrid (SPA)	23		4	2			4	
South Melbourne (AUS)	23	21				1	1	
Vasco (BRA)	23	23						

FIFA Club World Cup 2005								
Clubs	**Players**	**National**	**Foreigners**					
			Latin America	**Africa**	**Asia**	**Oceania**	**Europe**	**North America**
Al-Ahly (EGY)	23	21		2				
Al-Ittihad (KSA)	20	17	1	2				
Deportivo Saprissa (CRC)	23	23						
Liverpool (ENG)	20	5		2		1	12	
São Paulo (BRA)	23	22	1					
Sidney (AUS)	22	19	1		1		1	

FIFA Club World Cup 2006								
Clubs	**Players**	**National**	**Foreigners**					
			Latin America	**Africa**	**Asia**	**Oceania**	**Europe**	**North America**
Al-Ahly (EGY)	23	21		2				
Auckland City (NZL)	22	13	1	2	1		5	
América (MEX)	23	17	6					
Barcelona (SPA)	23	9	8				6	
Jeonbuk (kOR)	23	21	2					
Inter (BRA)	23	21	2					

FIFA Club World Cup 2007								
Clubs	**Players**	**National**	**Foreigners**					
			Latin America	**Africa**	**Asia**	**Oceania**	**Europe**	**North America**
Milan (ITA)	23	12	5			1	5	
Boca Juniors (ARG)	23	19	4					
Etoile (TUN)	23	19		4				
Pachuca (MEX)	23	17	6					
Sepahan (IRA)	23	19		1	2		1	
Urawa Reds (JAP)	23	21	2					
Waitakere (NZL)	23	16				2	5	

FIFA Club World Cup 2008								
Clubs	**Players**	**National**	**Foreigners**					
			Latin America	**Africa**	**Asia**	**Oceania**	**Europe**	**North America**
Adelaide (AUS)	22	18	4					
Al-Ahly (EGY)	23	20		2	1			
Pachuca (MEX)	23	16	6					1
Gamba Osaka (JAP)	23	21	2					
LDU (ECU)	23	19	4					
Manchester United (ENG)	23	7	3		1		12	
Waitakere (NZL)	20	11	1			2	6	

FIFA Club World Cup 2009								
Clubs	**Players**	**National**	**Foreigners**					
			Latin America	**Africa**	**Asia**	**Oceania**	**Europe**	**North America**
Al-Ahli (UAE)	23	20	1	1	1			
Atlante (MEX)	23	17	6					
Auckland City (NZL)	22	17		2	1		2	
Barcelona (SPA)	23	12	5	2			4	
Estudiantes (ARG)	22	19	3					
Mazembe (RDC)	22	20		2				
Pohang Steelers (KOR)	22	20	1		1			

FIFA Club World Cup 2010								
Clubs	**Players**	**National**	**Foreigners**					
			Latin America	**Africa**	**Asia**	**Oceania**	**Europe**	**North America**
Inter (BRA)	23	20	3					
Hekari (PNG)	23	11				12		
Al Wahda (UAE)	23	19	3	1				
Inter (ITA)	23	5	8	4			6	
Mazembe (RDC)	23	19		4				
Pachuca (MEX)	23	15	6					2
Seongnam (KOR)	23	20	1			1	1	

FIFA Club World Cup 2011								
Clubs	**Players**	**National**	**Foreigners**					
			Latin America	**Africa**	**Asia**	**Oceania**	**Europe**	**North America**
Al-Sadd (QAT)	23	18	1	3	1			
Auckland City (NZL)	23	15	2				6	
Barcelona (SPA)	23	14	7	1			1	
Espérance (TUN)	23	19		4				
Kashiwa (JAP)	23	19	2		2			
Monterrey (MEX)	23	18	5					
Santos (BRA)	23	22	1					

FIFA Club World Cup 2012								
Clubs	Players	National	Foreigners					
			Latin America	Africa	Asia	Oceania	Europe	North America
Al-Ahly (EGY)	23	22		1				
Auckland City (NZL)	22	12	2		1	1	6	
Chelsea (ENG)	23	8	4	2			9	
Corinthians (BRA)	23	21	2					
Monterrey (MEX)	23	18	5					
Sanfrecce (JAP)	23	21			1		1	
Ulsan Hyundai (KOR)	23	20	3					

FIFA Club World Cup 2013								
Clubs	**Players**	**National**	**Foreigners**					
			Latin America	**Africa**	**Asia**	**Oceania**	**Europe**	**North America**
Al-Ahly (EGY)	22	22		1				
Atlético Mineiro (BRA)	23	23						
Auckland City (NZL)	23	10	1		1	2	9	
Bayern München (GER)	23	11	3				8	1
Guangzhou (CHN)	23	18	3		1			
Monterrey (MEX)	23	16	7					
Raja Casablanca (MAR)	23	19		4				

FIFA Club World Cup 2014								
Clubs	**Players**	**National**	**Foreigners**					
			Latin America	**Africa**	**Asia**	**Oceania**	**Europe**	**North America**
Auckland City (NZL)	23	9	1	1	2	1	9	
Cruz Azul (MEX)	23	19	4					
Sétifienne (ALG)	23	21		2				
Tétouan (MAR)	23	20		1			2	
Real Madrid (SPA)	22	10	4				8	
San Lorenzo (ARG)	23	22	1					
Wanderers (AUS)	23	18	1	1			3	

FIFA Club World Cup 2015								
Clubs	**Players**	**National**	**Foreigners**					
			Latin America	**Africa**	**Asia**	**Oceania**	**Europe**	**North America**
Auckland City (NZL)	23	11	1		2	1	8	
Barcelona (SPA)	23	11	8				4	
River Plate (ARG)	23	18	5					
América (MEX)	23	14	9					
Mazembe (RDC)	23	6		17				
Guangzhou (CHN)	23	17	5		1			
Sanfrecce (JAP)	23	21	1				1	

FIFA Club World Cup 2016								
Clubs	**Players**	**National**	**Foreigners**					
			Latin America	**Africa**	**Asia**	**Oceania**	**Europe**	**North America**
Auckland City (NZL)	23	10	1		2	1	9	
Real Madrid (SPA)	23	10	5				8	
Atlético Nacional (COL)	23	19	4					
América (MEX)	23	11	11					1
Mamelodi Sundowns (SAR)	23	16	2	5				
Jeonbuk (KOR)	23	21	2					
Kashima Antlers (JAP)	23	20	2		1			

FIFA Club World Cup 2017								
Clubs	**Players**	**National**	**Foreigners**					
			Latin America	**Africa**	**Asia**	**Oceania**	**Europe**	**North America**
Auckland City (NZL)	23	11	1		2	1	8	
Real Madrid (SPA)	23	11	3	1			8	
Grêmio (BRA)	23	21	2					
Pachuca (MEX)	23	15	6		1			1
Wydad Casablanca (MAR)	23	20		3				
Al Jazira (UAE)	23	19	1	2	1			
Urawa Reds (JAP)	23	20	2				1	

Self elaboration. Source: Fifa, 2018.

The first analysis is about the number of South-global athletes present in teams around the world. Of the 97 teams surveyed, only three of the so-called North-global players did not have Latin American or African athletes: Sanfrecce (Japan) in 2012, Waitakere (New Zealand) in 2007 and South Melbourne (Australia) in 2000. This already shows how there is a flow of athletes from the global south to these continents.

Another analysis is the surreptitious number of North-Global players playing for South-Global teams, of 2,212 only 8 athletes (3 Europeans and 5 Americans) representing 6 teams. On the other hand, with only European teams, there are 83 Latin American and African athletes, not counting the variables, such as the limit that UEFA (European football confederation) allows for foreign players, which entails a number much bigger. Mosco (apud Santos, 2014: 570) states that "the use of political and economic power contains a considerably explanatory value for understanding the success of commodification. The process reduces the resources, time and space available for alternatives, so that commodification is perceived not as a process of power but as the natural order, the common sense, the reality of social life. Institutional power, which fosters logic and eliminates alternatives, is central to building hegemony. However, there is also the question of the link between the value in use and the exchange value. For the exchange value, it expands not only by undermining use and non-commodity values, but also by using these values to realize its own attractiveness and, in the process, by turning usage values into exchange values. "

Still, if you count North-global countries such as Japan, New Zealand, Australia, South Korea, Qatar, Saudi Arabia and the United Arab Emirates, the number of Latin

American and African athletes increases by more than 60. Another interesting fact is the growth of South-global players in the Chinese market, which has expanded and is an actor of extreme relevance to be analyzed in the World-System theories. Of the two teams in China analyzed, which competed in the World Cup, there were 8 athletes from Latin America and Africa.

Here one can expand this item, analyzing each table among them, and comparing with others, to verify the transformations (or not) of the migratory flow during those years. And then we could reflect on the world system, decoloniality, which is at the beginning, showing that if we compare with other migratory flows of workers throughout history, we had moments where the direction was different (colonization of South America by European immigrants) but there were times when the flow was also from the South to the North or South South (most important, the forced immigration of the slaves).

CONCLUSION

The diffusion character of sport, especially through the transnationalism that football brings with it, especially with globalization, shows a paradigm shift in the current world system, where every year there is a transfer of good players to certain countries from the periphery to the center. Football has changed and developed over the years in the face of the transformations experienced in the capitalist mode of production, with many factors around the entertainment industry.

Along with the political economy in the transfer of athletes, one can mention the commerce of sports materials, advertisements in uniforms, transmission rights, among other forms of capital accumulation. All these objects are subject to academic research, where more evidence will be gathered through scientific research that will corroborate with the data collected so far.

All this gives rise to new forms of commodification from one of the capital maintenance instruments, the Cultural Industry. Nevertheless, however much the political-economic weight exists, football is a field of symbolic conflicts and cross-cultural expression, being an important object of studies for the Human Sciences.

REFERENCES

ARIENTI, Wagner Leal; FILOMENO, Felipe Amin. Economia política do moderno sistema mundial: as contribuições de Wallerstein, Braudel e Arrighi. *Ensaios FEE*. Porto Alegre, v. 28, n. 1, p. 99-126, 2007.

ARRIGHI, Giovanni. *Adam Smith em Pequim: origens e fundamentos do século XXI*. Boitempo Editorial, São Paulo, 2008.

_____; SILVER, Beverly J. *Caos e governabilidade no moderno sistema mundial*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora UFRJ, 2001.

_____. *O Longo Século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*. UNESP, Rio de Janeiro, 1996.

BRACHT, Valter. *Sociologia Crítica do Esporte*. Ijuí: UNIJUÍ, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Poscolonialidad explicada a los niños*. Bogotá: Universidad del Cauca y Instituto Pensar, 2005.

DAMO, Arlei Sander. *Do dom à profissão: a formação de futebolistas no Brasil e na França*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild: Ed. Anpocs, 2007. 359 p.

DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofia política crítica*. Bilbao: Desclée, 2011.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Trad. José Lourênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FIFA. *Official Documents*. Zurique, 2016. Disponível em: <http://www.fifa.com/about-fifa/official-documents/development/technical-study-group-reports/index.html> Acesso em: 07 ago. 2016.

FAVERO, Paulo Miranda. *Os donos do campo e os donos da bola: alguns aspectos da globalização do futebol*. 2009. 117 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). En publicacion: *A teoria marxista hoje - Problemas e perspectivas.* Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina. 2007.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa Editorial, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial*. Popayán, Colombia, Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2010, 234 pp.

SANTOS, Anderson David Gomes dos. *Os três pontos de entrada da economia política no futebol*. Revista Brasileira de Ciências do Esporte, Porto Alegre, v. 36, n. 2, 2014. p. 561-575.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México: Siglo

XXI Editores, 2005.

_____. *Capitalismo histórico e civilização capitalista*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, tradução de Renato Aguiar, revisão da tradução de César Benjamin, 2001. 144 p.

_____. *The modern world-system. Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the 16th. century*. New York, Academic Press, v. 1, 1974.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 141. Policies/politics, heritages and arts in contemporary cities

FROM THE STRUGGLE TO DEMOCRATIZE ACCESS TO THE ARTS TO THE DISPUTE FOR INCLUSIVE, DEMOCRATIC AND PARTICIPATORY CULTURAL POLICIES. THE CASE OF CIRCUS ARTISTS IN BUENOS AIRES, ARGENTINA

Julieta Infantino
Consejo nacional de Ciencia y Tecnología. CONICET
Instituto de Ciencias Antropológicas.
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Abstract

Circus art has undergone a process of resignification, reactivation and expansion in recent decades in Argentina, and particularly in Buenos Aires, the city in which our ethnographic research focused. This process was mainly in the hands of artists who did not come from the "traditional" form of reproduction of these arts - historically transmitted from generation to generation within the "circus families" -, but they learned the same in new production circulation and reproduction circuits: schools, cultural centers, meetings and in the street circus practice itself, which expanded significantly during the 1990s. In this work I am interested in analyzing from a procedural approach, the senses attributed to the notion of cultural democratization by part of the circus cultural formation. I will then investigate the transformation from a notion of democratization linked to "taking art" to the spaces and social sectors that it did not usually reach -disputing canons of artistic valuation and legitimated circuits for the development of art from the practice of occupation of public space- to a notion that expands the previous one and that adds a politicized resignification of art. Framed in processes of politicization of culture, I will analyze the current dispute of the circus cultural formation around the creation of legislative instruments that recognize, promote and deploy cultural policies that respond to their needs and demands, claiming their voice and their forms of expression and contesting to the State the management, guidelines and content of public policy.

Keywords: democratization, resignification, social legitimated.

INTRODUCCIÓN

Cultura, democracia, democratización, política y transformación social son algunos de los conceptos que vienen atravesando el campo de las políticas culturales y de las artes al menos desde la apertura democrática en Argentina en 1983.

Diversos autores proponen modelos y/o tipificaciones para abordar las conceptualizaciones cambiantes que han caracterizado en distintos contextos históricos al campo de las políticas culturales. Algunas propuestas enmarcan estas tendencias en generaciones de políticas culturales donde una "primera generación" se vincula con la propuesta emanada de la creación del primer ministerio público de cultura en Francia en 1959. Este modelo de políticas destinadas al campo de la cultura suele caracterizarse con la noción de *democratización de la cultura* y se le atribuye las siguientes características: excesivo papel del poder central, excesivo papel de la difusión, predominio de la oferta sobre la demanda, considerable privilegio de las manifestaciones de tipo profesional (Rubim, 2012; Monsalvo, 2017). Esta primera generación de políticas culturales fue ampliamente criticada por su noción restringida, centralizada y elitista de la cultura, promoviendo nuevas conceptualizaciones en torno a la noción de *democracia cultural*. Desde esta acepción suelen clasificarse a las llamadas "políticas culturales de segunda generación" en las que se aboga por una mayor descentralización, promoviendo la creatividad y producción cultural desde una noción de cultura ampliada que diputa la noción restringida de LA CULTURA, asociada a las Bellas Artes y el Patrimonio cultural.

Por su parte, Néstor García Canclini (1987) propone pensar en 6 paradigmas políticos de la acción cultural: mecenazgo liberal; tradicionalismo patrimonialista; estado populista; privatización neoconservadora; democratización cultural; democracia participativa. El autor define a los mismos como "tipos ideales" que resultan de utilidad para clasificar distintos modelos aunque frecuentemente se entremezclan, conjugan, disputan y/o resisten en el campo de las políticas culturales contemporáneas.

Si a este planteo le sumamos la concepción ampliada del concepto de políticas culturales que sostiene, desde aquella definición pionera de García Canclini, que las mismas no son un terreno de exclusividad estatal, sino más bien "el conjunto de intervenciones realizadas por el Estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o de transformación social" (García Canclini 1987: 26), podemos argumentar una serie de planteos para estudiar el caso de los artistas circenses en la ciudad de Buenos Aires, foco de este trabajo. De hecho, al sostener este concepto ampliado de políticas culturales podemos dar cuenta de las mismas como espacio de negociaciones y disputas por las definiciones de cultura y políticas; ámbito en el que intervienen distintos y desiguales agentes –estado, mercado, agencias internacionales y sociedad civil-.

Por consiguiente, a partir de esta conceptualización propongo estudiar los sentidos otorgados a la noción de *democracia/democratización cultural* al interior de la formación cultural circense de la ciudad de Buenos Aires en las últimas tres décadas. Propongo

así estudiar un proceso de redefinición que involucra el paso de una noción de democratización vinculada con "llevar el arte" a los espacios y sectores sociales a los que no solía llegar -disputando así mismo cánones de valoración artísticos y circuitos legitimados para el desarrollo del arte desde la práctica de ocupación del espacio público- a una noción que expande la anterior y que agrega una resignificación politizada del *para qué* del arte. Enmarcados en procesos de politización de la cultura, analizaré la actual disputa de la formación cultural circense en torno a la creación de instrumentos legislativos que reconozcan, promuevan y desplieguen políticas culturales que respondan a sus necesidades y demandas, reivindicando su voz y sus formas de expresión y disputándole al Estado la gestión, los lineamientos y los contenidos de la política pública.

En este sentido, analizaré el contexto contemporáneo vinculándolo a reconceptualizaciones recientes en materia cultural que se acercarían a lo que podríamos pensar como una "tercer generación de políticas culturales" vinculada a la noción de cultura como bien común y a la de democracia participativa (Monsalvo, 2017).

HISTORIAS DE CIRCO. ENTRE JERARQUÍAS, RESIGNIFICACIONES Y DISPUTAS[1]

El circo es un arte con una larga historia en Argentina. Atravesó "épocas de gloria" cuando a fines del siglo XIX fue reconocido como "cuna del teatro nacional". En ese contexto se definía el *Circo Criollo*, una modalidad performática local que incluía una primera parte del espectáculo de destrezas en las variadas disciplinas circenses y una segunda de arte teatral, que ponía en escena obras de literatura popular criollista con el drama gauchesco como representación central. Estudié el proceso de valorización de esta literatura y de las obras representadas en los circos, que en esta coyuntura y en vínculo con el proceso de construcción de nacionalidad, fueran reconocidas como germen de un auténtico Teatro Nacional (Prieto, 1989; Seibel, 1992; Infantino, 2014). Posteriormente esta legitimidad transitoria fue desestimada, e históricamente el circo ocupó espacios desvalorizados de arte en el país en relación con las valoraciones jerárquicas que por mucho tiempo respondieron a la preponderancia de un canon estético clásico. Y, tal como argumenté

> "el circo, desde sus orígenes como género artístico, se colocó en las antípodas de ese ideal clasicista: apelando a una estética grotesca con cuerpos de dimensiones exageradas sobre zancos, enanos, freaks, mujeres barbudas, narices prominentes, sonrisas exageradas. El circo, entonces, se asentó destacando aquello que el

[1] La historización presentada aquí proviene de los resultados de mi investigación doctoral (2012) que luego fueron publicados en "Circo en Buenos Aires. Cultura, jóvenes y políticas en disputa" (Infantino, 2014).

> hombre moderno debía controlar: las pasiones, el goce, la risa, la imaginación. Todos elementos desjerarquizados por las culturas oficiales. Es desde las valoraciones hegemónicas de un arte decente, intelectualizado y "bello" que el circo fue ubicado históricamente en una escala valorativa de inferioridad, arte menor o mera curiosidad" (Infantino, 2013: 284).

Por diversas situaciones que no son exclusivas de nuestro país y que se replican a nivel internacional, como el crecimiento de las ciudades y la aparición de nuevas ofertas culturales -centralmente la televisión- a partir de los años 1960 y en los 70, el circo atravesó un período de retracción. La menor demanda implicó importantes dificultades para sostener los excesivos costos económicos de grandes compañías e infraestructuras y produjo una declinación en la cantidad de circos y en la calidad artística

Una vez finalizada la última dictadura militar (1976-1983), diversas expresiones artísticas populares comenzaron a ser retomadas y revalorizadas por nuevos y viejos practicantes. Entre el tango, la murga, la música y el teatro popular, empiezan a asomarse las artes circenses. Estas artes comenzaron a ser recuperadas por jóvenes artistas que no provenían de la "tradición familiar circense" y que, a partir del retorno de la democracia en 1983, se acercaron a lenguajes populares de tradición local, entre ellos, el circo. En varias ciudades de grande o mediana escala -Ciudad de Buenos Aires, Córdoba, Rosario, Santa Fe, entre otras- se suceden similares procesos que involucran la experimentación artística en tiempos de apertura post dictatorial.

En este contexto, comienza a desarrollarse la génesis local de la renovación de las artes circenses que en cierta medida va a recuperar algunas de las resignificaciones que estas artes venían atravesando en el plano internacional -centralmente desde propuestas innovadoras desarrolladas en Francia y Canadá en torno al llamado Nuevo Circo cuyo exponente más reconocido es el *Cirque du Soleil*-. Aquellas experiencias renovadoras que llegaron al país en tiempos de apertura democrática como innovaciones se combinaron con prácticas que recuperaron los lenguajes artísticos "tradicionales" (la murga porteña, el tango, el circo criollo, entre otros) y que se apropiaban del espacio público en tiempos de apertura democrática.

Esta modalidad particular de *intersección de lo nuevo y lo viejo* no puede entenderse sin pensar en la apertura implícita en la enseñanza de estos lenguajes artísticos fuera de la forma tradicional de reproducción de estas artes dentro de las "familias de circo"[2].

[2] El circo a lo largo de su historia ha sido un arte profundamente endogámico. Las destrezas y técnicas del circo se traspasaban de padres a hijos y se convertían en "secretos" guardados dentro de esas familias extensas que conformaban la empresa familiar circense. Este fenómeno guarda relación con el carácter trashumante de esta modalidad artística y con un modo de producción familiar. No obstante, por diversos motivos que exceden este trabajo, a partir de los años 80' en Argentina pero también a nivel internacional, se desarrollan distintas experiencias de apertura de la enseñanza por fuera de la "familia circense", que implicó procesos de formalización e institucionalización novedosos. Para profundizar ver: Bortoleto, Barragán y Silva, 2016.

Abrir los secretos del circo e "incorporar sangre nueva" fueron los deseos que motivaron a Jorge y Oscar Videla, artistas de familia circense de tercera generación, a abrir la *Escuela de Circo Criollo* en 1982. La escuela fue el primer espacio para la enseñanza de las artes del circo en Argentina y pionero en América del Sur, después de la Escuela Nacional de Cuba y las experiencias de Brasil. La escuela fue "un boom... fue como tirar una piedra al agua y que se expanda nuestro sueño. La gente pedía a gritos aprender las técnicas del circo", recuerda Oscar Videla.

Esos prolíficos años ochenta se convirtieron en *los antecedentes* de un movimiento que ganó más fuerza y notoriedad en la década siguiente, un período que llamé *el resurgimiento*. A lo largo de los años 1990, las plazas y parques de Buenos Aires, y de varias ciudades centrales del país, fueron ocupadas por artistas que definieron un estilo particular: el *Circo Callejero*[3]. En paralelo al desarrollo de propuestas que se identificaban con la resignificación del género a nivel internacional y a la continuidad del desarrollo del arte circense al interior de las familias de circo, la posibilidad de "ocupar" el espacio público desde el Circo Callejero se presentó como una alternativa de trabajo para muchos jóvenes en tiempos neoliberales de reducción/ flexibilización laboral y crecimiento de la pobreza. En este contexto, la posibilidad de "trabajar como artista" desde propuestas de arte callejero que promulgaban la independencia y democratización del arte, también significó una alternativa de vida que cuestionaba los ideales individualistas y consumistas de la época.

Ahora bien, ¿qué nociones de democracia/democratización cultural se desplegaban desde la formación cultural circense a mediados de los 80 y en los 90?

Tal como mencionamos en la introducción a este trabajo, los modelos, tipificaciones y/o paradigmas con los que se suelen clasificar las políticas culturales, frecuentemente se encuentran superpuestos, se usan, circulan y atraviesan las prácticas culturales en un mismo contexto. Las nociones de *democratización de la cultura* y/o *democracia participativa* en términos de García Canclini (1987) se presentaron en el contexto postdictatorial como ejes que marcaron tanto al diseño de políticas culturales estatales como a la acción de grupos y colectivos de artistas imbuidos de una retórica democratizante, como ejes para cuestionar el período más nefasto de la historia del país.

En el marco de la crítica al autoritarismo en las instituciones y al sistema elitista previo, la mayoría de los programas de promoción social y cultural de la época, se consolidaban sobre las nociones de democratización y participación. Como analiza Winocur (1996), estos programas de política pública "partían de un diagnóstico que sostenía la existencia

[3] Por Circo Callejero defino un estilo de actuación estrechamente relacionado con el uso de técnicas de circo en el espacio público, protagonizadas por artistas que se presentan como trabajadores culturales y que basan su identificación en la posibilidad de democratizar el acceso al arte en el espacio público urbano.

de una desigualdad de oportunidades en el uso de los bienes y servicios culturales y educativos, y concluían en la necesidad de democratizar el acceso a beneficios, para así abrir oportunidades de desarrollo y participación social" (Winocur, 1996: 25).

Así, mientras que los artistas salieron a ocupar los espacios públicos desde las más diversas propuestas de arte callejero, las políticas culturales desde el Estado local, reivindicaban la democratización de la cultura a través de políticas públicas, entre las que se destaca en la ciudad de Buenos Aires el Programa Cultural en Barrios, política perteneciente al GCBA y emblema de la gestión pública de la cultura desde la finalización de la última dictadura militar argentina.

Si analizamos el movimiento de arte callejero en los años postdictatoriales, encontramos algunas líneas que se entrecruzan con los modelos de democratización de la cultura, mientras otros ejes abogan por una democracia participativa en tanto instituyen a la cultura como derecho. El estar en una plaza pública brindando espectáculos "populares" a "la gorra", para todo tipo de espectador, para "el que tiene o no tiene dinero", para el que está habituado a disfrutar obras artísticas y el que no, disputando los circuitos convencionales de circulación del arte y lo que se considera arte, implicaba para la época, una visión disruptiva vinculada a la noción de democracia, cultura/arte como derecho y participación. Desde sus propuestas de arte callejero, la formación cultural circense disputaba el lugar de desvalorización de las artes circenses, las nociones hegemónicas de quiénes suelen ser considerados artistas y de los espacios donde puede circular y exhibirse el arte. Desde el lenguaje del circo como universal, multidisciplinario y popular, se exhibían obras que disputaban la visión elitista del arte y la cultura.

Se va gestando cierta visión crítica en torno a la idea del artista, de quién puede ser y tiene derecho a ser protagonista de hechos artísticos. En las narrativas y trayectorias de gran parte de esta primera generación de artistas callejeros surgen explicaciones que dan cuenta que esos jóvenes nunca se habían imaginado como "artistas" en el estado de situación del mundo de arte canónico que reproducía una concepción elitista y cerrada de arte. Con frases como "yo nunca me había imaginado ser artista y vivir del arte" se evidenciaba que a través de la práctica de circo callejero se cuestionaba la figura de artista, como condición para ser alcanzada por unos pocos. La posibilidad de lograr una "profesión" que no requería titulación oficial pero que permitía el despliegue de una forma de vida y una alternativa laboral en tiempos de flexibilización y precarización del mercado de trabajo, fue una de las características preponderantes de los artistas circenses que invadían los espacios públicos con su arte como trabajadores culturales.

Pero, además de una búsqueda de alternativas laborales/profesionales, el circo para estos jóvenes artistas se convirtió en una elección estético-política. Recuperar elementos desjerarquizados por las valoraciones hegemónicas de arte, trabajar con lo imperfecto,

lo grotesco, lo marginal, llevarlo al espacio público y convertir esta práctica en un modo de vida, se constituía como práctica disruptiva y política. Tal como planteábamos junto a Bergé y Mora al analizar las prácticas de cirqueros, punks y breakers "elegir ponerse en acto como práctica en el espacio público urbano, implica una elección política y un posicionamiento acerca de cuál es el lugar del arte, y cuál es el "para quiénes" y el "para qué" del arte. Centralmente implica una ruptura en relación con los espacios consagrados para el arte, y una ruptura con los modos hegemónicos de hacerlo" (Bergé, Infantino y Mora, 2015: 41).

La práctica callejera circense se intensificó en los años 90 a medida que las políticas neoliberales se recrudecían. A diferencia de la coyuntura postdictatorial que, como mencioné con anterioridad, presentó políticas que alentaron la participación ciudadana en los espacios públicos, la tendencia en los 90 tendrá tintes altamente represivos. De este modo, se irá configurando al interior del campo artístico una representación del Estado y sus políticas, como un "otro" mayormente identificado por la arbitrariedad del ejercicio legal de la fuerza. Esto favorecerá la desvinculación de gran parte de la formación cultural respecto del Estado, como posible agente promotor de reconocimiento de las prácticas artísticas. En conjunción con la constitución identitaria de los artistas callejeros ampliamente asentada en la reivindicación de la independencia, autogestión y autonomía, las estrategias propias de la formación cultural se enmarcaban en la visualización del Estado, casi como un todo homogéneo frente al que había que *resistir*.

En este sentido, las prácticas circenses consideradas como prácticas artístico-estético-políticas implicaban una apuesta a la democratización cultural, una disputa ante visiones canónicas de arte, una lucha por la ampliación de los circuitos de arte así como por alternativas de vida en contextos de precarización desde un posicionamiento resistente, independiente, crítico y transgresor frente al Estado.

LA DISPUTA POR LA PARTICIPACIÓN EN LAS POLÍTICAS CULTURALES

Para fines de los años 2000, en sintonía con diversos procesos políticos que marcaron a la región en términos de consolidación de propuestas democráticas participativas, de ampliación de derechos y con fuertes discursos de cuestionamiento al modelo neoliberal imperante en contextos precedentes, se fueron consolidando renovadas miradas hacia el Estado como agente garante de derechos y, para diversos colectivos sociales, como agente al que se podía y debía demandar reconocimiento, políticas y recursos.

Específicamente en el terreno de las políticas culturales, resulta ineludible destacar la experiencia de Brasil con propuestas que, como el *Programa de Cultura Viva Comunitaria*

o las tendencias contemporáneas en torno al patrimonio cultural, promovieron un cambio en la manera de conceptualizar y gestionar las políticas culturales. Aquí el Estado, no detentaría la exclusividad en la formulación de dichas políticas, sino que pasaría a ocupar un rol de *promotor y regulador de la demanda de la sociedad civil*. En este sentido, los hacedores culturales, protagonistas de las prácticas culturales a ser promovidas, ya no serían considerados objetos/destinatarios de políticas, sino más bien agentes formuladores y ejecutores de las mismas, a través de un modelo participativo y compartido de gestión que envuelve a actores e intereses diversos. En cierta medida, esta

> "posición distinta del Estado proporcionó a los grupos sociales 'otro lugar en el campo cultural', fortaleciendo, o incluso creando la noción de ciudadanía cultural. El Estado, con esta postura, señalaba que la riqueza de las manifestaciones culturales estaba viva en la sociedad, por lo cual era preciso crear medios para activarlas" (Calabré y Rebello, 2014: 7).

En este contexto regional que implicó transformaciones significativas en la forma de conceptualizar el rol del Estado pueden enmarcarse las demandas hacia las agencias estatales que se fueron sucediendo en el plano cultural durante los últimos años en Argentina. Artistas independientes y trabajadores culturales referentes de diversos lenguajes -músicos independientes, bailarines, teatreros, cirqueros- han demandado y/o continúan reclamando instrumentos legislativos -leyes de promoción, creación de programas públicos, declaratorias patrimoniales, etc.- que contemplen las particularidades de sus prácticas artísticas y sus necesidades en pos de garantizar la producción y reproducción de las mismas.

Inmersos en este contexto, en los primeros años de la década de 2010, los artistas circenses comenzaron a desplegar instancias colectivas de organización política en pos de reclamar la creación de instrumentos legislativos que reconozcan, promuevan y desplieguen políticas culturales que respondan a sus necesidades y demandas, reivindicando su voz y sus formas de expresión. (Foto 1)

Foto 1 – Folleto de difusión de La Ley Nacional de Circo, 2015.

Analicé en otros trabajos el proceso de organización colectiva que desplegó el colectivo Circo Abierto y el modo en que se fue gestando el anteproyecto de Ley Nacional del Circo a partir del año 2012 (Infantino, 2015; 2017). Me interesa aquí analizar el proceso de la disputa por una *Ley* en vínculo con el contexto de resignificación de las políticas culturales y el rol del Estado en las mismas, y por ende, de las nociones de democratización/democracia cultural.

Tal como puede leerse en el folleto de presentación de su Anteproyecto de 2015, la Ley "soñada, pensada, debatida y escrita por sus protagonistas" e impulsada desde "Circo Abierto", pretende fomentar el circo en todas sus formas de manifestación, a lo largo y a lo ancho del país. Para lograr dicho objetivo, propone la creación de un *Instituto Nacional de Circo* que despliegue acciones tendientes a promocionar el desarrollo de estas artes respondiendo a sus diversas necesidades y especificidades así como el resguardo y protección de los artistas circenses en tanto trabajadores culturales. (Fotos 2 y 3).

Fotos 2 y 3 – Folleto convocatoria "Festival por la Ley de Circo" y fotografía del Festival realizado en las afueras del Congreso de la Nación Argentina, 15 de diciembre de 2015.

Pensarse como colectivo artístico-político que demanda la creación de instrumentos legislativos para el fomento de sus prácticas implicó un movimiento al interior de la formación cultural que conllevó, no sin tensiones, la resignificación de nociones que habían identificado fuertemente a la formación cultural. Una de las particularidades que caracterizó a este proceso se vincula con la resignificación de la noción de democratización/ democracia cultural. Si, tal como analizamos, en los años 1980 y 90, los cirqueros fueron asentando su definición identitaria en función de las nociones de democratización/ democracia cultural entendida como garantización de la circulación de arte en espacios novedosos y alternativos como el espacio callejero, disputando visiones canónicas de arte, abogando por la cultura como un derecho y construyendo una noción de independencia que conllevaba la resistencia frente al Estado, ahora *democratizar* implicó además cuestionar el diseño y la gestión misma de las políticas del Estado destinadas al sector cultural y específicamente al de los y las cirqueros/as. En esta línea, tal como argumentaba uno de los integrantes de Circo Abierto, es necesario una nueva búsqueda para trascender en la disputa político-cultural en el contexto actual. En sus palabras:

> "en los 90 ir a hacer una función a la plaza era realmente un acto casi revolucionario de una disputa política de ir a ocupar un espacio público y el solo hecho de estar con un espectáculo ya significaba mucho sin importar tanto el contenido o la crítica interna de la función. Quizás más adelante en ese mismo espectáculo había que ponerle un poco de contenido para que la disputa sea más potente. Creo que todo eso está medio naturalizado ya… ves un payaso en la calle, ves un espectáculo en la calle y la gente pasa y no se conmueve políticamente con eso… va, es un entretenimiento, puede ser que este bueno, puede ser que te pasen cosas con eso pero… la disputa político cultural ahora puede pasar por la organización de los colectivos, cómo ir a gestionar nuestra propia cultura, cómo ir a buscar los recursos para nosotros gestionar nuestra propia cultura, no dejar en manos del Estado porque se diluye, ir a buscar nosotros nuestros

> propios recursos y me parece que para eso la salida es colectiva, que tenemos que juntarnos, conocernos y tender redes y apropiarnos de experiencias [de gestión de la cultura, que se están haciendo] que son maravillosas y ver cómo se pueden replicar" (Artista circense en Festival Payasadas, 2017).

En una conversación posterior este artista argumentaba que los cirqueros estaban "gestionando su propia cultura" teniendo en cuenta la cantidad de Festivales, encuentros, muestras y ámbitos de enseñanza que ellos mismos gestionan a lo largo y a lo ancho del país. Y en diversas ocasiones, esas gestiones se realizan negociando, presionando y/o desplegando alianzas con el Estado. Por lo cual, la formación cultural circense hoy debía poder presionar espacios de gestión de su propia cultura, evidenciando sus necesidades y demandas.

Retomando esta argumentación, el acto transgresor y político que significaba ocupar el espacio público en los años 90 comienza a dejar de tener un efecto de potencia disruptiva. De acuerdo a la argumentación de Rancière "la actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido" (Rancière, 1996: 46). Por lo cual, podríamos sostener que esos artistas que en los 90 ocupaban el espacio público lograron hacer escuchar como discurso lo que era ruido. Un discurso que instalaba que lo que aquellos jóvenes realizaban era arte, que el espacio público era un espacio para que el arte circule democráticamente, y que desde estas prácticas estético-políticas se reivindicaba una forma alternativa de vida y de disputa político-cultural. Ahora bien, el artista citado sostiene que aquella forma disruptiva hoy se encuentra naturalizada, cristalizada y que es tiempo de encontrar otros ejes colectivos para disputar espacios para "gestionar nuestra propia cultura". Y que esos espacios conllevan una demanda por un cambio en la manera en que el Estado y la sociedad deben gestionar la cultura.

Encuentro en el proceso de organización colectiva y política que se impulsa bajo el lema de una Ley Nacional de Circo, una demanda por una forma diferente de pensar a las políticas culturales públicas, que podríamos vincular con lo que en la introducción a este trabajo se mencionó como tercera generación de políticas culturales, "políticas públicas culturales que se discutan, se diseñen, se implementen, se disfruten y se evalúen en y con las comunidades, es decir, entender a las políticas culturales como políticas de los bienes comunes" (Monsalvo, 2017: 44). En este sentido, coincido con Chauí cuando argumenta que, es la participación popular política y democrática la que puede ampliar el espacio democrático, en tanto "se desarrollan, al margen de la representación, acciones y movimientos sociales que buscan interferir directamente en la política bajo la forma de presión y reivindicación. Esa forma suele recibir el nombre de participación popular,

sin que lo sea efectivamente, una vez que la participación popular solo será política y democrática si puede producir las propias leyes, normas, reglas y reglamentos que dirigen la vida socio-política. Siendo así, la democracia exige, a cada paso, la ampliación de la representación por la participación y el descubrimiento de otros procedimientos que garanticen la participación como acto político efectivo que aumenta con cada creación de un nuevo derecho" (Chauí, 2008).

Así, esta nueva noción de democratización/democracia cultural y participativa implica la disputa no sólo por fomentar la circulación del arte por los espacios donde no suele circular, o la valorización de prácticas artístico-estético-políticas que cuestionan visiones y circuitos hegemónicos de arte y modalidades de trabajo y reproducción artística; además, agrega una resignificación del rol del artista como gestor de sus propias políticas públicas.

No sin complejidades, ampliar derechos y generar instancias democratizantes y participativas, "requiere inventar y construir mecanismos que **faciliten la cercanía del aparato estatal con los procesos comunitarios** y dar participación en la formulación, implementación y evaluación de las políticas culturales. Tales perspectivas hacen necesario repensar las estructuras fundacionales del Estado. (…) siempre es bueno recordar que esta negociación sucede entre actores que tienen poderes desiguales y que se encuentran posicionados de manera diferentes en el campo de fuerza que es la sociedad contemporánea. Frente a esto, el rol del Estado se debe concentrar no solo en ser un articulador, un intermediador (…), sino también en el acompañamiento, apoyo, protección y **resguardo de estos procesos comunitarios**; puesto que en las relaciones de fuerza estos siempre estarán en desventaja frente a otros actores, tales como las corporaciones y sus intereses económicos, o el Estado mismo" (Monsalvo, 2017: 44).

Si continuamos pensando al Estado como un agente que debe accionar y legislar sin detentar una posición de exclusividad en los procesos de formulación/implementación/evaluación de políticas e instrumentos legislativos, sino más bien ocupando un rol de promotor y regulador de la demanda de la sociedad civil, podemos imaginar caminos en los que artistas populares como los cirqueros, sean reconocidos, oídos y valorados en sus saberes, necesidades y demandas y puedan ser gestores de su propia cultura.

Sin embargo, estas propuestas democráticas y participativas desde las que se fueron erigiendo las nuevas conceptualizaciones de políticas culturales vienen arrastrando en los últimos años muchas barreras y limitantes para concretarse, centralmente a partir de los cambios de gobiernos de corte popular por otros de centro derecha en casi toda Latinoamérica.

Específicamente en Argentina, Mauricio Macri, actual presidente de la República, representa a un "nuevo" partido político -Unión Pro- que gobernó la ciudad de Buenos Aires desde el año 2007. Asumió la presidencia nacional el 10 de diciembre de 2015,

triunfando en las elecciones a través de una alianza con sectores del partido radical. El "cambio", propuesto desde la plataforma gubernamental, incluía ciertos cuestionamientos al gobierno saliente de Cristina Fernández de Kirchner en diversas áreas, entre ellas, en materia de efectividad/eficiencia en el manejo del Estado. La actualización de un discurso que argumenta "soluciones" al déficit fiscal en función de achicar el Estado -centralmente con menos políticas públicas y menos trabajadores- implicó un acelerado cambio en la percepción del rol protagónico que había mantenido, al menos en materia discusiva, en el contexto anterior.

En esta nueva coyuntura, encuentro interesante reflexionar a modo de cierre en este trabajo, acerca de la potencia y las limitaciones del proceso de organización colectiva en el campo circense.

POTENCIAS Y LÍMITES EN NUEVOS CONTEXTOS DE ÉPOCA

Las dinámicas regionales que caracterizaron a diferentes gobiernos de países latinoamericanos entre los años 2000 y mediados de la década actual, instalaron un discurso -que se plasmó en mayor o menor medida en acciones/políticas concretas- tendiente a reivindicar el rol del Estado en su función de garante de derechos y la demanda de propuestas de democracias participativas. En el plano de las políticas culturales se desplegó un movimiento que, desde procesos de politización de la cultura, disputó nuevas formas de pensar el rol del Estado y la sociedad en el diseño, gestión e implementación de las políticas. Aquí, los hacedores culturales ya no deberían conceptualizarse como destinatarios sino como protagonistas activos de las políticas públicas de la cultura. Este discurso epocal habilitó un campo de posibilidades que, específicamente en el terreno de las políticas culturales, implicaron un viraje hacia tendencias más inclusivas por parte del Estado de las demandas de los hacedores culturales así como a resignificaciones en torno a la noción de independencia/autonomía que caracterizó a diversas formaciones artísticas, entre ellas, la cirquera. Así, un colectivo artístico como el circense, largamente invisibilizado en materia de políticas públicas de reconocimiento y fomento, e históricamente identificado con discursos de independencia/autonomía/resistencia frente al Estado, encontró un ámbito propicio para demandar, o al menos imaginar, instrumentos legislativos que contemplen sus necesidades y especificidades así como el derecho a ser los gestores de sus propias políticas.

En este sentido, tal como destaca Mouffe, las prácticas artísticas conllevan una potencialidad para fomentar la confrontación contrahegemónica en tanto producción de subjetividades y creación de nuevos mundos. Así, las prácticas artísticas, pueden ofrecer espacios de resistencia que socaven el imaginario social, contribuyendo de este modo a subvertir la configuración de poder existente (Mouffe, 2014). Artistas que se unen

para imaginar lo inimaginable; que cuestionan las valoraciones canónicas de arte que ha colocado al circo en uno de los peldaños más bajos en el reparto de jerarquías; artistas que se hacen visibles como comunidad reivindicando su voz y sus formas de expresión para que sean reconocidas como tales y que se construyen colectivamente con derecho a gestionar sus propias políticas.

Intenté a lo largo del trabajo analizar las re significaciones del vínculo estado-sociedad, transformando en cierta medida una posición de resistencia hacia una de demanda, negociación y reclamo. Visualizar en el Estado un ámbito de amparo y de protección conlleva la posibilidad de desnaturalizar la precariedad de ciertas formas comunes de producción y reproducción artística independiente. Las nociones de autogestión e independencia se resignifican así disputándole al Estado garantías, reconocimiento, derechos y recursos.

No obstante, los tiempos políticos cambian. Y en ese movimiento casi pendular entre proyectos de corte democrático-participativos y neoliberales que caracterizan la disputa por la construcción democrática en América latina (Dagnino, et. al., 2006) Argentina se movió una vez más. En este nuevo contexto, esa tercera generación de políticas culturales pensadas como democráticas y participativas comienza a desdibujarse frente a los avances de políticas restrictivas, antipopulares y, específicamente para el caso del arte circense callejero, de políticas punitivas[4].

Si bien no es posible analizar aquí este nuevo embate del poder público en contra del arte callejero ya que trasciende el foco de este trabajo, si resulta interesante comprender cierta modificación en el proceso político colectivo que conlleva. La idea de independencia/resistencia frente al Estado que caracterizó por largo tiempo a la formación cultural circense, tal como analizamos, implicó la naturalización de prácticas precarias e individualistas de trabajo. Muchas veces, enmarcados en ese posicionamiento, la postura crítica y politizada devino en la reproducción de cierto orden hegemónico sustentado en la individualidad del trabajo artístico. La democratización implicaba "llevar el arte a las calles", pero al tiempo que generaba la circulación de arte por espacios novedosos, el efecto político disruptivo de, parafraseando nuevamente a Rancière, hacer escuchar un discurso crítico allí donde antes solo se escuchaba ruido, se fue agotando. Retomando nuevamente al artista citado, argumentaba que los cirqueros debían "aprender de la experiencia de que ganar un espacio no es legitimar un derecho" haciendo referencia a la precariedad e inestabilidad que muchos de estos "espacios ganados" conllevan:

> "Me parece que está bueno retomar la experiencia de cómo legitimar los derechos. Pasa con las Escuelas, visto mi escuela, y creo que acomodando mi

[4] Particularmente en la ciudad de Buenos Aires, desde la jefatura de gobierno porteña se está impulsando una modificación del código contravencional que implicaría, entre otras cosas, una mayor autonomía para el poder policial para evitar la realización de espectáculos artísticos en el espacio callejero amparado en denuncias anónimas.

> escuela estoy legitimizando el derecho de tener la escuela. Y después vienen y te la clausuran y chau. Pasa lo mismo con los semáforos, bueno, trabajo en el semáforo, gano unos mangos y creo que estoy legitimizando el derecho a trabajar en la calle, voy a la plaza, hago una función... y después te sacan a patadas" (Artista circense, Festival Payasadas, 2017).

La crítica de este artista alerta acerca de la naturalización de la precariedad y la característica práctica individualista que caracteriza a la formación cultural circense. Pero también evidencia las grandes limitaciones que estos procesos de politización enfrentan ante el poder del Estado. Equiparar la conquista de un espacio -arte/trabajo callejero, ámbitos de enseñanza, revalorización de artes devaluadas- a la legitimación de un derecho, resulta riesgoso ya que se invisibiliza la desigualdad de poder entre los distintos agentes que disputan la construcción de ámbitos de formulación, gestión e implementación de políticas y acciones culturales.

En definitiva, lo que esta situación evidencia es que la práctica autogestiva e independiente de "ganar espacios", si bien da fuerza e identifica, no se equipara a legitimar un derecho, que en última instancia, sólo será garantizado y/o anulado por el Estado en tanto detentor del uso legítimo de la fuerza. Retomando la argumentación de Chauí, lo que garantizaría la ampliación de derechos es el movimiento político de presión, reivindicación y participación popular efectiva. Efectividad de la cual nuevamente venimos alejándonos en estos nuevos contextos políticos que abogan por la reducción del Estado en su función de garante de derechos, que cercenan la participación popular y respaldan la liberalización del mercado.

No obstante, la organización política colectiva que vienen desplegando los cirqueros, transforma la disputa, instalando instancias de mayor potencia disruptiva, presión, reivindicación y demanda.

Mouffe propone pensar el potencial político del arte desde el concepto de arte crítico[5] atendiendo a las diversas maneras en que las prácticas artísticas pueden contribuir a alterar la hegemonía dominante, al poner de relieve la existencia de alternativas al actual orden establecido haciendo "visible aquello que el consenso dominante tiendo a ocultar y borrar" (Mouffe, 2014: 99).

Sostener, presionar y demandar condiciones, garantías, reconocimiento y recursos para garantizar la producción y reproducción artística de manera colectiva y organizada es posicionarse en una visión del arte como un derecho de todas y

[5] Esta conceptualización es la que Mouffe propone para contrarrestar la idea de arte político como intrínsecamente crítico. La autora argumenta de este modo la inutilidad de establecer una distinción entre arte político y no político ya que "desde el punto de vista de la teoría de la hegemonía, las prácticas artísticas cumplen una función en el mantenimiento de un orden simbólico dado, o en su desafío, y es por esto que tienen necesariamente una dimensión política" (Mouffe, 2014: 98). En este sentido, toda práctica artística es política, ya sea en su carácter transformador o reproductor de la hegemonía.

todos, que además debe ser garantizado por el Estado. Considero que el proceso político analizado permite dirigir la mirada, con sus tensiones y complejidades, a este terreno en el que desde la práctica artística crítica podemos imaginar nuevos mundos, más igualitarios y justos, disputando la normatividad hegemónica. En este sentido, la noción de *democratización/democracia cultural* que podemos visualizar en el contexto actual al interior de la formación cultural circense, conlleva una expansión o emergencia que centralmente, implica otro tipo de disputa. Ya no solo disputar porque el arte circense sea valorado como tal, sino que sus hacedores también tengan derecho a ser considerados protagonistas de la gestión de sus propias demandas.

BIBLIOGRAFÍA

Bergé, Elena, Infantino, Julieta, Mora, Sabrina (2015) "Aparecer, bailar y actuar en la ciudad: modos de ser punks, breakers y cirqueros". En: Chaves, Mariana y Ramiro Segura (editores) *Hacerse un lugar: circuitos y trayectorias juveniles en ámbitos urbanos*. Pp. 23-45. Buenos Aires: Biblos.

Bortoleto, Marco Antonio, Teresa Ontañón Barragán y Erminia Silva (Orgs.) (2016). *Circo: Horizontes educativos*. Editora Autores Associados: São Paulo.

Calabre, Lía y Deborah Rebello Lima (2014). "Do Do-in antropológico a política de base comunitária- 10 anos do programa Cultura Viva: Uma trajetória da relação entre estado e sociedade". En: Políticas Culturais em Revista, 2(7): pp. 6-25.

Chauí, Marilena: "Cultura y democracia." En: Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano 5. CLACSO, Julio 2008. URL: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/cuadernos/es/cha.pdf

Dagnino, E., Olvera, A. y Panici, A. (coords.). (2006). *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. México: FCE; CIESAS; Universidad Veracruzana.

García Canclini, N. (1987). "Introducción. Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano". En: N. García Canclini (comp.) *Políticas Culturales en América Latina*. México: Grijalbo. Pp. 13-61.

Infantino, Julieta (2013). "El circo de Buenos Aires y sus prácticas: definiciones en disputa" En: *Ilha. Revista de Antropología* (Florianópolis) Vol. 15, Nº 2: pp. 237-309.

Infantino, Julieta (2014). *Circo en Buenos Aires. Cultura, Jóvenes y Políticas en disputa*. Buenos Aires: Instituto Nacional del Teatro.

Infantino, Julieta (2015). "Procesos de organización colectiva y disputa política en el arte circense en la ciudad de Buenos Aires". En: Crespo, Carolina, Hernán Morel y Margarita Ondelj (comps.); *La política cultural en debate. Diversidad, performance y patrimonio cultural;* Buenos Aires: Ediciones Ciccus. Pp. 135-165.

Infantino, Julieta (2016). "Disputes over Senses of the Popular in the Circus Arts in the City of Buenos Aires, Argentina". En E. González Castillo, J. Pantaleón y N. Carton de Grammont (editores) *"Politics, culture and economy in popular practices in the Americas"*. (pp. 57-82). New York: Peter Lang.

Monsalvo, Marcos (2017). Proyectar la cultura pública. (Re) pensar las políticas culturales desde una perspectiva pública. En: *GESTIÓN CULTURAL PÚBLICA. Coordenadas, herramientas, proyectos*. Dirección Nacional de Formación Cultural del Ministerio de Cultura de la Nación, Buenos Aires: Argentina.

Mouffe, Chantal (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.

Prieto, Adolfo (1988). *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna.* Buenos Aires: Sudamericana.

Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Rubim, A. A. C. (2012). "Panorama das políticas culturais no mundo". En: A. A. C. Rubim y R. Rocha (eds.), e Políticas culturais (pp. 13-27). Salvador, Brasil: Editora da Universidade Federal da Bahia (EDUFBA).

Seibel, Beatriz (1993). *Historia del Circo.* Biblioteca de Cultura Popular 18. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Silva, Erminia (2016). "Aprendizes permanentes: circenses e a construção da produção do conhecimento no processo histórico". En: Bortoleto, Marco Antonio, Teresa Ontañón Barragán y Erminia Silva (Orgs.); *Circo: Horizontes educativos*. Editora Autores Associados: São Paulo. Pp. 7-26.

Williams, R. (1982). *Cultura. Sociología de la comunicación y el arte.* Buenos Aires: Paidós.

Winocur, Rosalía (1996) *De las políticas a los barrios. Programas culturales y participación popular*. Buenos Aires: FLACSO-Miño y Dávila Editores.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

18th IUAES World Congress:
World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge
July 16–20, 2018

OP 193. Vital Experiments: Living (and Dying) with Pharmaceuticals after the Human

INTERACTION AFFECTING AND AFFECTED BY PHARMACEUTICALS: PERSONHOOD OF AN END-OF-LIFE PATIENT IN PICTURE LETTERS (*ETEGAMI*)

Junko Iida
Kawasaki University of Medical Welfare-Japan

Abstract

In palliative care, a biosocial assemblage aimed at minimizing experiences of 'inhuman' medical intervention, various pharmaceuticals are prescribed to control symptoms following a more or less standardized set of guidelines. In clinical practice, however, the types and dosage of these pharmaceuticals are adjusted according to each patient's condition. This paper argues that these adjustments not only follow the patient's physical conditions, but also affect and are affected by the interactions and social relations between the patient and those around him or her. It focuses on the picture letters (*etegami*) and attached comments created by a woman while caring for her husband in a hospice in Japan over half a year, as well as on her narratives in relation to these picture letters and comments fifteen years later. In the *etegami*, she drew and wrote about various things, events, and emotions including the efforts made to provide her husband with his favorite music while he remained in a morphine-induced state of unconsciousness, her feelings of guilt, her wonderings if she was forcing her husband to live, her pleasure when she found his slight reactions caused by a decrease of anticonvulsant, and her sadness finding these reactions decreasing. This paper suggests that the usage of pharmaceuticals affected and was affected by social interactions between the dying person and people around him, which occurred in order to maintain the personhood of the dying individual.

Keywords: palliative care, adjustment of pharmaceuticals, interaction, personhood

In the neo-modern (or late-modern) society, the good death is supposed to be the death that we choose. It is neither religion, as in traditional society, nor hospitals, as in modern society, but the dying or bereaved individuals themselves who decide what is the 'good death' for each of them (WALTER, 1994, p. 2). The critique of the modern way of dying including life-prolonging treatment and dying in hospitals resulted in the tendency to respect the wish of the dying individuals themselves. In this context, palliative care is a late-modern form of biosocial assemblage aimed at minimizing experiences of 'inhuman' medical intervention linking 'scientifically tested techniques of pain and symptom control with a commitment to the person dying in their own way' (WALTER, 1994, p. 40).

To consider the subjective experience of palliative care in this global process of pharmaceutical transformation (JENKINS, 2010), this paper focuses on the relationship between the control of symptoms and the interaction between end-of-life patient and those around him or her. In palliative care, various kinds of pharmaceuticals are prescribed to control symptoms following a more or less standardized set of guidelines. In clinical practice, however, the types and dosage of these pharmaceuticals are adjusted according to each patient's condition. I argue that these adjustments not only follow the patient's physical conditions, but also affect and are affected by the interactions and social relations between the patient and those around him or her. It has been pointed out that 'on the front lines of care, pharmacists, health workers, and users tinker with dosages and indications to tailor pharmaceutical actions to specific circumstances' (HARDON and SANABRIA, 2017, p. 126). This paper demonstrates that the tinkering affects and is affected by the social interactions between the dying person and the people around him/her, interactions which occur in order to maintain the personhood of dying individual.

In McNamara's research in Australia, one of the very few ethnographic studies on palliative care, it is pointed out that 'the physical component of care is always placed first and that medicine is seen as the primary means of alleviating suffering', while psychological, social and spiritual components of care, although considered important, 'are placed lower in the hierarchy of care' (MCNAMARA, 2001, p. 126). In contrast, this paper demonstrates that medication is not only a means of alleviating physical symptoms but also a medium of social relations.

One of the few studies that does focus on patients' bodies in palliative care is Lawton's work on a hospice in the UK (LAWTON, 2000). In this work, Lawton points out that patients' bodily deterioration may cause the loss of self and personhood as well as the objectification of the body. She criticized the gap between the modern hospice movement's ideological goal of enabling patients to 'live until they die' and the realities of the ways in which many patients are cared for in hospices. In contrast to what is highlighted in her work, this paper shows that a patient's bodily deterioration does not necessarily cause a loss of selfhood and personhood.

CONTEXTS

This paper focuses on the picture letters (*etegami*) and attached comments created by a woman, Yumi[1], while caring for her husband in a palliative care ward of a hospital, a hospice, in Japan, as well as on her narratives in relation to these picture letters sixteen

[1] A fictitious name

years later. Yumi's husband (then 54 years old) was in this hospice in 1998 when he was in the end stage of a cerebral tumor and other diseases. Yumi stayed in his room in the ward over half a year to take care of him.

In the second month of her stay in the hospice, a stay which often made Yumi feel depressed, a care worker asked her to start *etegami*. *Etegami* is a genre of letters with pictures created by a Japanese calligrapher Kunio Koike in the late 1970s. Things in daily life including flowers and vegetables are usually drawn on postcards made of Chinese drawing paper, using a brush, ink and mineral pigments. The writer adds a short message to the picture to convey his or her feeling (*kimochi*) to the receiver of the card. Today, *etegami* drawing is a popular hobby among middle-aged and elderly people in Japan. Following the advice of the teacher who was teaching *etegami* at the hospice as a volunteer, Yumi wrote/drew *etegami* in her husband's room in the hospice every day 'as if it were a diary'. These hundreds of *etegami* were not delivered to anyone but were kept in files at her home.

Yumi also wrote some notes on the back of the *etegami*. Some notes were added after a while. In the *etegami* and the notes, she drew and wrote about various things including her feelings and emotions and parts of her husband's body. In the following, this paper explores some of these *etegami* to show the constant efforts of the patient's wife and of the people around her to communicate with him in order to maintain his personhood, which was supported by the adjustment of pharmaceuticals.

MORPHINE AS A MEDIUM OF SOCIAL RELATIONS

In this etegami (Figure 1), a hypodermic syringe of morphine was drawn with a phrase 'Please relieve pain'. On the back of this *etegami*, Yumi wrote notes as follows:

….If he was dosed with morphine, he becomes sleepy, with his loose mouth and unfocused eyes. Since 20 May, he has lost appetite, cannot suck through a straw, and has difficulty swallowing.

Hospital staff asked us about the preparation for the wedding ceremony of our son, but Shun (the patient) can hardly keep sitting. Although one of them has given us an idea of attending the ceremony while lying on the bed, Shun says he doesn't need to attend by making efforts to that extent…

Morphine has not been used since 7 June when they stop using it.

The notes show the fact that morphine both relieves his pain and restricts his activities, thereby affecting his social life such as the attendance to the wedding ceremony of his son.

SPECIFIC SOCIAL SPACE / RELATIONALITY CAUSED BY PHARMACEUTICALS

One of the characteristics of Yumi's *etegami* is that they often contain drawings of her husband's body parts such as his face, hands and feet. It seems that Yumi's specific situation of staying in the room at the hospice and caring for her husband with limited verbal interactions with him meant that she observed and drew his body parts.

With these pictures, the specific characteristics of her husband's body were emphasized, reconstructing Yumi's memories of both her husband and her time with him. For example, in this *etegami* (Figure 2, no date), her husband's foot was drawn with the phrase 'your warm foot' (*attakai anatano ashi*). On the back of the *etegami*, she wrote:

Originally small feet
Actually, shoes of 23.5 centimeters fit his feet,
but there are no such shoes for men,
so he wears shoes of 24 or 24.5 with insoles
Soft, warm, and beautiful pink color
Warmth that relieves me every time I touch

The size of his feet reminded her of how he chose shoes when he was well. The texture, temperature, and color of his foot were connected with her emotion.

SENSORY INTERACTIONS AFFECTING AND AFFECTED BY PHARMACEUTICALS

On the back of this *etegami* (Figure 3), which says 'What do you listen to next?', Yumi wrote notes as follows:

His words are not clear, and he is always dozing off, perhaps due to the morphine. He cannot move his body except for his left hand, and he takes no pleasure in eating. Only lying down.
Rehabilitation with Mr Sato has started on 3 June.
Saying 'There is still pleasure from the ears', Mr Sato made him listen to a lot of trumpet music that was his favorite. A volunteer immediately brought Nana Mouskouri's Amazing Grace without knowing the name of the song and the singer in a surprising speed. He was clearly conscious especially 20-26 July, and could listen to it knowing what he was listening to.

The interactions between the patient and people around him were affected by morphine. While he could not talk or move his body, Yumi, the rehabilitation staff, and the volunteer tried to please him through hearing, one of his remaining senses.

Similarly, quite a few *etegami* that Yumi drew relate to the effort Yumi and other care givers made to make Yumi's husband feel something and to observe his reactions to

them. For instance, in this *etegami* (Figure 4), there is a phrase 'Hold (my hand) tightly', and there are notes on the back as follows:

... The strength of his grip is 13kg. When he is conscious, if I say 'hold' to him, the thumb of his left hand moves very slightly, but strenuously tries to hold my hand.
Sad, painful, and overjoyed.

His condition and interaction with her were affected by drugs day by day. Figure 5 is the *etegami*, dated 1 August 1998, with the phrase 'A day of no eye contact'. Yumi wrote on the back:

His conscious level goes up and down perhaps due to drugs
In June and July, he often fell into convulsions.
Although he stares at me, his facial expression does not change while tears fall from my eyes.
The time I fell into the habit of switching the TV on even though I never watch it

The next day, he was sleeping all day. But two days later, after the doctor decided to decrease the amount of anticonvulsant as the patient 'sleeps too much', he 'gradually awoke to nod well and to utter his replies', which made Yumi glad (notes on etegami, 2 August 1998).

In my interview with the doctor, replying to my question about what he thought was the problem with 'sleeping too much' and why he decreased the dose of medication, the doctor said '(that was because) being able to communicate with each other is very important for their interrelationship and an evidence for both patient and family to prove that the patient is living'. He added that 'the central idea is "what the patient and his/her family want to do (and want us to do) at the moment". Do they want to talk to each other for a while even though the patient has pain? Do they already prefer pain relief to interaction? Based on these value judgments, we try to comply with the wishes of the patient and family by increasing or decreasing various kinds of drugs.' According to the notes on the back of *etegami* dated 6 September, Yumi agreed with the doctor that the priority was to keep her husband conscious.

In the clinical practice of palliative care, the fine-tuning of the types and dosages of these pharmaceuticals in regard to each patient's condition is thus conducted through trial and error, which affects and is affected by the interactions between patients and his/her caregivers.

FEELINGS OF GUILT

The pleasure when Yumi found her husband's slight reactions and the sadness of finding these reactions decreasing are connected with an important theme of her *etegami* and the attached notes, especially significant in the first three months. It is her feelings of guilt, wondering if she was forcing her husband to live while he remained in a state of unconscious.

For example, on the back of this *etegami* (Figure 6), with a phrase 'Vital water, Mr intravenous drip (*tenteki-kun*)', she describes her feeling:

He has been unable to eat and drink since 29 May 1998. Although I was hoping that he would be able to eat again someday, thinking that the condition is temporary, the doctor says 'It is impossible'.

Life of just lying down. Does he want it?

Feelings of guilt, wondering if it is only my wish for him to live that is forcing him to have the days like this. My mind continues to waver especially the days he falls asleep, although it is due to drugs. Wondering if this is really right, I ask him 'Are you tired of hard life like this?' His puzzled look wondering what I am saying. 'Are you going to live with me here trying hard even though it is tiring?' What can I say to him who nods strongly 'yes, yes, yes'?

As she notes, it is pharmaceuticals that cause these circumstances, such as his unconsciousness and being alive without eating.

Similar feelings are also described in another *etegami* (Figure 7, 13 August 1998). With the husband's face with scarce facial expression, there is a phrase 'A day I blame myself if it is no other than me who forces him to live'. Her notes on the back says:

My mind wavers depending on day and time. Is it because I do not make decision that he has to continue to sleep? Does he, who said he doesn't want to die, still want this condition? What is my decision?

I know he is dying. There is no choice but the sick progresses to make him die. … My mind does not hurt in that sense. I definitely want him to live. If he is thrashing about severe pain, I may ask them to make him feel easier. But otherwise I cannot affirm 'It is all right, please do not do anything'.

It is also pharmaceuticals that keep him not 'thrashing about severe pain'. In these notes, Yumi seemed to have reached a conclusion: to let him continue living.

A MEETING WITH THE DIRECTOR

Yumi stopped wondering when she had a meeting with the director of the hospice. On 28 September, a doctor said her husband could hear but he did not understand what

other people said, and he could only recognize light and darkness but he was unable to identify things. Agonizing over whether or not to let him continue sleeping, Yumi met the director on the next day. On the back of this *etegami* (Figure 8) drawn on the next day of the meeting, she wrote:

The director distinctly pointed the way I should go, saying 'Let's take care of him as we have been doing so far. That is the best for both him and you'.
His words convinced me, made me relaxed and feel easier.
Well, let him wear sideburns that he hated to be cut off again.

As I described before, her mind was almost made. The director's words confirmed that she was right. It might have been because her doubts were washed away and because she was able to concentrate on letting him live in his characteristic way until he died that she came to think of letting him keep his sideburns. A phrase 'Let him wear his beloved sideburns again' is added to the picture.

She noted on the back of this *etegami* that 'It was the most peaceful period of my mind from this time until mid October'. After the end of October, his condition gradually worsened, and he passed away on 8 November.

DISCUSSION

In these etegami, we could see what Shapiro and Kirksey called chemosociality: 'the longstanding relationships and emergent social forms that arise from chemical exposures and dependencies' (SHAPIRO and KIRKSEY, 2017, p. 484). The usage of pharmaceuticals affects and is affected by social interactions between the dying person and people around him, which occur in order to maintain the personhood of dying individual.

In this process, sensory interactions are a key. With these pictures Yumi noted what she interpreted as his reactions to her, including his gaze, nods, winks, and the way he held her hand. In addition, the specific characteristics of her husband's body such as his small feet and his beloved sideburns were emphasized, and reconstructed the wife's memory with her husband. The *etegami* shows that Yumi and the people around her actively produced 'sensorially rich social space' (CHAU, 2008, p. 489) by playing the music the patient loved and touching the patient in order to maintain his personhood and his own characteristics through their constant actions toward his body.

Pharmaceuticals both affect and are affected by these interactions. In a sense, these are specific social relationalities caused by pharmaceuticals. Symptom controls are necessary to maintain these interactions, but if they are controlled too much, interactions become difficult. Medical staff thus try to adjust the types and dosages of pharmaceuticals to maintain the interactions between the patient and his loved ones as much as possible.

ACKNOWLEDGEMENT

This work was supported by Grant-in-Aid for Scientific Research (24520930, 16H03530).

REFERENCES

Chau, A. Y. 2008, The Sensorial Production of the Social. *ETHNOS* 73(4): 485-504.

Hardon, A. and E. Sanabria 2017, Fluid Drugs: Revisiting the Anthropology of Pharmaceuticals. *Annual Review of Anthropology* 46: 117-132.

Jenkins, J. H. 2010 ed. *Pharmaceutical Self: The Global Shaping of Experience in an Age of Psychopharmacology*. Santa Fe: School for Advanced Research Press

Lawton, J. 2000, *The Dying Process*. Routledge.

McNamara, B. 2001, *Fragile Lives: Death, Dying and Care*. Open University Press.

Shapiro, N. and E. Kirksey 2017 Chemo-Ethnography: An Introduction. *Cultural Anthropology* 32(4): 481-493.

Walter, Tony 1994 *The Revival of Death*. London and New York: Routledge.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

ÍNDICE DE AUTORES

Caio Nobre Lisboa 3045
Carlos Alexsandro de Carvalho Souza 2194, 2206
Carlos Guilherme do Valle 3073
Carmen Silvia de Moraes Rial 3347
Cinthia Creatini da Rocha 1996
Ednalva Maciel Neves 1688, 2525
Edward Sankowski 1709
Elaine da Silveira Leite 1726
Elaine Müller 1740
Eliane Sebeika Rapchan 1756, 1769
Elisa Guaraná de Castro 1785
Elizabeth Ortega Cerchiaro 1798
Emmanuel de Almeida Farias Júnior 1809
Emmanuelle Ricaud Oneto 1823
Eric Vandendriessche 1834
Erika Takahashi 1850
Eveline Baptistella 3223
Evelize C. Moreira 1856
Fabiana Bruno 1872
Fábio do Espírito Santo Martins 1883
Fabricio Barreto 1896
Fabrício Henrique Meneghelli Cassilhas 1905
Fagner Carniel 1912
Felipe Magaldi 1925
Fernanda Stroher Barbosa 1940
Fernanda Vallejo 1958
Fernando Monteiro Camargo 1973
Filippo Lenzi Grillini 1983
Flávia Cristina De Mello 1996
Flávia Fernanda Fernandes 2012
Flávia Rieth 2026
Flávio Garcia 2044
Francesca Bassi 2056
Francesco Romizi 2068
Francine Pereira Rebelo 2077
Francisca Verônica Cavalcante 2089
Frank Marcon 2097
Gabriela Fernandez 2109
Gabriela Pimentel de Araújo 2131
Gabriele Grossi 2142
Geovana Tabachi Silva 2152
Gergely Mohácsi 2171
Gerliani Mendes 2180
Gessika Cecília Carvalho 2194, 2206
Giancarlo Marques Carraro Machado 2217
Gicele Sucupira 2229
Gil Vicente Nagai Lourenção 2236
Giovanna Benassi 2250
Giovanna Capponi 2260
Giselle Chang Vargas 2277
Giselle Guilhon Antunes Camargo 2291
Giulia Nistri 2313
Graziela Ribeiro Baena 2326
Guadalupe do Nascimento Ferreira 2336
Guilherme Gitahy de Figueiredo 2353
Guillermo Stefano Rosa Gómez 2358
Guillermo Vega Sanabria 2376
Guita Grin Debert 2392
Günter Bayerl Padilha 2401
Gustavo Ruiz Chiesa 2413
Hélder Ferreira de Sousa 2430, 2450
Hélder Pires Amâncio 2470
Henrique Junio Felipe 2489
Herbert Walter Hermann 2497
Hermes de Sousa Veras 2515
Heytor de Queiroz Marques 2525
Hippolyte Brice Sogbossi 2548. 2538. 2561
Hully Guedes Falcão 2576
Igor Thiago Silva de Sousa 2595
Inácio Dias de Andrade 2615
Ingrid Ferreira Fonseca 2620
Irlena Maria Malheiros da Costa 2633
Irma Maria Viana Da Silva 2653
Isaac Palma Brandão 2667
Isabel de Souza Acker 2682
Isabela Umbuzeiro Valent 2701
Isao Murahashi 2715
Iulik Lomba de Farias 2733

Ivan Paolo de Paris Fontanari 2742
Jacqueline Candido Guilherme 2758
Jadna Rodrigues 2763
James S. Phillips, JD 2780
Janaína Aredes 2804
Janaina Santos 2821
Janainna Edwiges de Oliveira Pereira 2839
Jane Seviriano Siqueira 2857
Janet Chernela 2871
Jânia Perla Diógenes de Aquino 2904
Javier Andres Paez 2878
Jean Paulin Mengue Me Ndongo 2888
Jean Souza dos Anjos 2904
Jefferson Olivatto da Silva 2915
Jenniffer Simpson 2871
JesseJonkman 2927
Jesus Marmanillo Pereira 2955
Jesús Mendoza Mejía 2976
Joana Bosak de Figueiredo 2995
João Batista Simões Pires Neto 3006
João Daniel Dorneles Ramos 3012
João Francisco Alves Mendes 3034
João Martinho Braga de Mendonça 3045
Joaquim Pereira de Almeida Neto 3059
Jociara Alves Nóbrega 3073
Jorge Garcia de Holanda 3090
José Antonio Vieira Pimenta 3097
José Duarte Barbosa Júnior 3104
José Exequiel Basini Rodriguez 3124
Jose Luis Abalos Junior 3133, 3145
José Maria Trajano Vieira 3161
José Muniz Falcão Neto 3173
José Ronaldo Mendonça Fassheber 3191
Juan Carlos Skewes 3199
Júlia Morim de Melo 1740
Júlia Vilaça Goyatá 3210
Juliana Abonizio 3223
Juliana Ben Brizola da Silva 3240
Juliana Caruso 3259
Juliana Coelho de Almeida 3266
Juliana Melo 3278
Juliana Miranda Soares Campos 3293
Juliana Okawati 3303
Juliane Di Paula Queiroz Odinino 3313, 3330
Juliano Oliveira Pizarro 3347
Julieta Infantino 3361
Junko Iida 3378
Kadma Marques Rodrigues 2012
Leonardo Palhano Cabreira 3133
Luciano Patrick Dias Gomes 1688
Marcelle Jacinto da Silva 2633
Marcia Denise de Lima Dias 2915
María José Beltrán Pigni 1798
Maria Luisa Jimenez Jimenez 3223
Myriam Raquel Mitjavila 1798
Nádja Silva dos Santos 1688
Sérgio Luís Boeira 3034
Sílvia Michele Macedo de Sá 2056
Tatiana Aigba 2538, 2548, 2561
Tauana Aparecida de Oliveira 2915
Wladilene de S. Lima (Wlad Lima) 2326